نهاية العقول في الكلام في دراية الاصول يعني اصول الفقه

للامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة

ست وستمائة رتبه على عشرين اصلاً

واول الكتاب اما بعد حمد الله

على سوابق الآلاء ولواحق

نعمائه الخ كشف

الظنون

الاصل الاول
في المقدمات

نقاوته حتى ان لم اصرح باسم صاحب ذلك
[illegible] الموردة [illegible] من كل كلام زبدته ومن كل بحث
[illegible] يعول عليه او يلتفت اليه في نصه وتسهيم [illegible] اقصى ما يمكن [illegible]
[illegible] وتحريره ذلك المطالب وان كان بالعبارة [illegible] ويتوقف على رويته [illegible] الى السند
[illegible] هو الذي [illegible] الارشاد بالعمل والطاعة وثانيها
[illegible] التي هي منتهى المقصود من
[illegible] الادلة اليقينية والبراهين العقلية للعلم اليقيني والتمييز التام لا الى الزامات
[illegible] النهي والاحكام وثالثها الترتيب العجيب والتلفيق الانيق الذي يوجب التراجة على [illegible] جميع ما [illegible]
الشكوك والشبهات والاحتياج عن الحشو والاطناب [illegible] تقدم تحصيله اكثر كلام العلماء وتوفيقه على مجامع
[illegible] والمبطلين والمواقف والمجالس حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الادلة القطعية
[illegible] فاني فلما تكلمت في المبادي والمقدمات [illegible] كان مصروفا الى تحقيق [illegible]
الشكوك العزيزة القوية [illegible]
[illegible] على هذا الوجه تسمية نهاية العقول في دراية الاصول ليكون الاسم مطابقا للمسمى واللفظ
[illegible] خالصا لوجه الله تعالى وطلب مرضاته والفوز بعظيم ثوابه والهرب من اليم [illegible]
[illegible] وكل من في الدارين [illegible] في المنزلين انه قريب مجيب

الاصل الاول في المقدمات وهي سبعة فصول [illegible]

[illegible] الغرض من هذا الاصل اعلم ان من عقل حقيقة [illegible] الحكم عليه [illegible] الحكم عليها
[illegible] والفرق بين علم الحكم على الشيء من الحكم بالعلم ظاهر [illegible] فاذا عرفت ذلك [illegible]
[illegible] من اخص [illegible] النفي والاثبات [illegible] بعضهم [illegible]
[illegible] وان [illegible] تسمية علما [illegible] لم [illegible] ان [illegible]
[illegible] والعلوم الحاصلة [illegible] اقسام [illegible] فاما ان يكون كل واحد من احد القسمين [illegible] الكتاب او محتاجا
[illegible] الكتاب او يكون كل واحد من القسمين [illegible] الى قسمين [illegible] والاخر يكون محتاجا
[illegible] والقسم الاول [illegible] الى معرفتنا بحقيقة الملك والجن والروح [illegible] العالم [illegible]

والقسم الثاني [illegible] المعارف [illegible]
[illegible] والعلوم [illegible] المعارف والعلوم باسرها [illegible] استناد كل واحد
[illegible] التسلسل اما في موضوعات [illegible] غير متناهيه [illegible]
[illegible] وكل ما [illegible] حصوله على حصول ما [illegible] كان ممتنع الحصول [illegible]

يجب ان الحصر في العلم بشيء اصلا وهو مطابق للفساد ولا يبطل القسمان تعين الثالث وهو ان يعلم من الحوادث
ما هو غني عن الاكتساب ومنها ما هو غير غني عنه وكذلك من العلوم ما يكون مستغنيا عن الاكتساب ومنها ما هو غير غني
وكذلك من العلوم التي هي بالحس [illegible] فكل ما يكون مكتسبا [illegible] ان يكون كاسبا او يجوز وجود معارف
وعلوم لا تكون كاسبة ولا مكتسبة ولما ظهر جوازه وان كان بعض الحق [illegible] في هذا الموضع اذا عرفت ذلك
[illegible] من هذا الاصل بيان المعارف والعلوم التي تستغني عن الاكتساب وبيان كيف يكون كاسبة للمعارف والعلوم
المكتسبة على وجه لا يقع الغلط فيها

الفصل الثاني في تقسيم الحقائق

اعلم ان الحقائق اما ان تكون
مركبة او لا تكون والمعنى من المركب ما التئم حقيقته [illegible] والا كانت الحقيقة مركبة من امور لا نهاية لها [illegible] امر واحد بل من امور
لا نهاية لها ومع ذلك فانه لا يبعد الاعتراف بالحقيقة المركبة [illegible] كل كثرة متناهية فان الواحد فيها موجود الا ان الكثرة
عبارة عن مجموع الوحدات [illegible] ذلك ظهر ان بالضرورة حقيقة
غير مركبة وانه لا استحالة في وجود حقيقة مركبة فنقول الحقيقة [illegible] متوقفا على حصول كل
واحد من تلك الامور التي منها [illegible] تلك الحقيقة وكل ما يتحقق يتوقف على اجتماع امور كثيرة [illegible] عدم اي واحد
منها [illegible] مستقلا [illegible] علم ذلك الشيء [illegible] الحقيقة سابقة عليها في الوجود والعدم ثم ان تلك
الحقيقة اذا [illegible] في نفسها فانها كانت [illegible] لامور اخر يكون تلك الامور متوقفة التحقق على تلك الحقيقة
واذا عرفت ذلك فنقول ان قوما اصطلحوا على تخصيص اسم الذاتي بجزء الحقيقة واما الذي لا يكون جزءا منها فانه سواء كان
بين الثبوت للشيء او لم يكن [illegible] لفظ الذاتي على كل ما يكون بين الثبوت للشيء
سواء كان جزء الحقيقة او لم يكن ومنهم من [illegible] وهو الذي يمتنع زواله عن الشيء كان بين الثبوت للشيء او لم يكن
[illegible] في ذلك [illegible] انه نزاع لفظي [illegible] لفظة الذاتي [illegible]
[illegible] اللغة [illegible] اللفظ [illegible] التفسير [illegible] عن الغلط الواقع بسبب
الاشتراك

الفصل الثالث

في اقسام تعريفات الحقائق والمعارف المكتسبة [illegible]
كاسبها [illegible] معلوم [illegible] المكتسب [illegible] العلم [illegible] المعرفة بالحقائق اما ان يكون بامور
داخلة في الحقائق او بامور خارجة عنها او [illegible] مركب من القسمين ولا مزيد على هذه الثلاثة

اما الاول

وهو تعريف الحقيقة بامور داخلة فيها فمن المعلوم ان ذلك انما يكون اذا كانت الحقيقة مركبة انما اذا كانت [illegible]
[illegible] فلا يكون [illegible] تعريفه بجزئه فثبت ان هذا القسم من التعريف لا يصلح الا للحقائق المركبة ثم ان
استعماله لتعريف الحقائق المركبة [illegible] فانه اما ان يذكر جملة اجزاء الحقيقة او بعضها فان ذكرت
[illegible]
[illegible]

اصل اول

[illegible] ان يكون ذلك [illegible] معرفة حقيقة الشيء [illegible] القسم [illegible]
[illegible] النزاع لفظي [illegible] يعتبر باتفاق

اما الثاني

[illegible] التعريفات تعريف الحقائق بالامور الخارجة عنها وقد خص قوم اسم الرسم الناقص بذلك وهذا النوع من
التعريف صالح للحقيقتين [illegible] كانت مركبة او غير مركبة [illegible] اعم من الاول [illegible] وشرط هذا القسم ان
[illegible] المعرفات [illegible] عن جملة افراد المعرف [illegible] وممتنع الحصول لغيره وان يكون اعرف
عند العقل [illegible] هذه الخصال كان صالحا لمعرفة

اما الثالث

من التعريفات تعريف
الحقيقة بمجموع امور بعضها داخلة وبعضها خارجة عنها وهذا القسم لا يصلح ايضا الا في الحقائق المركبة وهو ايضا
[illegible] فانه اما ان يكون العام ذاتيا والخاص عرضيا واما بالعكس والاول من هذين القسمين هو المسمى
بالرسم التام عند الجمهور فان قيل اليس ان من جملة التعريفات المثال وهو خارج عن [illegible] قلنا المثال مخالف
[illegible] من وجه ومشارك له من وجه [illegible] ولكن تلك المشابهة من لوازم تلك الحقيقة
فكان التعريف بالمثال داخلا في القسم الثاني فهذا ضبط انواع التعريفات ثم هنا اشكالات على
هذه الاقسام فان لقائل ان يقول ان تعريف الحقيقة بمجموع اجزائها غير معقول لان معرفة تلك الحقيقة اما ان
[illegible] كل واحد [illegible] الاجزاء واما ان يكون هو مجموع [illegible] والاول باطل اما اولا فلانا [illegible]
[illegible] الجزء الواحد من الحقيقة [illegible] تمام الحقيقة واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لوقع الاستغناء [illegible]
[illegible] والثاني ايضا باطل لان مجموع اجزاء الحقيقة اما ان يكون هو عين الحقيقة [illegible]
[illegible] خارجا عنها فان كان الاول لزم تعريف الشيء بنفسه وقد ابطلناه وان كان الثاني لزم ان يكون
مجموع اجزاء الشيء [illegible] وذلك محال وان كان الثالث كان مجموع اجزاء الحقيقة امرا منفصلا عن الحقيقة وهو
باطل بالبديهة [illegible] وبتقدير تسليمه كان ذلك التعريف تعريفا رسميا من القسم الثاني [illegible]
القسم الاول [illegible] لا يقال ان التعريف [illegible] العارضة لتلك الاجزاء [illegible] او بالعكس [illegible] الجزء الواحد
[illegible] الحقيقة المركبة وهي خارجة عن [illegible] معروضاتها وبالعكس فتعريف ذلك العارض بمعروضاته
وبالعكس يكون تعريفا بالامور الخارجية وهو غير القسم الذي نحن الان فيه [illegible] المنطقيين
[illegible] تعريف حقيقة الشيء [illegible] اما ان يكون [illegible]
[illegible] باطل لان الجنس وحده [illegible] بمجموع الجنس والفصل [illegible] تعريف الشيء
[illegible] محال [illegible] تعريف الحقيقة ببعض اجزائها ففيه ايضا اشكال لان تلك الحقيقة عبارة عن مجموع ذلك [illegible]

القسم [illegible]

الحدود شي الاجزاء وحد كل الجزء يستحيل ان يكون معرفا لا لنفسه لاعتراضكم بفساد هذا القسم واذا يكون معرفا لسائر
الاجزاء لكن كل واحد من اجزاء الماهية خارج عن ماهية سائر الاجزاء وان دخل في ماهية تلك الحقيقة فيكون كل واحد
من تلك الاجزاء معرفا لغيره فيكون تعريفا رسميا وذلك غير القسم الذي نحن الان فيه وسنورد الشبهة ايضا على ان حقيقة
الحقيقة يستحيل ان يكون معرفا للشيء من اجزائها واذا كان كذلك استحال كون معرفا لتلك الحقيقة بلوازمها ففيه
ايضا اشكال لانا اذا قلنا في حقيقة مخصوصة انها التي عرضها اللازم الفلاني فالامر الذي نطلب معرفته اما ان يكون
هو خصوصية تلك الحقيقة في نفسها او كونها ملزومة لذلك اللازم والاول باطل لان العلم بكونها ملزومة للازم
الفلاني لا يقتضي العلم بخصوصيتها فان الاشياء المختلفة في الحقيقة يجوز اشتراكها في لازم واحد ومع ذلك التجويز
لا يمكن القطع بحصول تلك الماهية المخصوصة عند حصول العلم بكونها مؤثرة في ذلك اللازم بل قد يكون اللازم
ثم قد يكون اللازم بحيث لا يوجد الا مع الملزوم واحد ولكن ذلك الاختصاص لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فلو توقف
على معرفة ذلك الاختصاص ولا يمكن ان يستفاد من ذلك اللازم لامتناع الدور والثاني ايضا باطل لان كونها
مؤثرة في ذلك اللازم هو الذي فرضناه معرفا فلو جعلناه نفس المطلوب لكان ذلك تعريفا للشيء بنفسه وانه
محال واعلم ان الخلاص عن هذه الشبهات ان ذا قلنا ان التعريفات الحقيقية والرسمية عن تفصيل
ما دل الاسم عليه على الاجمال ولكن يلزم عليه شيء اخر وهو انه لا يبقى فرق بين الحد والرسم لان الرسم انما وضع بازاء
ما يعقل فاذا وضع الواضع اسم العلم بازاء مركب من شيء في العاقلية ممزوج كيفية تعريف العلم بهذا القدر فقد فصل
ما دل عليه اسم العلم على الاجمال فلزم ان يكون ذلك حدا وهذا مما قد التزمه بعض المحققين ولكن فيه
ايضا غموض

الفصل الرابع

في احكام التعريفات وهي ثلاثة الاول ان جملة التعريفات
مشتركة في وجوب ان يكون مميزا للحقيقة المعرفة عن غيرها وتحصيل هذا القدر اسهل من تحصيل الحد
الحقيقي والناقص والرسم والمعرفة التامة لا تحصل الا بطريق واحد وانما وجب هذا لان العلم بامتياز
الشيء عن غيره متوقف على العلم بحقيقة كل واحد من الامرين المحكوم عليهما بالامتياز لان من لا يعرف الشيء
كيف يعرف ان الشيء الفلاني متميز عنه فاذن العلم بان الحقيقة الفلانية متميزة عن ما عداها من الحقائق
متوقف على العلم بما يلزم الدور لانه استفادة معرفة الحقيقة من التمييز الذي يتوقف معرفته على معرفتها
فانه لا بد وان يلزم الدور فظهر ان القائلين في التعريفات بذكر المميزات لم يسلكوا طريق المطلوب الثاني
اتفق المتكلمون على ان العالم بالحد يجب ان يكون عالما بالمحدود والجاهل به يجب ان يكون جاهلا بالمحدود
وهذا صحيح اذا اريد بالحد ما عنيناه بالحد الحقيقي واما اذا اريد به الحد الناقص فلا وهو مبني على الفرق بين

او الرسم

الحد او الرسم فثبت ان الحد لا يمكن منعه وان المنع انما يتوجه نحو الخبر والدليل لا نقول ان الحد ليس فيه خبر بل
الحد كانه اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وحاصله يرجع الى تعيين حقيقة متصورة تصورا اجماليا من غير
ان يحكم على تلك الحقيقة المتصورة بالنفي او الاثبات ومعلوم ان المتنازع فيه في تلك الحقيقة المتصورة من حيث انها متصورة
غير ممكنة نعم يحصل النزاع في اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة ولكنه اما لغوي او اصطلاحي او عرفي واما ثانيا فلان النزاع
ما وقع في نفس المعرفة الشاملة حتى يرد الحكم نحو ان اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة فلو قيل الاثبات
والابطال عند النقض والنقض في التصديق لا في التصور فان قيل اليس ان الحاد يدعي ان حد الانسان مثلا انه الحيوان
الناطق وذلك منه دعوى فلم لا يجوز ان يطلب الدليل المصحح لدعواه قلنا قوله في الانسان انه حيوان ناطق يمكن
ان يذكره على وجه يكون حدا وحينئذ لا يمكن ان يمنع ويمكن ان يذكره على وجه يكون دعوى وحينئذ يمكن منعه اما الاول
فهو ان يكون مراد القائل بقوله الانسان حيوان ناطق الاشارة الى هذه الماهية المتصورة من غير حكم عليها البتة
لا بالنفي ولا بالاثبات وعند هذا لا يمكن ان يمنع ويطالب بالدليل واما الثاني فهو ان يكون مراده ان ذات الانسان
محكوم عليها بالحيوانية والناطقية وحينئذ يتوجه المنع والمطالبة عليه ولا يكون ذلك حدا بل دعوى فان قيل فعلى
ما ذكرتموه وجب ان لا يتوجه النقض والمعارضة على الحد وقد اتفق النظار على توجيههما قلنا الجواب عنه ان الحد
بالمعنى لم ينضم اليه شيء من الدعاوي فانه لا يتوجه عليه النقض فاذا قيل في حد العلم بانه الذي يصح من المتصف به احكام
الفعل فاذا قيل هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمحالات فان ذلك علم مع انه لا يفيد صحة الاحكام فهذا
النقض انما توجه لاجل تسليمه وجود العلم المتعلق بالمحالات فلما سلم ذلك واعترف به لاجرم توجه النقض عليه
ولو قدرنا عدم تسليم هذه الدعوى لم يمكن توجيه النقض على ذلك الحد وحده وكذا المعارضة لا يمكن القدح
بها في الحد الا عند تسليم دعوى وهو ان الحقائق غير متمايزة في ذواتها فان من عارض هذا الحد بانه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس فليس بين ماهيتي الحقيقتين لا تنافي حقيقة اعتقاد يقتضي سكون النفس من حيث انها هي الحقيقة
لو اذا لم يكن بين الحقائق منافاة لم يتحقق المعارضة في الحدود

الفصل الخامس

في بعض المعارف الغنية عن الاكتساب الحقائق التي تكون حقيقتها حاصلة عند الانسان من غير طلب منه
لها وهي اما محسوسة او غير محسوسة اما المحسوسات فلا يمكن تعريفها لان تعريفها لو امكن لكان بما يكون
اظهر منها وليس اظهر عند العقل امور اعرف من المحسوسات ولنذكر منها حتى يعرفها بها فظهر
من انسان سعى من حاله فيرى هذه المحسوسات ولنذكر منها مثالين المثال الاول ماهية الحركة
التي من شأنها ان تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات والبرودة هي التي من شأنها ضد ذلك وهذا باطل

لانه لو كان المراد من حكمكم بان هذه الكيفية المحسوسة التي يتميز بها الحرارة معرفة لبعض آثارها فذلك دعوى تحتاج
الى برهان والدعوى غير الحد وان كان الغرض منه بيان تعريف المسمى بلفظ الحرارة فذلك تعريف لا يحتاج فيه الى
[illegible] عند اطلاق [illegible] نعم لفظة الحرارة للامور التي ذكروها وان كان الغرض تعريف بعض الكيفيات المخصوصة
التي [illegible] معلوم [illegible] الكيفية تعرف عند الكل من بعض الامور التي ذكروها لان العوام كلهم يميزون
بين الحرارة من حيث هي حرارة وغيرها والتمييز بين الشيء وغيره [illegible] الابعد معرفة الشيء فاذا العوام يعرفون حقيقة الحرارة
وان لم يخطر ببالهم كونها جامعة للمتشابهات ومفرقة للمختلفات واما الخواص فانهم لا يعرفون كون الحرارة كذلك الا بحجة
ان ثبتت [illegible] للمعلم باستناد هذا الاجتماع والافتراق الى البرودة والحرارة لا يحصل الا بعد العلم بعدم استنادهما الى
فاعل مختار يوجد هذه الآثار عقيب ملاقاة الحار والبارد وذلك لا يثبت الا بالقدح في الفاعل المختار وحدوث العالم
وكل عاقل يعلم بالضرورة ان علمه بالحرارة والبرودة لا يتوقف على القطع بقدم العالم ونفي الفاعل المختار

المثال الثاني

ذكروا في حد الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطا بعنف وهذا ايضا
من الطراز الاول لان الصوت لا نعني به الا هذه الكيفية المسموعة وانها اعلى من تعريفها بشيء اعرف منه والذي ذكروه فهو
اشارة الى سبب حدوثه ولا يمكن تصحيح ذلك الا بعد ابطال [illegible] ذكرنا على المقدمة المذكورة وكذلك
يمكن تعريف الصوت [illegible] وهكذا القول فيما يذكرونه من تعريفها مثل ان السواد لون قابض للبصر
والبياض لون مفرق للبصر فان كل هذه التعريفات اخفى بكثير من المعرفات واقول قولا كليا ان احدا لا يتشكك
ان العاقل يميز الحار عن البارد والرطب عن اليابس والخشن عن الاملس والاسود عن الابيض
علما [illegible] قبل الاكتساب اصلا فانه حاصل للعوام بل للاطفال والمجانين بل البهائم فاذا علمت من هذه الامور
العلوم بالضرورة لان العلم [illegible] العلم بحقيقة كل واحد من الامرين المتميزين والسابق على غير المكتسب
اولى ان لا يكون مكتسبا فاذن العلم بحقائق هذه المحسوسات حاصل وغني عن الاكتساب ومتى كان
كذلك لم يكن بها حاجة الى الاكتساب والعجب من الفلاسفة حيث اتفقوا على استغناء القضايا المحسوسة عن البرهان
ثم حاولوا تعريف الحقائق المحسوسة [illegible] مستغنيا عن الكسب دون الثاني فهذا
تمام القول في المحسوسات واما الامور التي لا تكون محسوسة [illegible] فالاشتغال بتعريفها
يكون خطأ وضلالا ولهذا قالت الاوائل الحضرة العظيمة الواقعة بين الناس في تحديد العلم وذلك لمحال [illegible] تحديد
ما لا يمكن تحديده وليس [illegible] تحديده لخفاء حقيقته بل لبلوغ حقيقته في الوضوح الى حيث لا يمكن تعريفها [illegible]
الاول ان كل ما عدا العلم فانه انما ينكشف حقيقته بواسطة العلم فما يكون كاشفا لما عداه كيف يكون حقيقته

اصل اول

ليدل على ثبوتها غير متناهية فلو جاز اثبات ما هذا شانه [illegible] في المطلوب [illegible]
اثبات امور لا نهاية لها وذلك محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة وهي عزيزة [illegible] ضعيفة جدا [illegible] ان حكمكم في المطلق
المعين انه لا دليل عليه اما ان تقولوه انكم لم تعرفوا دليل ثبوته او تقطعوا به ليس في نفس الامر دليل على [illegible]
فان عنيتم به الاول كان حاصل كلامكم ان الشيء الفلاني لم تعرفوا على ثبوته دليلا فوجب نفيه وعلى هذا التقدير
يكون [illegible] المقدمة الاولى حقة لكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد لانه لو كان [illegible] ذلك الشيء [illegible] ان يكون العوام
كلهم جازمين بنفي الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها فيلزم كون المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالمين
[illegible] لكنهم غير عالمين بادلة ثبوت هذه [illegible] بل يلزم ان يكون الانسان كلما كان اقل معرفة بالدلائل ان يكون
كلما اكثر علما وفساد ذلك اظهر من ان يحتاج الى الاطناب وان عنيتم به الثاني كان حاصل كلامكم ان الشيء الفلاني
ليس على ثبوته دليل في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه وذلك المقدمة الاولى لا [illegible] ادلة المثبت
لانه من الجائز ان يكون على ثبوت ذلك الشيء دليل وان لم [illegible] المثبت [illegible] فبالجملة لا يتم من ابطال
الوجوه التي تمسك بها المثبت في اثبات ذلك الشيء ان لا يكون على اثبات ذلك الشيء دليل [illegible] للمثبت [illegible] ان سلمنا انه لا دليل
عليه في الحال ولكن من الجائز ان يوجد بعد ذلك ما يدل عليه وهو اخبار الشرع عنه ومعلوم ان خبر الشارع عن ثبوت
الشيء يفيد العلم به اذا لم يتوقف العلم بكون الشارع صادقا على العلم به فما دام يبقى احتمال ان يخبر الشارع عن ثبوته استحال
الجزم بعدمه ولولا صحة هذا الطريق لما انقطع بعدم وقوع جملة المحالات التي لا طريق الى العلم بوقوعها الا
الاخبار الشرعية نحو مقادير السموات والكواكب واحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب وحضور
الملائكة والجن عندنا ثم ان سلمنا انه لا دليل على ثبوته في الحال ولا في الاستقبال فلم قلتم ان كل ما كان كذلك وجب نفيه
قوله لانه لو لم يلزم منه تجويز القدح في العلوم الضرورية قلنا العلم بعدم الجبل بحضرتي وبعدم الرؤس الكثيرة للشخص الواحد
اما ان يكون موقوفا عليه ام لا [illegible] حصول العلم بانه لا جبل بحضرتنا الا بعد العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه ويلزم من ذلك
[illegible] انه اذا كان العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا [illegible]
[illegible] قوله ان ما لا دليل عليه وجب نفيه [illegible] انه اذا كان العلم بعدم الجبل بحضرتي
موقوفا على العلم [illegible] القدح فيه [illegible] الجبل بحضرتي [illegible]
[illegible] اذا كان العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه [illegible] يكون العلم بعدم الجبل
بحضرتي علما نظريا مستفادا من دليل ولا يلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري واما ان لم يكن العلم بعدم الجبل
بحضرتي موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه لم يلزم من عدم العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه زوال [illegible]

ان الدليل يحيز به لان ما لا يتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم عدمه من عدم ذلك الغير واما قوله يلزم منه القدح
في العلوم النظرية لاحتمال ان يكون هناك غلط غير معلوم قلنا قد بينا ان الدليل انما يفيد العلم اذا كانت مقدماته يقينية
ابتدا ويكون بديهية اللزوم عن البديهيين ثبت اقلا على هذا الحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات
لا عدم العلم بفسادها فاين احدهما من الاخر واما قوله لم يدل دليل على ثبوت ما لا نهاية له فلو خاف اثبات ما لا
نهاية له لزم اثبات ما لا نهاية له قلنا قام دليل قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية له لم يلزم من الجزم بعدم
ما قام الدليل على امتناع حصوله الجزم بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله لم يمكنا القطع بعدم حصوله
فالحاصل انهم قاسوا عدم حصول الشيء على عدم ما لا نهاية له ولكن نعتقد من هذا القياس اما باظهار الفرق
او بمنع الحكم في الاصل ثم ان سلمنا ان ما ذكره يقتضي ان ما لا دليل عليه يجب نفيه ولكن ان جاز ان يستدل بعدم
دليل النفي على الثبوت فلم حصل الجزم بالاثبات والنفي معا وهو محال لا لعل الفرق بينهما من وجوه اربعة
احدها وهو ان دليل النفي اما ان يعني به عدم دليل الثبوت او يعني به وجود دليل النفي فان عني به الاول
كان عدم دليل النفي عبارة عن عدم عدم دليل الثبوت وهو نفس دليل الثبوت فيكون حاصله الحكم بالاثبات
لوجود دليل الثبوت وذلك لا نزاع فيه وان عني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود شيء حصول ذلك
الشيء لاحتمال الحصول عدمه بالطريق الاول وهو عدم المثبت وثانيها ان دليل [illegible] كل شيء على حسب ما يليق
بالشيء ودليل الثبوت يجب ان يكون ثبوتيا ودليل النفي يجب ان يكون عدميا فانها اذا لم يجد عليه ما يقدح في ثبوته
فيقطع بكونه ثبوتيا ورابعها اما لو نفينا ما لم يوجد دليل عدمه لزمنا اثبات ما لا نهاية له وذلك ممتنع فظهر
الفرق ثم انا نقول اما الاول فهو معارض بمثله لان من قال في النفي المعين انه لا دليل على ثبوته فنقول له ان دليل
الثبوت قد يراد به عدم دليل العدم وقد يراد به ما يقتضي نفس الثبوت فان عنيت الاول كان معنى
قولك لم يوجد الثبوت انه عدم عدم دليل العدم وذلك هو نفس وجود دليل العدم فيكون حاصله الحكم بالنفي
لوجود ما يقتضي ذلك النفي وذلك غير هذه الطريقة وان عنيت الثاني لم يلزم من عدم ما يقتضي الثبوت ان لا يكون
الثبوت حاصلا لاحتمال ان يحصل بواسطة الطريق الثاني وهو عدم دليل العدم واما قوله دليل كل شيء على حسب الثاني
ما يليق به قلنا هذا كلام اقناعي ثم انه باطل لانا قد اتفقنا على انه يجوز الاستدلال بوجود شيء على عدم شيء آخر فاذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ايضا الاستدلال بعدم شيء على ثبوت شيء بل ذلك هو الحق فانه يلزم من ارتفاع احد النقيضين القطع بحصول
النقيض الآخر قوله اذا لم يجد الانسان ما يدل على ثبوته قطع انه ليس [illegible] قلنا لا نسلم انا نقطع بذلك لقيام الدلالة الثالث
القاطعة على انه لا [illegible] ولو قيل ذلك لما قطعنا به فعله لو نفينا ما لم يوجد دليل ثبوته لزمنا نفي ما لا [illegible]

[illegible] بما نعرف وجود انفسنا بالبديهة ومن علم شيئا بالبديهة امكنه ان يعلم بالبديهة كونه عالما بذلك الشيء
والعلم بكونه عالما بالشيء مسبوق بالعلم بحقيقة العلم فاذن العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي اولى ان يكون
[illegible] بحقيقة العلم بديهيا الثاني ان بعض التصورات حاصلة لنا كتصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع
والوجود والكثرة [illegible] وتعويل المحققين في شرح كتبهم وعقول [illegible] الخفية وقع الامتناع تعريف
هذه الامور [illegible] عن التعريف والدليل عليه انا نعلم بالبديهة ان الشيء [illegible] يستحيل خلوه عن العدم
والوجود [illegible] على التعيين وحصول العلم [illegible] مسبوق بتصور
الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان [illegible] بتصور المفردات [illegible] الحكم بعضها على البعض
فاذن هذه التصورات بديهية وان العلم البديهي بان الوجود والعدم لا يجتمعان مسبوق بكون الوجود مغاير
للعدم والمغايرة عبارة عن [illegible] وظهر ان تعريف هذه الامور ليس لخفائها بل لوضوحها ويجب ان يكون [illegible]
[illegible] يكون غنيا عن الاكتساب [illegible]
[illegible] ان كل تصور [illegible] العلوم
[illegible] المعارف فلنشرع [illegible]
عن اعطاء ما يليق بهذا الكتاب من قوانين [illegible]

الفصل السادس

في اقسام الدليل اعلم ان كل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كان
دليلا [illegible] او لا يمتنع والقسم الاول هو الدليل العقلي [illegible]
[illegible] وصفة والمطلوب هو حصول تلك الصفة لذلك الموصوف واذا كان كذلك الحصول
[illegible] بواسطة [illegible] معلومة [illegible]
[illegible] الموصوف والصفة
[illegible] المقدمات
[illegible] المطلوب [illegible] العلم [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible]
الحاصل ان [illegible] حال تلك المقدمات
[illegible] واما [illegible] فلا بد [illegible] ذلك
[illegible] فلا بد وان يكون معلومة الصحة بالبديهة او لازمة
والثاني [illegible] النظر [illegible] في المقدمات [illegible] النظر [illegible] كيفية
[illegible] واحدة او بوسائط كثيرة [illegible] الثبوت [illegible]
[illegible] الاول ان يكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف معلومة الثبوت [illegible]
[illegible] الثبوت لكل الموصوف او لبعضه وهذه اقسام [illegible]
[illegible] عن كل [illegible] الغير
ان [illegible] او المنفي عن كل [illegible] ان يكون ثابتا [illegible]

او يستحيل ... بعد هذا التفسير للنسبة المحمولة للصفة الى الموصوف معلومة بواسطة المعلومات التي ذكرناها
الثاني اذا كانا متنافيين وجب اتصاف احدهما بامر يمتنع اتصاف الاخر به علمنا كون احدهما مسلوبا على الاخر اذ لو لم يكن
كذلك لكان الامر الحاصل لاحدهما حاصلا للاخر مثاله كل جسم مولف ولا شيء من القديم بمولف فلا شيء من الجسم بقديم الثالث
اذا ... حصل منها اتفاقي في حكم الشيء وبسبب ذلك استخرج ... الجزء من الجسم ... الا
يكون وجودها خارجا عن ذلك الموضع ... الاتفاق ... الكلي يكون محمولا ... الجزوي ... حاصل على ...
تحصيل النتيجة ... كل سواد عرض وكل سواد لون ... الرابع طريقة التلازم فانه اذا كان شيئان يكون احدهما لازما
للاخر امكن الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ولا يبطل اللزوم
لكن لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم وبوجود اللازم على وجود الملزوم لاحتمال كون اللازم
اعم من الملزوم **الخامس** التقسيم بين النفي والاثبات فانه يلزم من اثبات احدهما كان نفي الاخر ومن نفي احدهما
كان اثبات الاخر فهذه المناهج الخمسة براهين يقينية وعليها شكوك في المسائل التي سياتي بعد ذلك واما
السمعيات فهي قول النبي عليه السلام او ما يستند اليه ثم ان للمتكلمين طرقا سوى ما ذكرناه وهي عند ... للنفس ...
فلنذكرها ثم لنبين وجه ضعفها

الفصل الرابع

في تزييف الطرق الضعيفة فالاول انهم
متى حاولوا نفي شيء عن علوم الثبوت والضرورة قالوا انه لا دليل عليه فذلك انما ... بنقل ادلة المثبتين ذلك
الشيء ثم ببيان فسادها وضعفها وقد يقولون الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يكتفون بانتفائها بعدم وجدانهم لها
والاول اولى لانه اذا كان لا بد آخر الامر من التعويل على عدم الوجدان فلان يتمسك به ابتداء حتى يسقط عنا
مونة بيان حصر وجوه الادلة اولى والحاصل ان كل ما لا دليل عليه وجب نفيه منهم يستدعون ... الاول انه
لو جوزنا ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية وما ادى اليه كان باطلا بيان اداء الامر الى القدح
في العلوم الضرورية انا لو جوزنا اثبات ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز ان يكون بحضرتنا ... واصوات هائلة ونحن
لا نراها ... لان الله تعالى خلق في عيوننا مانعا عن ادراكها ولعل لكل واحد منا ... انه قام ... تمنع ...
ما علم الواحد منها وان لم يقم دليل على اثبات المانع وبيان ادائه الى القدح في العلوم النظرية انه اذا استدل المستدل بالشرع
على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه ... مع هذا
التجويز لا يمكن حصول اليقين ... هذا التجويز ... بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في ...
كل دليل الى دليل آخر لا الى نهاية وذلك محال فان لم ينقطع ... على ثبوته لم يمكنا الجزم بصحة
الدليل فثبت ان تجويز ما لم يقم الدلالة على ثبوته يوجب القدح في الضروريات والنظريات الثاني ان الشيء القديم ...

يحتاج الى اقامة الدلالة على نفي كل واحد من المعارضات التي لا نهاية لها غير معارض لذلك الظاهر فثبت انه لا يمكن
حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي وثبت ان الدليل النقلي يتوقف افادته اليقين على
ذلك فثبت ان الدليل النقلي يتوقف افادته اليقين على مقدمة غير يقينية ومع عدم دليل عقلي يوجب
تاويل ذلك النقل وكل ما يتوقف صحته على ما لا يكون يقينيا لم يكن هو ايضا يقينيا فثبت ان ذلك الدليل النقلي في هذا
القسم لا يكون مفيدا لليقين وهذا بخلاف الادلة العقلية فانها مركبة ... مركبة من مقدمات
لا يكفي منها ان نعلم صدقها بل لا بد وان نعلم بالبديهة صحتها او نعلم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة
ومتى كان كذلك استحال ان يوجد ما يعارضه لاستحالة التعارض في العلوم البديهية فان قيل ان الله تعالى
لما اسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشيء فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه تعالى
ان يخطر ببال المكلف ذلك الدليل والا كان ذلك تلبيسا من الله تعالى وانه غير جائز قلنا هذا مبني على قاعدة الحسن
والقبح وانه يجب على الله تعالى شيء ونحن لا نقول به ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يجب على الله تعالى ... العقول
بيانه ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يجب على الله تعالى ان يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي بيانه ان الله تعالى
انما يكون ملبسا على المكلف لو اسمعه كلاما يمتنع عقلا ان يراد به الا ما اشعر به ظاهره وليس الامر كذلك
لامكان ان يكون مراد الله من ذلك الكلام ما اشعر به ظاهره فعلى هذا اذا اسمع الله المكلف ذلك الدليل العقلي المعارض
للدليل النقلي لا يكون ملبسا فخرج مما ذكرنا ان الادلة النقلية لا يجوز التمسك بها في المسائل العقلية ولعله يمكن
ان يجاب عن هذا السؤال بانه يجاب عن تجويز ظهور المعجزات على الكذابين نعم يجوز التمسك بها في المسائل
النقلية تارة لافادة اليقين كما في علم الاجماع وخبر الواحد وتارة لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية والله الموفق
ولنختم هذا الفصل بهذا الاصل بذكر مقدمتين مشهورتين فيما بين المتكلمين يفرعون عليهما كثيرا من المسائل العظيمة

المقدمة الاولى

وهي ان الاراد والنفي عدد ... اما اثبات عدد عن ... قالوا انه ليس
عدد اولى من عدد ... اما اثبات اعداد لا نهاية لها او نفي العدد اصلا ونحن نذكر بعض المسائل التي يستعملون
هذه المقدمة في ادلتها اما في جانب نفي العدد فمنها انهم احتجوا على وحدانية الله تعالى بان قالوا الاله
الواحد كاف في ايجاد الخلق فاما اثبات الاله الثاني فليس ... والا اثبات الثالث او الرابع واذا لم يكن عدد
اولى لزم اثبات الهة غير متناهية وذلك محال فاذن القول بالعدد يفضي الى المحال فيكون محالا ومنها انهم
احتجوا على ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد بان قالوا لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك
اولى من تعلقه بثلاثة معلومات او اربعة فيلزم تعلقه بالمعلومات التي لا نهاية لها وذلك محال ومنها انهم احتجوا

على ان القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الحيز الواحد لا تتعلق الا بمقدور واحد بانها لو تعلقت
بمقدورين لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات وذلك محال واما في جانب
الاثبات فقد قالوا انه لما استحال عالم باكثر من معلوم واحد وعلمه بالمعلومات امر واجب فلم يكن ان يختص
كونه عالما ببعض المعلومات اولى من ان يختص بالبعض الآخر فاما ان لا يكون عالما باكثر من معلوم واحد وهو
محال او يكون عالما بكل ما صح ان يعلم وهو المطلوب ومنها اثباتهم كونه تعالى قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات
بهذا الطريق ان قولنا ليس عدد اولى من بعض واما ان نعني به انه لا يمكن ان يختص احد العددين في نفسه بما لاجله
يكون اولى من عدد آخر واما ان يريد به انه ليس عند العاقل دليل يعلم تخصيص بعض الاعداد اولى من بعض واما
ان نعني به انه لا يمكن ان يختص احد العددين [illegible] الاول حق لا نزاع فيه ولكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح علم الترجيح
اللهم الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه والكلام عليه قد سبق وان اراد به انه لا يمكن ان يكون احد العددين
ممتازا عن الآخر بما لاجله يكون وجوده اولى من وجود الآخر فهذا دعوى لا بد من تصحيحها بالدليل فلم لا يجوز ان يكون
وجود الثاني حاصلا مع انه يكون وجود الثالث محالا فان قيل لا نعرف ما لاجله لم يمتنع وجود الثاني وامتنع
وجود الثالث لا يقال الثالث مثل الثاني وحكم المثلين التساوي في كل الاحكام اللازمة فلو صح حصول احدهما
صح حصول الثاني لانا نقول ان كان ما قلتموه حقا فيلزم من وجوب الاول وجوب الثاني لكون الثاني مثل
الاول فان لم يلزم ذلك لم لا يلزم ما ذكرتموه وتحقيقه وهو انه اذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد
على التعيين جاز ايضا وجود علم خاصيته التعلق بمعلومين معينين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك لو كان وهو
ان العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض لا بد وان يكون نفسه متعلقا بهما والا لكان المتعلق [illegible] مجرد
المضاد وليس كلامنا فيها بل في مضادة السواد للبياض نفرض علينا متعلقا بمعلومين مع انه لم يجب
ان يتعلق بجميع المعلومات واما ثانيا فذلك باطل فقولهم انه يلزم من وجوب عدد معين وجوب اعداد لا نهاية
لها وايضا العالم يصح تقدم احداثه على الوقت وهلم جرا مع انه لا يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث
باوقات لا نهاية لها انه لا يلزم من صحة وجود ما يكون ازيد من الواحد صحة وجود ما لا نهاية له هذا اذا
تمسكوا به في جانب الثبوت فاما اذا تمسكوا به في جانب الانتفاء فيحضر سوال آخر وهو ان وجود ما لا نهاية له اما ان
يكون محالا او لا يكون فان كان محالا وكان اثبات اعداد متناهية لم يتم الدليل
على امتناعه فلا يلزم من تجويز ما لم يقم الدليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه وان لم يكن محالا
لم يكن اللازم من تجويز عدد مخصوص امرا محالا فحينئذ لا يستقيم الحجة ونعلم ان الكل لانهم لو قدروا

المقدمة الثانية

المسألة الاولى

يخفى بيان انه يلزم من اثبات امور اكثر من الواحد اثبات امور لا نهاية لها اندفع عنهم هذا السوال
وهي قريبة من الاولى استدلالهم بتساوي الشيئين من بعض الوجوه على تساويهما مطلقا ولنذكر لذلك ستة
قول المعتزلة لو قدرنا قيام صفات قديمة بذات الله لكانت الصفات مساوية للذات في القدم وكل شيئين متساويين
في القدم يجب تساويهما من جميع الوجوه ان تكون الذات مثلا للصفات وان يكون كل واحد منهما مثلا للآخر وحينئذ
لا يكون قيام الصفة بالذات اولى من العكس الثاني قولهم لو كان الله تعالى عالما بالعلم لكان ذلك العلم متعلقا بما تعلق علم الواحد
منا وحينئذ يكونان متساويين في كون كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيلزم حينئذ تساويهما مطلقا ثم يلزم من حدوث
علمنا حدوث علمه الثالث قول كثير من المتكلمين في ابطال قول الفلاسفة في ان العالم قديم وله علة قديمة ان العلة والمعلول
اذا كانا قديمين لم يكن احدهما بان يكون علة للآخر فيكون دورا وهو محال او لا يكون واحد منهما علة للآخر وهذا ابطال
ما قالوه الرابع استدلال اكثر من المتكلمين على ان الله تعالى ليس بجسم بان قالوا لو قدرنا الهين قديمين غير جسمين لم يتميز
احدهما عن الآخر بالمكان ولا بالزمان ولا بالوجوب والامكان واذا كانا متماثلين في نفي الزمان والمكان
والامكان لزم تساويهما من كل الوجوه حتى يكون نفس كل واحد منهما حاصلا للآخر وحينئذ يكون كل واحد منهما نفس
الآخر الخامس استدلال المتكلمين على نفي النفس الناطقة التي يقول بها الفلاسفة بان النفس اذا لم يكن متحيزة
ولا قائمة بالمتحيز حتى جعلوها محل العلوم الكلية كانت مساوية للعلم القائم بها في عدم الاختصاص بالحيز
والمكان واذا كانا كذلك كانا متساويين فلم يكن حلول العلم في النفس اولى من العكس وهو محال السادس المعتزلة
على نفي الصفات بان الباري تعالى اذا لم يكن حاصلا في الحيز والمكان كانت ذاته مساوية لصفاته في هذا المعنى فحينئذ
لا يكون قيام الصفة بالذات اولى من العكس السابع استدلال المتكلمين على نفي الهيولى بان قالوا اذا لم يكن الهيولى
متحيزة لم يكن كونها محلا للصورة اولى من كون الصورة محلا لها والتقرير ما ذكرناه واعلم ان هذه المقدمة عندي ضعيفة جدا
لان المتمسك بها اما ان يدعي ان المشتركين في امر واحد يجب ان يكونا متشاركين في كل الوجوه او لا يدعي ذلك
فان ادعى ذلك ظهر كذبه فان الانواع المندرجة تحت الجنس الواحد لا يلزم من اشتراكها في الحقيقة الجنسية تماثلها مطلقا
بل الاشياء المختلفة تكون متشاركة في كون كل واحد منها مخالفا للآخر فلو لزم من الاشتراك في بعض الوجوه التماثل
لزم من كون المختلفين متماثلين وهو ظاهر الفساد واما ان سلموا انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض الوجوه
تماثلهما فعند ذلك تنتقض هذه الادلة باسرها فانه لا يلزم من كون الصفة مساوية للذات في القدم فان صريح العقل لا يستبعد
ان يستقل وجود شيئين هو الاول الكل والحق بذاتها ثم ان حقيقة احدهما تكون مخالفة لحقيقة الآخر وكذلك ليس يستبعد
ان يكون العالم وعلته مع تساويهما في القدم يختلفان في الحقيقة وحينئذ يكون الحقيقة المخصوصة لاحدهما تقتضي كونه

كذلك

كونه محتاجا الى الاجزاء والجملة التي لا آخر بينهما مستغنية عن الاجزاء وليس يستبعد ان يكون الامر كما اذا جمع تساويا في
نفي المكان لهم والزمان والامكان تعالى الله بالحقيقة والماهية وكيف لا نقول ذلك والعرضان اللذان يحلان
محلا واحدا اشتركا في اتحاد المحل والزمان والامكان ولا يلزم من ذلك تساويهما فاذا لم يلزم من الاشتراك في
ثبوت هذه الصفات التماثل فلان لا يلزم من الاشتراك في نفيها التماثل كان اولى لان كل جنسين [illegible] وان
يكونا مشتركين في سلب ما عداهما عنهما وكذلك ليس يستبعد ان يكون ذات الله تعالى وصفته وان كانا متساويين في
في سلب الحيز والجهة الا ان احدهما يكون مخالفا في حقيقته للاخرى فلاجل ذلك يكون لعينهما اولى بالموصوفية من الاخرى
وكذلك القول في امثال هذه الامثلة فقد ذكرنا في هذا الاصل من القوانين ما قالوا [illegible] لقدرت على نقض الحدود
والادلة المذكورة في الكتب الكلامية وتمييز الصحيح منها من الفاسد ولنقتصر على هذا القدر ولنشرع في المطالب
المقصودة وبالله التوفيق

الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل

المسئلة الاولى

في الرد على السوفسطائية انهم ثلث فرق واشهرهم طريقة اللاادرية التي تقول انا لا نعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن
متوقفون في كل الاقسام ومحصول ما تمسكون به من الشبه اربع الشبهة الاولى قالوا انا تاملنا المذاهب فوجدنا في كل
واحد منها امورا يدعي اربابها فيها الضرورة مع ان خصومهم يكذبونهم في تلك القضايا فضلا عن الاجماع على ان العلم
بها ضروري وذلك يقتضي القدح في الضروريات وانما قلنا انا وجدنا في كل واحد من المذاهب امورا يدعي
اربابها فيها الضرورة مع ان خصومهم يكذبونهم فيها لان فيها اربع عشر مسئلة منها ان المعتزلة ادعوا الضرورة في العلم
بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وايلام البريء عن الجرائم من غير عوض والاشعرية والفلاسفة
اتفقوا على ان هذه قضايا غير اولية بل هي مشهورة وصحيحة في بعض الصور دون البعض ومنها ان بعض المعتزلة
ادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لافعاله مختارا بين الفعل والترك والاشعرية والفلاسفة كذبوا هذه القضية
وقابلوا دعواهم للضرورة بدعوى ضرورة اخرى وهو ان فاعلية العبد للحركة عند ورود الحركة ليس باولى من جانب
فلا بد من استنادها الى المرجح وهو الله تعالى [illegible] وزعموا ان استناد الجائز الى الواجب ضروري
ومتى ثبت استناد هذه الفاعلية الى الله تعالى لم يبق التمكن والاختيار ومنها ان المعتزلة والفلاسفة
ادعوا العلم الضروري باستحالة رؤية الاعمى في ظلمة الليل بقة بالاندلس وهو بالصين مع ان البصير لا يرى في
ضياء النهار الجبال العظيمة الحاضرة عنده وادعوا ايضا العلم الضروري باستحالة رؤية ما لا يكون مقابلا او لا
في حكم المقابل وان الاشعرية جوزوا ذلك وكذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن ان يعلم ذلك الامتناع بالضرورة
ومنها ان جمهور العوام مضطرون الى العلم ببقاء الالوان وساير الاعراض التي يستمر وجودها على طريقة واحدة مع

ان الاشعرية وكثيرا من المعتزلة ذهبوا الى امتناع بقائها ومنها ان الجمهور ادعوا الضرورة في بقاء الاجسام والنظام
انكر ذلك ومنها ان المجسمة ادعوا العلم الضروري بان ما لا يكون مختصا بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس
بموجود وجمهور الموحدين يكذبون هذه القضية فضلا عن ان يدعي العلم بصحتها ومنها ان مثبتي الخلا ادعوا العلم
الضروري بان كل جسم منتهي اما الى ملا او الى خلا ونفاة الخلا يكذبون هذه القضية ومنها ان القائلين بقدم الزمان
يدعون العلم الضروري بان كل حادث فلا بد وان يتقدم وجوده اليوم الى زمان سابق وجمهور القائلين بالحدوث
يكذبونهم في ذلك ومنها ان جماعة من الفلاسفة يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء والمسلمون يكذبونهم
في ذلك ومنها ان الفلاسفة يدعون العلم الضروري بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمسلمون يكذبون
هذه القضية في حق القادر فانهم يقولون القادر [illegible] يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح ومنها
ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه ثم ان الفلاسفة
اتفقوا على ان المدرك للالم واللذة والجوع والعطش ليس هو بدن الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية هي من
توابع النفس الناطقة الانسانية التي هي المعنى من هذه البنية المخصوصة والفلاسفة باجمعهم ادعوا الضرورة
بان الانسان هو المعنى [illegible] وجعلوا حقيقة الانسان شيئا غير متحيز ولا قائم به ومنها ان الفلاسفة ادعوا العلم
الضروري باستحالة اعادة المعدوم وجمهور المتكلمين جوزوا ذلك ومنها ان الاشعرية ادعوا العلم الضروري
باستحالة كون الجنين في اعلام المعدوم والمعتزلة جوزوا ذلك في المتولدات فثبت بهذه المسائل ان ارباب المذاهب
يدعون العلم الضروري بصحة بعض القضايا مع ان خصومهم يكذبونهم فيها وانما قلنا ان ذلك يقدح في البديهيات
لان هذه القضايا التي ادعي فيها ان صحتها معلومة بالضرورة اما ان تكون في انفسها ضرورية الصحة او لا تكون فان كانت
ضرورية فالمعتقد فيها انها ليست ضرورية فقد اشتبه عليه الضروري بغير الضروري فعلى هذا التقدير ان الضروري
يشتبه بغيره واذا كان كذلك لم يكن جزم الذهن بمقتضى الكون المجزوم به ضروريا وبالعكس فلا بد من تمييز الباطل
منهما من الحق بالدليل ولكن الدليل انما تركب من المقدمات الضرورية فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا
ان ليس الطريق الى تمييز الضروريات عن غيرها الاستدلال ولا مطلق جزم العقل بذلك بل ان يفرض الانسان نفسه خالية عن
جميع الجبلات الطبيعية والعلمية من العقايد والاديان والرقة الجنسية والالف والعادة وكل ما يجزم العقل به حينئذ
فهو ضروري والا فلا ثم نقول هذا باطل من وجوه ثلاثة احدها ان الجبلات الاعتيادية ملكات مستقرة في النفس
وهي لا تزول لحدوثها ولا تزول الا اذا تقدر زوالها وهي مانعة من الجزم فمقتضى حكم العقل حينئذ هو الوقوف
بنحو من احكام العقل [illegible] انها ممكنة الزوال بمحاولتنا ان [illegible] انها لن يبقى في النفس هيئة [illegible]

بناء على التفصيل في هذه الحالة فيحتمله لا نشتغل بازالتها واذا كان كذا لنا سائر الهيئات وفي مع هذا الاحتمال لا يمكن
الوثوق وثالثها هب انا نقطع بزوال جميع الهيئات ولكن في هذه الحالة قد جوز كل العقل جازما بامور مخالفة للحق
فانا لا يمكننا ان نتصور انتها الاجسام الى خلاء ولا الى ملاء وايضا نتصور انها ازلية وجملة الحوادث الى اول يفرض
فيه قبلية وبعدية زمانية ولا الفضا وجود شي غير مختص بالجهة ولا مختص بالحيز بالجهة لا العقل الحاكم بهذه القضايا بل حكم
الوهم لا بديهة العقل وبديهة الوهم كاذبة بدليل نقيضها بالعلم منها بالضرورة تناقض هذه القضايا ولو كانت
صادقة لما يتبع تناقض ما حكمت بصحته لا يقول هذا يقتضي توقف صحة البديهيات على هذا الدليل
الكسبي فيقع وحينئذ يعود الدور وايضا فاذا توقف الوثوق بجزم البديهة على ان لا يكون حازمة بما يمتنع
تناقضهما وجب علينا في كل قضية بديهية ان نتحقق انه هل في مجوزات البديهة ما يمتنع تناقضها وذلك مما لا
سبيل الى معرفته لان غاية ما يفيد بالتفحص انا لم نجد شيئا فيخص حكم البديهة وعدم الوجدان لا يكون
دليلا على عدم الوجود على ما مر تقريره فثبت بما ذكرناه الشبهة **الثانية** قالوا لزوم النظريات
عن الضروريات اما ان يكون ضروريا او لا يكون فان لم يكن ضروريا كان نظريا فيحتاج فيه اثباته الى ذكر اللزوم الى نظر آخر
فيفضي الى التسلسل وهو محال او ينقطع بالسليم فالمقصود حاصل لان تلك الوسائط التي لا نهاية لها اما بدوا ان يكون
كل واحد منها ملاصقا للآخر وان والا يكن شي منها متصلا بالآخر فلم يكن شي من العلوم مفيدا لشي من العلوم واذا كان
كل واحد منها ملاصقا للشي الآخر فلا يكون الملاصق هذا خلف فثبت ان لزوم النظريات عن الضروريات
واجب وحينئذ نقول ان كانت الضروريات حاصلة للكل لكانت النظريات حاصلة للكل لكن التالي ظاهر الفساد
فيلزم ان لا تكون الضروريات حاصلة للكل واذا كانت هذه العلوم التي يدعون كونها ضرورية قد يكون حاصلة وقد لا يكون
ومتى لم يكن حاصلة فانها لا تحصل الا بالبحث والطلب ولا معنى للعلم النظري الا ذلك فاذن هذه العلوم الضرورية
نظرية فيلزم افتقارها الى علوم اخر سابقة عليها لا الى نهاية وذلك محال الشبهة الثالثة ان هذه العلوم النظرية اما ان
يكفي في حصولها مجرد الفطرة الانسانية او لا يكفي فان كفت لزم حصول هذه العلوم للانسان ابتدا وجوده حتى يكون الجنين
عالما بامتناع اجتماع النفي والاثبات وبان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية وحيث لم يكن كذلك علمنا ان طريان امر يكتسب
به هذه العلوم فيكون هذه العلوم مكتسبة لا بديهية لا يقال هذه العلوم انما تحصل من استقرا المحسوسات فان الانسان
اذا احس بامور جزئية تنبه حينئذ لما كان بينها من مشاركات ومباينات فينتزع منها هذه العلوم البديهية لانا نقول
اولا فلا نسلم ان الاحساس يفيد النفس صيانة ببيانه ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الاحساس يمكن ان يكون مثلا لهذه العلوم
البديهية وبيانه ان نفرض الكلام في قولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فنقول لا يمكن ان يستفاد ذلك من الحس لوجوه

قد يجد ح

الاول انه ما من شي من الجزئيات المحسوسة نعلم انها مساوية على التحقيق لشي واحد لان الحس لا يضبط ذلك
وثانيها ان الاستقرا لو افاد هذا العلم لكان ذلك من حيث انا لما احسسنا بثبوت هذا الحكم في الخشب والحجر
والحديد علمنا ان ثبوته في الخشب ليس لكونه خشبا ولا لما يختص بالحديد ولا بالحجر وحينئذ نعلم انها انما كانت كذلك
لانها مساوية لشي واحد ولكن هذه الطريقة لا تتم الا بعد مقدمات كلية منها ان كل صفة انفكت عن وجود الحكم فليست علة
لوجود المقدمة ومنها انه لا بد من الحصر ومنها ان العلة اذا حصلت حصل معها معلولها حتى يعلم انه لما كان تلك
الامور مساوية للشي الواحد حصول المعلول وهو تساويها ومنها انه ليس الامر المشترك بين هذه الصور الا كونها
مساوية لشي واحد وظاهر ان العلم بان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية اظهر من كل واحدة من هذه المقدمات وثالثها
ان هذا العلم يستفاد اما من احساس كل الجزئيات او من احساس بعضها والاول باطل لتعذره والاجماع يعلم ان
العلم بان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية قد يحصل دون استقرا كل الجزئيات والحاصل ان الاحساس انما يتعلق بالحكم
في الجزئيات المحسوسة اما في الجزئيات الوهمية التي لا نهاية لها التي يتوقف صدق القضية الكلية على ثبوت الحكم فيها باسرها
وايضا يبطل ان يكون المقتبس هو استقرا بعض الجزئيات فقط لما ذكرنا انه لا يمكن استفادة هذه العلوم
البديهية من استقرا المحسوسات وهي ايضا ما كانت حاصلة في ابتدا الخلقة فلم يبق الا ان يكون طريق تحصيلها الكسب
وذلك يوجب اما التسلسل او الدور وهما محالان وذلك يقدح في حصول العلم **الشبهة الرابعة**
ان الجزم بالبديهيات ليس اقوى من الجزم بالمحسوسات ثم انا لا اعتماد على الجزم بالمحسوسات فيستحيل حينئذ بيانه
ان العلم الضروري حاصل بان زيدا الذي رأيته في ضوء النهار هو الذي شاهدته بالبكرة ثم مع اتفاق المسلمين على ان الله تعالى
يجوز ان يكون قد خلق شخصا مثل زيد في جميع الوجوه ومع هذا التجويز لا يكون ذلك الجزم صحيحا ومنها ان
الواحد منا اذا خرج من داره فانه يجوز من الله تعالى ان يقلب كافة ما في داره انسانا فاضلا عالما ومع هذا التجويز
كان يجب ان لا يحصل الجزم بعدم ذلك فلما حصل كان ذلك الجزم باطلا لا يقال هذا انما يتوجه على الاشعرية اما
على المعتزلة والفلاسفة فلا اما المعتزلة فلانهم يقولون انه يجوز ذلك منه تعالى يقتضي ان لا يكون المعجز دليلا
على الصدق وذلك يوجب اشتباه الشي بالمتنبي وانه قبيح وهو غير جائز فعل الله تعالى واما الفلاسفة
فلانهم يقولون هذا انما يتوجه على من يثبت فاعلا مختارا يفعل الاشيا باختياره فاما القائل بالموجب فلا يلزم
ذلك لانا نقول يجب ان يمكنهم ابطال ذلك بما ذكروه من الدليل ولكن يجب ان يكون الانسان قبل علمه بذلك
الدليل غير قاطع بعدم هذه الاحتمالات والا لحصل ذلك الجزم الان على خلاف ذلك الدليل ولما لم يكن
الامر كذلك بطل ما ذكروه وايضا فلان الفلاسفة لا يمكنهم القطع بانه الحادث في العالم شكل غريب نادر يقتضي

كاذبة ح
كان ح
الانسان ح

ذلك واظالم ممكنهم العقلي بذلك لطلب ما ذكروه ومنها ان المبرسم والممرور قد يتخيلان صورا واشخاصا لا وجود لها
في الخارج بالاتفاق مع انهم جازمون بوجودها ومنها ان النائم والمغمى عليهم قد يشاهدون صورا واشخاصا لا وجود
لها في الخارج عند الفلاسفة واذا جاز ان يشاهد الانسان صورا يجزم بوجودها في الخارج مع انها لا تكون كذلك فكيف الانساني
يكون من شاهد هذه الصور متيقن الجزم بوجودها ومنها ان النائم لينا يرى صورا ويجزم بوجودها حال نومه ثم
ينتقل الى حالة اليقظة كان بعض خياله باطلا ومنها ان الانسان يرى القطرة النازلة خطا والشعلة التي تدار
دائرة مع ان القطرة والشعلة ليست خطا ولا دائرة ومنها انا قد نشاهد المتحرك ساكنا كالظل الذي هو
متحرك في نفسه ونحن نراه ساكنا وكذلك السفينة اذا سارت في البحر عند استواء الرياح واستواء سطح الماء فان
سيرها يكون في غاية السرعة مع ان اهلها لا يحسون بالحركة اصلا وقد نرى الساكن متحركا كالذي في السفينة فانه
يرى الشط متحركا وقد نرى الكبير صغيرا كما نشاهد الكواكب مع عظمها صغيرة وقد نشاهد الصغير كبيرا كما نرى بذلك هم
العنبة في الماء كالاجاصة وكما نرى السراج من البعد اكبر منه اذا كنا بالقرب وقد نرى المستقيم
منحنيا كما نرى صورة الشجرة في الماء منتكسة وقد نرى الواحد اثنين كما اذا غمزنا على العين الى القمر فانا نراه قمرين
وقد نحس بالشيء على خلاف ما هو عليه كما نرى السراج [illegible] وبطل حكمه برفع الامان عن المحسوسات وانما قلنا
ان الحس بالمحسوسات لما لم يقبل اليقين وجب ان لا يكون الجزم بالاوليات مقبول اليقين لان الجزم في البابين على السوا الجمع هم
واذا ارتفع الامان عن احدهما فقد ارتفع الامان عن الاخر لايقال السوفسطائي المورد لهذه الشبهة هل تعرف بوجود
نفسك وتصور هذه الاسولة عنك وتوجيهها علينا ام لا فان قال لم تعرف فقد سقطت مكالمته وان اعترف بذلك
بطلت سفسطته لانا نقول هذا الاشكال انما يتوجه على العنادية الذين يقولون انا نجزم بنفي حقائق الاشيا واما
اللاادرية فهم يقولون الكلام الذي ذكرته انما يدل على المعارض الذي اوردته انا لا كان يبعد في الجزم وكذا
لاجل تلك المعارضات ذلك الوقوف فلا جرم ما قطع بشيء اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات بل جحدنا في جملة ما تمسك
به اهل ادرية ومنهم فرقة اخرى تسمى العنادية وهم الذين يعاندون فيقولون نحن نجزم بانه لا موجود اصلا وشبهتهم
انها تشابه الاشكالات المعارضة ونحن نذكر منها امثلة للتنبيه على الباقي فالاول لو كان في الوجود تهنا هم
موجود لكان ذلك الموجود اما ان يكون مشاركا في الوجود لوجود غيره او لا يكون والقسمان باطلان فالقول
بالوجود باطل وانما قلنا ان القول بكون الوجود مشتركا باطل لانه ان كان السواد مثلا مشاركا لغيره في وجوده وهو للبياض هم
مخالف له في سواديته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكون سواد ا غير كونه موجودا لكن ذلك محال لان وجود الشيء
لو كان وصفا زائدا عليه لكان حكمه الوجود اما ان يكون معدوما فلا في الشيء موجود ابو جود معدوم وهو محال

اصلا يا شي

موجود في محل النزاع فان بحث في ذلك فان صحت في تلك العلة بطل القياس مع ظهور الفارق وان بطلت
تلك العلة منعنا الحكم في محل الوفاق وبالجملة فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الاصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع
وبين الفارق وعلى كلا التقديرين سبطل الحجة ولنفرض هذا الكلام في الامثلة التي اوردناها فنقول ان المعتزلة لو قالوا
انا انما منعنا من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا نجد في الايجاد وذلك لان العبد لو قدر على الاعادة لكان اقتداره
عليها اما بالقدرة التي كانت متعلقة بالايجاد وذلك الشي او بقدرة اخرى والاول باطل لان ذلك يوجب كون مقدور
على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك متعلقة بايجاد مقدور اخر كانت القدرة
الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بمقدورات لا نهاية لها
لانه ليس عدد اولى من عدد وذلك يقتضي بطلان التفاوت بين القدر والمقدور وهو باطل واما ان كانت القدرة
المتعلقة بالاعادة غير القدرة المتعلقة بالايجاد فحينئذ يكون القدرتان متعلقتين بمقدور واحد ولو صح ذلك صح
قيام كل واحد من القدرتين بشخص اخر وحينئذ يلزم وجود مقدور بين قادرين وذلك محال فهذا هو الاصل الذي
اعتقدنا في صحتها ما اقتضى الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة وهي غير موجبة للحكم بامتناع اقتداره على الايجاد
ثم انها ان كانت صحيحة ظهر الفرق بين الايجاد والاعادة وان كانت باطلة منعت الحكم في الاصل وجوزت
اقتدار العبد على الاعادة وهكذا الكلام في قولنا لما كان مريدا بالارادة وجب ان يكون عالما فانهم يقولون بالعلم
انما حكمنا بتعليل المريدية بالارادة لان عندنا المريدية صفة جائزة والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة
واجبة والواجب لا يعلل فان صحت هذه الاصول ظهر الفرق وان فسدت منعنا كون المريدية معللة بالارادة
وهكذا القول في قولنا لما استحال خلو القابل للضدين عنهما بعد اتصافه بهما وجب ان يمتنع ذلك الخلو مطلقا
فانهم يقولون الاعراض عندنا على قسمين منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى اما التي لا يبقى يصح خلو المحل عنها بعد اتصافه
بها واما الباقية فانها لا تزول عن المحل الا بطريان الضد فلهذه العلة يستحيل خلو المحل عنها بعد اتصافه بها فان
صح هذا الماخذ ظهر الفارق والا منعنا الحكم في الاصل وهكذا الكلام في قولنا لما تذكر النظر لما لم يولد العلم
وجب ان لا يكون النظر مولدا له لانهم يقولون التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات والثاني
والاخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين بالتوليد اولى من الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما
مولدا لذلك العلم وهو محال فان صح هذا الماخذ وهو غير موجود في حق النظر كان الفارق ظاهرا والا
منعنا الحكم واعلم ان هذا السؤال دافعا واحدا وهو ان تعليل الحكم في الاصل مجمع عليه بين الامة فالرجوع عنه يكون
خرقا للاجماع وانه غير جائز ولكن في ذلك اشكالا انما يتم في الاصل الذي انعقد الاجماع عليه وذلك قل ما يوجد
فان [illegible] من المتكلمين كثرة وقلما يوجد اجماع

في مسئلة من المسائل الا وهو مذهب لبعض المتقدمين ومن اراد الوقوف عليه فعليه بمطالعة كتب المطالب
والمباحث المجردة ان لا تكون عقلية بل نصيرة سمعية فانه لا فرق بين ان يكون اصل الحجة سمعيا وبين ان يكون
مقدمة من مقدماتها سمعية فلنتكلم في انه هل يجوز التمسك بالادلة السمعية في العقليات ام لا والرابعة وهي التمسك بالسمعيات
فنقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يستحيل حصول العلم بها الا بالسمع ومنها ما يصح حصول العلم بها من العقل
تارة ومن السمع اخرى **اما القسم الاول** فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على صحته بالسمع وذلك مثل العلم
بوجود الصانع وكونه مختارا او عالما بكل المعلومات وصدق قول الرسول واما حدوث العالم فذلك مما لا يتوقف العلم بصحة
السمع على العلم به لانه يمكننا ان نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الاعراض او بواسطة امكان الاعراض على
ما سياتي تفصيل القول فيه ثم نثبت كونه عالما بكل المعلومات وتصديقه للرسل ثم نثبت باخبار الرسول حدوث ذات
العالم وبهذا تبين خطاء من زعم ان اول الواجبات هو القصد الى النظر الصحيح الى العلم بحدوث العالم **واما القسم
الثاني** فهو ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر اذا لم يجد الانسان من نفسه ولم يدركه بشيء من حواسه فان جلوس غراب
على قلة جبل قاف اذا كان جائز الوجود والعدم مطلقا وليس هناك ما يقتضي وجوب احد طرفيه اصلا وهو غائب عن النفس
والحس استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق **واما القسم الثالث** وهو نحو وجوب الواجبات
او امكان الممكنات او استحالة المستحيلات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وامكانها واستحالتها
مثل مسئلة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها واذا عرفت هذا التفصيل فنقول اما ان الادلة السمعية يجوز استعمالها
في القسم الاول فهو ظاهر لامتناع الدور واما انه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر مما سلف واما القسم الثالث
فيجوز استعمال الادلة السمعية وفيه اشكال وذلك لانا لو فرضنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف
ما اشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين اهل التحقيق انه يجب تاويل الدليل السمعي لانه اذا لم يمكن الجمع بين ظاهر
النقل وبين مقتضى دليل العقل فاما ان نكذب العقل او نأول النقل فان كذبنا العقل مع ان النقل لا يمكن اثباته الا
بالعقل فان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس الا العقل فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدا للمطلوب الا اذا
بينا انه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره والطريق الى اثبات ذلك الامر وحينئذ اما ان نقيم دلالة
عقلية قاطعة على صحة ما اشعر به ظاهر الدليل النقلي وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج اليه واما
ان نزيف ادلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل وذلك ضعيف لما بينا انه لا يلزم من فساد ما ذكروه ان لا يكون
هناك معارض فضلا عما لا يقول انه لا دليل على هذا المعارض فوجب نفيه ولكنا زيفنا هذه الطريقة
او نقيم دلالة قاطعة على ان المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الفلانية الاخرى وحينئذ

ذهاننا في موضوعها وصفتها ونحن فرضنا ان حصول تلك في الذهن علة لحصول التصديق واذا استحال حصول تلك التصورات
مع عدم ذلك التصديق بان يمتنع حصولها مانعا فهو كان اولى فظهر انه والحاصل ان الذهول عن العلوم
الضرورية ولكن الخصم وقوع الخطاء فيها فان قيل كما ان اصحاب الحق لا بد وان تنتهي تحليل ادلتهم الى المقدمات
اخطأوا فيها ابتداء بسبب خطائها والا لزم اما الدور واما التسلسل فذلك الخطأ الواقع ابتداء لا بد وان
يكون واقعا في القضايا الضرورية لانه لو لم يقع الخطأ في المقدمات الضرورية استحال وقوعه في النظريات لما بينت
ان النظريات لازمة للضروريات قلنا لا نسلم ان خطائهم لا بد وان يكون واقعا في مقدمة ضرورية اعتقدوا انها اعتقاد
فيها اعتقادا خطاء ابتداء ثم ترتب على ذلك الخطأ سائر انواع الخطأ فالغلط انما نشأ من الشبهة التي ذكروها قوله الفطرة اما
ان يكون كافية في حصول هذه الضروريات او لا يكون قلنا انها ما كافية بل لا بد من استحضار تصور مفردات هذه القضايا
الاولية ثم متى حصلت تلك التصورات وجب حصول التصديق وتلك التصورات انما انتقال من الجزئي فلا ندعي
ان حصول هذه القضايا انما يكون بواسطة استقراء تلك الاحكام في الجزئيات حتى يتوجه علينا ما ذكرتموه بل الحس يفيد
حصول صور هذه الماهيات في الذهن ثم ان تلك التصورات اذا حصلت ترتب عليها حصول ذلك التصديق لا محالة قوله
لا اعتماد على المحسوسات فنقول اذا شاهدنا زيدا قطعنا بانه هو الذي شاهدناه بالامس مع القطع بتجويز ان يكون
هذا شخصا مثله من كل الوجوه خلقه الله الآن وليس المحسوس وجود هذا المماثل وذلك لا شك فيه فان هذا
هو الذي شوهد بالامس وليس ذلك من المحسوس فالخطأ فيه لا يكون خطاء في المحسوس وهذا هو الجواب عن قوله
انا اذا نظرنا الى البحر ونحوه انقلب ما فيها من الدوائر انا ساكنا فليس ولان هذا التغيير ليس الا تشككا في وجود
شيء محسوس في اجزاء غير محسوسة فلا يكون ذلك غلطا في المحسوسات وقوله النائم قد يجزم بما شاهده ثم يتبين عند اليقظة
ان ذلك الجزم كان باطلا فيجوز ان تكون الحالة اليقظة كذلك قلنا نحن نجد من انفسنا ان هذا الكلام لا يشككنا في علمنا
بوجود انفسنا واحوالها ولذاتنا والامنا اقوى مما يجد الانسان من نفسه واما ما يذكرونه من الغلط في المناظر
والبحث المستقصى فيها مذكور في كتب المناظر فلا يليق بهذا الكتاب واما شبهة العنادية فحاصلها القدح في الصور
بابطال جميع اقسامها ويكون الجواب عنها ببيان ضعف ما ذكروه في ابطال تلك الاقسام وذلك مما سياتي في مسائل
في هذا الكتاب واما شبهة الحسبانية فحاصلها ان الشيء يختلف باختلاف الاشخاص مثل الامور الاضافية فاما حدوث العالم
وقدم الصانع وغيرهما فهي امور حقيقية فيستحيل ان تختلف باختلاف الاشخاص وقول الصفراوي يجد السكر مرا فذلك
بسبب تكيف جملة الكلام على اللسان فحسنا ولنرجع الى الغرض **المسئلة الثانية** في بيان ان النظر يفيد
العلم اعلم ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي افضاءه الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك ... المطلوب المعلوم بالفكر

المتعين مجموع علوم اربعة احدها العلوم البديهية بالمقدمات الحاصلة في الذهن على الترتيب اعني ان حصول هذه
المعرفة عقيب البعض وثانيها العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات وثالثها العلم البديهي بلزوم المطلوب
عن تلك المقدمات المرتبة التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة ورابعها ان ما علم لزومه عن الامور التي
علمت صحتها بالبديهة كان صحيحا فاذا كان النظر كذلك وكل عاقل يعلم ببديهة عقله انه متى حصلت له هذه العلوم
الاربعة فانه لابد ان يحصل له العلم بصحة المطلوب ثبت انه من تصور حقيقة النظر الذي يدعي افضاءه الى العلم
علم بالضرورة كونه كذلك فلا نقل ان اكثر ... العقلاء ولكنا نقول النظر والعلم امر لا يحتاج الى ...
وتمييزه وبين العلوم الضرورية القاطعة والعلم انما وقع في النظر الذي يدرك المعرفة منه ومن العلوم الضرورية
هل يفيد العلم ام لا ... ان يقولوا ... في محل النزاع ... ثم ان سلمنا جواز تفسير النظر بما ذكرتموه لكن
لا نسلم ان تلك العلوم الضرورية تفيد العلم النظري بيانه وهو ان العقلاء بأسرهم اتفقوا على ان تلك
العلوم الضرورية لا توجب لذاتها علما نظريا وذلك لان الاشعرية اتفقوا على ان العلم النظري انما يحصل بخلق الله تعالى وانه لا
اثر للعلوم الضرورية فيها واما المعتزلة فمذهبهم ان النظر جنس مغاير للعلوم وهم يقولون ان المولد للعلم النظري
انما يحصل بخلق الله ... العلوم الضرورية فيها واما المعتزلة فمذهبهم ان النظر جنس مغاير للعلوم وهم يقولون
ان المولد للعلم النظري ليس هو العلوم الضرورية بل النفس الناطقة بسبب استعدادها لتلك العلوم فاما حصول تلك
العلوم النظرية معلول تلك العلوم الضرورية فقول ما ذكرتموه على خلاف اجماع العقلاء فيكون باطلا ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يقتضي كون النظر بالمعنى الذي ذكرتموه يقتضي كون النظر بالمعنى الذي ذكرتموه مفيدا للعلم لكن
هنا شبها توهم انه يقتضي ذلك وهي عشرة اولها ان النظر لو كان مفيدا للعلم لكان العلم بكونه كذلك اما
ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروري يجب اشتراك العقلاء فيه لكن العقلاء لم يتفقوا على افادة النظر
للعلم والثاني ايضا باطل لان ما كان طريقا الى معرفة شيء لا يكون معلوما قبل العلم بذلك المطلوب
فلو اثبتنا صحة النظر بالنظر لزم ان يكون صحة النظر معلومة قبل كونها معلومة لانها من حيث كونها مطلوبة يجب ان لا تكون معلومة ومن جهة كونها
... قبل نفسه محال فتصحيح النظر بالنظر ايضا محال الثاني انا اذا نظرنا وفكرنا فحصل لنا عقيب النظر
اعتقاد ... فيكون ذلك الاعتقاد علما ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروري يجب اشتراك
العقلاء فيه ومع ذلك الناظر يعترف بان الاعتقاد الذي حصل له عقيب نظره علم وان كان الثاني كان الكلام فيه
كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل الثالث ان الناظر طالب والطالب لابد له من مطلوب فذلك المطلوب
اما ان يكون معلوما للناظر او لا يكون فان كان معلوما استحال منه طلبه لاستحالة طلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما

فاما صح

الاصل الثاني

لا يوجد لو اثبتنا وجوده بالدليل على الصانع ... قلنا لا نحن لا ندعي ان الاستدلال بعدم دليل النفي
على الثبوت طريق ... الفارق ... العقل من الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي ومن
الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت ولكن ذلك محال لوجوه منها ما ذكرتموه باطل ... لو دللنا
على انه يلزم من رجحان الآخر ... عليه ... الكلام ... والثانية ... القياس ... اركانه
اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة فانه متى ثبت الحكم في ... الغايب الى الشاهد الى الغايب احد انواع
القياس والمقام المشكل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الموجودة في الفرع ولهم في بيان
ذلك طريقان الاول الطرد والعكس مثل ما قالت المعتزلة ان الظلم ... قبيح
في الشاهد ثم لما تأملنا وجدنا ان الفعل متى كان واقعا على هذه الوجوه كان قبيحا ومتى زال عنه احد هذه القيود
زال قبحه فلما دار القبح مع هذه الاعتبارات ... واذا ثبت ذلك فلو حصل مثل هذا الفعل من الله تعالى وجب الحكم
بقبحه ... فاذا ... لم يجز ان يكون القبح وان كان دائرا مع هذه الوجوه وجودا وعدما ولكنه
لا يكون معللا بها ... جوابهم عنه من وجوه اربعة احدها انه لا دليل على ذلك المعارض فوجب
نفيه وثانيها انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح
وان علمنا سائر الاشياء قلنا هذا باطل بالامور العادية فان كثيرا من الاسباب ... حتى علمنا بها
علمنا المسبب وان لم نعلم شيئا آخر مع الاتفاق على انها غير مؤثرة فهل انا اذا علمنا ملاقاة النار القطن علمنا
الاحتراق وان لم نعلم شيئا آخر ومتى علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء ... علمنا حصول الشبع وان لم نعلم
شيئا آخر مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع حاصلان بفعل الله ابتداء ثم ان سلمنا ... ما ذكرتموه عن النقض لكن
لا نسلم انه الموجب عند العلم بكون الفعل ظلما العلم بكونه قبيحا وان لم نعلم سائر الاشياء انه يجب ان يكون كونه
ظلما علة في كونه قبيحا ولا نسلم انه لما لم يحصل من العلم بالاعتبارات المغايرة لكونه ظلما العلم بكونه قبيحا انه يمتنع
ان يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحا اما الاول فلان الانسان متى عقل ... وجب تعقل البنوة وان لم نعقل معه ...
شيء آخر لذي العقول في جميع الاضافات ثم انه لا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاضافات علة للبعض فثبت
ان ذلك ... على العلية واما الثاني فلان القول بانه لما لم يجب العلم بكون الفعل قبيحا عند عدم العلم بكونه
ظلما وان كان سائر الاعتبارات معلوما ... وجب ان لا تكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحا لو ثبت لزم ان العلم
بالعلة من حيث هي علة يستلزم العلم بالمعلول لا محالة لكنا سنبين في مسألة العالمية ان ... في ترسيخ ذلك
الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات ضعف هذه القاعدة قول ... فيما يدور مع الشيء وجودا وعدما

في محل الوفاق معللا بعلة ... وجودا وعدما علمنا ... العلية

اسناد المتحركية الى الحركة قلنا المتحركية هي نفس الحركة عند ابي هاشم وبعض المعتزلة بالحركة الا ان المؤثر في المتحركية فان
قيل لا تجوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة فكانه قيل لا تجوزوا ان يكون المؤثر في المتحركية غيرها من مؤثر فيه
ومنشا ذلك ظاهر قوله ذلك المتضايفان اما ان يكونا متلازمين او غير متلازمين قلنا لم لا يجوز ان يقال ان ذلك المعارض يمتنع
حصوله عند عدم تلك الوجوه وان صح حصول تلك الوجوه عند عدم ذلك المعارض وذلك مثل ان الاضرار بالغير
من غير جناية سابقة ولا عوض يلحق ايما قبح لوجوه منها اشتماله على العبث بخلوه عن الغاية ومنها كونه مخلوقا ملكا او يكون
ذلك ماخوذا في المقتضي وان لم يكن تمام المقتضي فيبطل التقدير بقضيها فالوجه **المطلع الثاني** في اثبات علة
في اثبات علية الاصل في الاقيسة العقلية التنبيه والتقسيم وعوان يذكر اقساما غير منحصرة ثم يبطل ما عدا المطلوب كقول السولي والنازري
لانه موجود والله تعالى موجود فيكون مرئيا ثم يحتج على ان علة صحة رؤية السواد هو الوجود بان علة هذه الصحة اما
كون سوادا او لونا او عرضا او محدثا او موجودا فاذا ابطل الاقسام سوى الوجود واعلم ان مدار هذه الطريقة على
ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فانه اذا قيل لم لا يجوز ان يكون العلة امرا اخر سوى ما عددتموه فعند ذلك يقولون
انه لا دليل على وجود قسم اخر فوجب نفيه وقد سبق الكلام عليه في الثالثة وهي الطريقة التي عول عليها المتكلمون في انواع
القياس وذلك بان يكون على صورة قياس العكس فقد ذكرنا فيه مثالين الاول استدلال الاشعري في خلق الاعمال
بان العبد لو كان قادرا على الايجاد لكان قادرا على ايجاد الاجسام ويقولون الجامع نفس الايجاد لانا لما
كان العبد لا يقدر على العبد لا على تقدير الايجاد عليه **الثاني** استدلالهم ايضا على ان الاستطاعة
مع الفعل بان قالوا لو جاز تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد جاز تقدمها عليه باوقات قياسا على
قادرية الله تعالى فانها لما تقدمت الفعل بوقت واحد جاز تقدمها عليه بوقت واحد وربما تذكرون القياس على الباري
تعالى فيقولون اذا جاز تقدمها عليه بوقت واحد لم يكن تجويز ذلك بحسب وقت واحد اولى من تجويزه بحسب وقت وذلك
يفضي الى تجويز ذلك التقدم باوقات كثيرة واعلم ان هذين المثالين من القياس هو المسمى برد الشاهد الى
الغائب واما على صورة قياس الطرد فانه يكون في الاثبات وتارة في النفي اما الاثبات فقد ذكرنا فيه مثالين الاول استدلالهم
على ان الله تعالى عالم بالعلم بان قالوا اجمعنا على انه مريد بالارادة فكذلك ايضا عالم بالعلم الثاني استدلالهم على ان
القابل للضدين يمتنع خلوه عنهما بان قالوا اجمعنا على ان القابل للضدين يمتنع خلوه عنهما بعد اتصافه
بهما فليمتنع خلوه عنهما مطلقا واما في النفي فكاستدلالهم على ان النظر لا يولد العلم بان قالوا اجمعنا على
ان تذكر النظر لا يولد العلم فوجب في نفس النظر ان لا يكون مولدا واعلم ان هذا النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين
وذلك ظاهر وانه لافحام الخصم انفع وبيانه وهو ان الخصم اذا تعقل انما اعترف بالحكم في محل الوفاق لعلة غير موجودة

او موجود او ما كان موجودا زائدا عليه فيتسلسل ايضا فانتفاء النفي بالطريقة الشرعية مسبوق بثبوته لما هو موصوف
ولو كان الوجود صفة زائدة على الماهية لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة وذلك محال وانما قلنا ان القول
بان الموجود غير مشترك محال او الاستدلال به يتم بان يكون المقابل في السلب لا الايجاب والعدم مع ان الحكم بحيث سطح
المنحصر بين النفي والاثبات وما هذا فلا تجعل كون الشي موجودا مختلفا باختلاف اعتقاد كون سوادا
او بياضا او جوهرا او عرضا وثانيا ان الوجود امر مشترك بينها ولما كان كذلك والثاني لو كانت الوجود مجردا
لكان ذلك الموجود اما ان واجبا او ممكنا والقسمان باطلان لما سياتي من الاشكالات التي ترد في الامكان
وفي كما الوجوب فثبت انه لا موجود **والثالث** لو كان الجسم موجودا لكان اما ان يتناهى تفرقه الى الانقسام وهو
وهو باطل لما سياتي من الاشكالات التي تقدح في ادلة نفاة الجزء او لا يتناهى وهو باطل لما ذكره مثبتو الجزء فاذن
الجسم ليس بموجود فظهر بهذا ان ما اخذت شبهة هذه الفرقة في القدح في الاصول بالاشكالات المتوجهة
على كل من الاقسام اللاادرية قد يتمسكون بذلك في بيان انه لا وثوق بحكم العقل فان قدح
حتى لا تلتبس كلها جلية واما بيان الطعن في شي منها الا بالتعسف ثم نعلم بعد ذلك انها التبست بها حقه ومنكره
من النظر قد يتمسكون بهذه الشبهة في بيان ان النظر لا يفيد العلم ومنهم فرقة اخرى يسمى العندية وهم
الذين يقولون ان حقائق الاشيا تابعة لاعتقاد الغير تابعة للحقائق من اعتقد في العالم انه قديم كان العالم
قديما في حقه والعكس واحتجوا على مذهبهم بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل ذلك ان الحقائق تابعة
للادراكات ونحن حيث ما امكننا الله تعالى في تقرير مذهب **السفسطة** **والجواب** ان العلما
اختلفوا في انه هل يجوز المناظرة معهم والمحققون اتفقوا على انها غير جائزة لان المعنى من المناظرة استفادة
العلم بالمجهول بواسطة امور معلومة ثم لا يجوز ان يتوقف حصول العلم بشي على العلم بشي اخر لوجهين اما
اولا فلانه يلزم استناد كل علم الى علم اخر سابق عليه فيلزم اما التسلسل واما الدور والفطرة شاهدة بان
مناط العلم ليس كذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا صحة التسلسل والدور لكن لا بد وان يعرض
هناك علوم غير متناهية يلزم البعض من البعض فلزوم الشي عن ملزومه لا يكون بتوسط شي بالا والا لم يكن
الملزوم ملزوما وانما يمكن لزوم كل واحد منها عن ملزومه بواسطة شي اخر كان العلم بلزوم كل واحد منها
عن ملزومه غير موقوف على الدليل فيكون حاصلا بالضرورة فثبت ان المناظرة لا تغني فيها عن علوم ضرورية لا يتوقف
حصولها على الاستدلال واذا كان كذلك استحال اثباتها بالنظر والاستدلال فثبت انه لا يجوز المناظرة مع السوفسطائية
نعم نعرض عليهم امورا لا بد لهم من الاعتراف بها حتى يظهر كذبهم في انكارهم حقائق الاشيا وذلك مثل

ان نقول لهم هل تفرقون بين الدخول في النار وبين الدخول في الماء وهل تفرقون بين الضرب وعدمه وهل تفرقون بين
من يحكم وبين ما يناقضه فان قالوا لا ظهرت مكابرتهم وحينئذ لا يستحقون الا الايجاع والايلام وان اعترفوا
بطلت سفسطتهم واما الشبهة التي ذكروها فالصحيح انها لا تستحق الجواب عنها لان بيان الخطأ والغلط لاجله وقع
الغلط في المطلوب ولما استحال دفع الغلط في المطلوب لم يكن الشبهة مستحقة للجواب ومع ذلك فلنا ان نشير
الى ماخذ الجواب عن الشبهة المذكورة اما قولهم لو كان واحد من الفروق ادعت الضرورة فيه التزم احتاج ... وذلك
ينقدح فيه صحة البديهيات قلنا انا نعني بالبديهي ما يكون مجرد تصور حقيقة الموصوف وحقيقة الصفة يكفي في جزم
الذهن بثبوت احدهما للاخر ومثل هذه القضايا لا يقع الاختلاف فيها نعم الخلاف انما يقع لعدم تخيل المفهوم من
الطرفين ويتحقق ذلك في بعض الصور التي ذكروها اما الاختلاف في حسن الصدق وقبح الظلم فذلك لعدم تخيل
مفهوم الحسن والقبح فان الحسن والقبح قد يراد بهما ما يلائم النفس وما ينافرها وبهذا المعنى حسن القول وقبح الظلم
ضروري وقد يراد بهما كونه بحال يترتب على فعله او على تركه الثواب والعقاب وكل واحد يعلم ان هذا المعنى ليس بضروري
وهكذا القول في ساير الصور التي ذكروها على ما بينا تحقيق كل واحد منها في الموضع اللائق وهذا الكتاب لا يحتمله
عن ... قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم الضرورية فيستدل بعدم النظرية على عدم العلوم الضرورية قلنا لا نزاع
في ان عدم حصول العلم النظري لعدم حصول شيء من العلوم الضرورية المنتجة له ولكن لم قلتم ان العلم الضروري
اذا امكن عدم حصوله فانه يصير نظريا بيانه ان العلم نسبة امر الى امر بالنفي او بالاثبات مشروط بحصول
حقيقة المنسوب والمنسوب اليه في الذهن لان الضروري مشروط لا محالة بالتصور وحصول تلك التصورات
غير واجب في الذهن فلا جرم قد يكون الانسان ذاهلا عن العلوم الضرورية كما قد يكون ذاهلا عن العلوم النظرية
نعم الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري ان في العلم الضروري متى حصل تصور تلك المفردات وجب
حصول التصديق وفي العلم النظري لا يجب ذلك مثال العلم الضروري من تصور حقيقة الواحد والاثنين والنصف
استحال منه ان لا يحكم بكون الواحد نصف الاثنين ومثال العلم النظري انه من تصور حقيقة العالم والحادث فحصول
هذين التصورين لا يكفي في الجزم بكون العالم حادثا فالحاصل ان العلم الضروري والعلم النظري يشتركان
في جواز ذهول الانسان عنه ويفترقان في ان الضروري يكون التصديق فيه لازما للتصور وفي النظري لا يكون
كذلك واذا ثبت ذلك لم يلزم من جواز الذهول عن العلوم الضرورية حاجتها الى النظر لان المحتاج الى النظر
هو الذي لا يكون تصديقه لازما لتصوره فان قيل قد سلمتم جواز الذهول عن العلوم الضرورية فهل تجوزون ان
لا يحصل للانسان اعتقادات تناقضها فلا بد ان لا تكون مناقضة للعقيدة الاولى بل لا بد وان تكون مساوية

معلوما استحال الطلب لتحصيل الحاصل انه اذا وجده كيف يعرف انه هو الذي كان مطلوبا له الرابع انا نجد كثيرا من اهل الديانات
يعتقدون مذهبا ويكونون جازمين بصحته ثم يظهر لهم بعد حين فساد ذلك واذا كان كذلك فكيف يأمن الواحد منا في صحة
ما ان الذي يعتقد الان صحته يكون فاسدا وانه سيظهر له بعد ذلك فساده ومع هذا التجويز كيف تحصل
النفس الخامس انا نجد اهل العالم مفترقين الى فرق كثيرة وكل واحد منهم اختار مذهبا وجزم به
ولم يخالجه ريب ولا شك ثم انهم اذا اجتمعوا على المناظرة كان السيف بضاربه فكل من كان منهم احذق
كان اقدر على ترويج مذهبه ثم ان الغالب على الانسان انما صار معتقدا لما هو عليه ... في الكتاب والبيضاوي
ربما تصنف كتابا يعظم وقعه في القلوب والناس يتلقونه بالقبول ويعتقدون انه ليس وراءه
حق ثم يجيء انسان اخر بعده يستخرج وجوه ضعفه فيرى كل الكتاب ... على الخطا والضلالة
واذا كان كذلك فالذي نحن منه الان لا يكون حالنا معه ما ذكرته كذلك ومع هذا الاعتقاد كيف تحصل النفس
السادس انا اذا اشتغلنا بالدليل فاما ان يتوقف افادة النظر في ذلك الدليل على العلم بكونه
عن معارض بدليل اخر او لا يتوقف والاول محال لان بتقدير حصول المعارض اما الجزم بالاعتقادين معا وهو
محال او الجزم بواحد منهما دون الثاني وهو ايضا محال لانه ليس احدهما بالقبول والاخر بالرد اولى من العكس او ... بل
واحد منهما محيل فكون افادة النظر في الدليل العلم موقوفة على نفي المعارض لا مع حصول المعارض
للادلة العقلية محال الا ما يقال انه وان استحال ذلك في نفس الامر لكنه لا يستحيل بحسب الظن ولهذا التقدير
يرتفع الامان عن كل واحد منها الا ترى ان العلم الضروري بالفرق بين الحركات الجمادية والحركات الحيوانية
يقتضي اسناد افعال الحيوانات اليها والعلم الضروري بافتقار الممكن الى المرجح يقتضي اسناد افعال الحيوانات
الى غيرها وليس احد الوجهين اظهر عند العقل من الجانب الثاني فالتعارض حاصل عند العقل وان لم يكن حاصلا
في نفس الامر واذا كان كذلك فلا نسلم انه اذا استدل بدلالة فهو يجوز ان يحصل في خاطره ما لا يكون
هو بالاولى مما تمسك به من الدليل وذلك يقدح في النظر واما ان قيل ان افادة النظر للعلم يتوقف
على نفي المعارض والعلم بنفي المعارض ... ليس بضروري فهو نظري ولا محالة لا بد من دليل يدل على نفي المعارض
ثم الكلام في نفي ما يعارض ذلك الدليل كالكلام في الاول فيفضي الى ان يتوقف افادة النظر للعلم على ادلة
لا نهاية لها وذلك محال السابع افادة النظر للعلم اما ان يتوقف على الشعور بدلالة الدليل على المدلول باضافة
امر الى امر والعلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فاذن العلم بدلالة الدليل على المدلول موقوف على العلم
بوجود الدليل ووجود المدلول فلو استفيد العلم بالمدلول من العلم بوجود دلالة الدليل ... لان الدليل

اذا اعتبر غيره وجد دلالته على المدلول لكان ذلك يحكي الوجه اجنبيا على المدلول منقطع التعلق عنه وبحيث
نعلم بالضرورة ان ما لا تعلق له بالشيء لم يلزم من العلم به العلم بالشيء ولا يكون النظر مفيدا للعلم الثامن ان النظر
طالب للعلم بالمدلول وطلب الشيء يمتنع حصوله عند حصول ذلك الشيء فالنظر يمتنع حصوله عند حصول العلم
فاذا كان حال وجود النظر يستحيل وجود العلم كان يستحيل ان يكون النظر مؤثرا في العلم او طريقا
له لاستحالة كون المعدوم مؤثرا او طريقا للوجود فالحق انه لو حصل العلم عقيب النظر لكان حصوله جاريا مجرى
حصوله مع سائر الاعراض فكما لا نقول في سائر الاعراض انها تفيد العلم فلذلك يجب ان لا نقول في النظر
انه يفيد للعلم التاسع وهو انكم لما جعلتم النظر عبارة عن مجموع علوم ضرورية فحصول العلم النظري
عند حصولها اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا وجب ان يكون حكم العلم النظري مثل
حكم العلم الضروري في الدوام وامتناع الزوال عند اعتراض الشبهة والخروج عن القدرة والاختيار وعدم
استحقاق المدح والذم والامر والنهي لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم والتوالي كاذبة فالمقدم
مثلها وان كان جائزا فحينئذ يمكن ان لا يحصل العلم النظري عقيب النظر الصحيح بكماله في الدليل مع انه لا يحصل العلم بالمدلول
فحينئذ يكون اعتقاد وجود المدلول والحالة هذه اعتقادا ليس له ما يوجبه ويقتضيه ولا معنى لاعتقاد
المقلد الا هذا فعلمنا ان العقائد الحاصلة عقيب استكمال النظر ليس شيء منها بعلم العاشر ان النظر لو كان
مفيدا للعلوم لكان نظر مخالفينا قد ادى لنا الى العلم ولما لم يكن كذلك علمنا ان النظر لا يفيد العلم
ثم ان سلمنا الضرورية التي تسمونها بالنظر تفيد العلم ولكن ثبت صحة اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن
دفعة واحدة ... وجزمنا ... انا متى وجهنا الذهن نحو العلم بشيء استحال
مع توجيهه نحو العلم بشيء آخر فعلمنا تعذر اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن واحدا وكان المقتضي للعلم النظري
هو مجموع العلوم الضرورية وقد ثبت استحالة اجتماع العلوم الضرورية يمتنع العلم بكونها مفيدة للعلم النظري

والجواب عن هذه الاسولة من حيث الاجمال والتفصيل اما من حيث الاجمال فهو
ان نقول هذه الكلمات التي ذكرتموها مارة في الاعتراض قادحة في الاستدلال هل افادتكم علما بفساد دليلنا
او بعضه ... فان افادكم ذلك فقد اعترفتم بان النظر افاد العلم في الجملة وذلك يناقض قولكم انه لا يفيد
العلم اصلا وان لم تفدكم شيئا فقد اعترفتم بسقوط كلامكم بالكلية وانها لا تغني شيئا معارضة كلامكم الفاسدة
بالفاسد ... العلم بسقوطها ... افادكم ذلك فقد اعترفتم بكون النظر مفيدا للعلم وان لم تفدكم
ذلك فقد اعترفتم بانه لا فائدة في شيء مما ذكرتموه واما من حيث التفصيل فنقول قولكم النظر ...

الا ان يقصد به تمييز بينه وبين العلوم الضرورية قلنا النظر حقيقة ليس الا مجموع علوم ضرورية لا كيف كان بل بشرط
خاص وان يكون جميعها على التعاقب في الذهن متوالية ويكون للبعض تعلق بالبعض على وجه يلزم حصول
تلك العلوم حصول العلم بشيء آخر فالعلوم او الظنون اذا كانت واقعة على هذا الوجه سميت نظرا والدليل على
ان النظر ليس الا ما ذكرناه انا اذا جربنا انفسنا لم نجد للفكرة والنظر معنى الا ترتيب علوم او ظنون لتتوصل
ولم نجد شيئا وراء ذلك ثم لا معنى للترتيب الا ما ذكرناه من حصول بعضها عقيب البعض في ازمنة متوالية فقوله ان
احدا من ارباب المذاهب لم يذهب الى ان هذه العلوم الضرورية تفيد العلم عقيب النظر اجماع الا ان جمهور
اصحابنا يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفرقوا النظر بالقصد
في ايجاب العلوم الضرورية فتحقيق القول هذه الملازمة ... ابو الحسين البصري وهو الرجل في المعتزلة ذهب الى ان
هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على خلاف الجمهور فذهب انه لذلك
لكن الدليل ... ساقنا اليه وجب قوله العلم بكون النظر مفيدا للعلم ضروري او نظري قلنا ضروري لا انا ... النظر
تلك العلوم الاربعة ... ان اقتضاءها للعلم النظري ضروري فاندفع عنا هذا الاشكال واما الاصحاب فكلهم عولوا
في ان النظر مفيد للعلم على ان قالوا لو كان النظر فاسدا لكان العلم بفساده اما ان يكون ضروريا وهو باطل
لاختلاف العقلاء فيه او نظريا فلو زيد ذلك نفيا للشيء بنفسه ثم سالوا انفسهم فقالوا ولو كان النظر مفيدا للعلم لكان
العلم بكونه كذلك اما ان يكون ضروريا فكان يجب ان يكون متفقا عليه بين العقلاء او نظريا فيفضي الى اثبات الشيء
بنفسه ثم اجابوا عنه بان قالوا نفي الشيء بنفسه متناقض لكن اثبات الشيء بنفسه غير متناقض فظهر الفرق ولقائل ان
يقول ان اثبات الشيء بنفسه متناقض لانه من حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا ومن حيث انه الطالب
وجب ان يكون حاصلا في الحال وذلك متناقض فظهر ما ذكرنا ان نفي كل النظر بالنظر او اثبات كل النظر بالنظر
متناقض فاذن لا مخلص من الاشكال الا بما ذكرنا من احد الامرين التي ... والثاني دعوى الضرورة ... في ...
انا العقلاء كما اذا عرفنا النظر بما ذكرنا ... دعوى الضرورة في كونه مفيدا للعلم امر قريب وغير ما ذكرناه فانه لا يمكنه دعوى
الضرورة بل لا بد من الاستدلال وحينئذ ... التناقض الحاصل من اثبات الشيء بنفسه بحيث لا محيص عنه فسبيل ... يمكن
بيان كون النظر مفيدا للعلم الا بالطريق الذي ذكرنا قوله كيف نعرف ان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم بالضرورة
ام بالنظر قلنا بالضرورة لانا اذا عرفنا انه لازم عن العلوم الضرورية وعرفنا بالضرورة ان اللازم للضروري يجب ان يكون
صحيحا حينئذ يحصل اليقين بان اعتقاد ذلك اللازم علم قوله الناظر طالب والطالب لا بد ان يكون عالما بمطلوبه اولا
يكون قلنا انه عالم بماهية الموصوف والصفة والنسبة جاهلا بان الحق هو ثبوت النسبة او انتفاؤها واذا قام الدليل

على التوليد او الاستفادة فحينئذ يتميز من حصل له ومن عدمه بالمفردات التي كانت متصورة له قوله نحن نحكم كثيرا من الناس
جازما بقضية [illegible] ثم تنساه فلا يكون مرادي بالنظر على الوجه الذي ذكرناه اشتغال ان [illegible] فساد
ذلك بان علم الضروري بالمقدمات [illegible] اذا حصل استحال نقيضه [illegible] وكذا في العلم الضروري [illegible]
واذا استحال تطرق الخلل الى [illegible] هذه العلوم استحال تطرق الخلل الى النتيجة فاما اذا علم بان النظر
على هذا الوجه يفيد [illegible] قوله ان كل واحد من اهل العالم
ذهب الى مذهب اخر [illegible] كما ان النظر على الوجه الذي [illegible] فايدة المناظرة [illegible] محاولة
كل واحد من الخصمين تنبيه الاخر على موضع الغلط قوله النظر [illegible] لو افاد العلم لكان [illegible] اما
ان يكون متوقفا على العلم بنفي المعارض او لا يتوقف فلا يتوقف على العلم بنفي المعارض قوله العلم بنفي المعارض
اما ان يكون ضروريا [illegible] اضطراريا قلنا انه ضروري وذلك لان النظر اذا كان عبارة
عن مجموع تلك العلوم الضرورية المرتبة [illegible] ان العلوم الضرورية لا تتدافع [illegible] ان الدليل
ممكنا بل ليس له معارض قوله افادة النظر للعلم اما ان يتوقف على العلم بكونه دليلا له الدليل على المدلول لكن
يتوقف على وجه دلالته [illegible] يلزم من ثبوت الصانع وهذا [illegible] فالعلم به
لا محالة مسبوق بالعلم بالمضامين [illegible] على الصانع فهو الامكان والعلم به غير مسبوق بالعلم بالصانع
بل يجب ان يترتب عليه العلم بالصانع [illegible] قوله النظر [illegible] مع العلم فلا يكون [illegible]
[illegible] قلنا ان النظر عبارة عن العلوم الضرورية
بشرط ان تكون مترتبة ترتيبا [illegible] فتلك العلوم حال حصولها على هذا الوجه تسمى نظرا [illegible] بعد استقرارها [illegible]
لا تسمى نظرا [illegible] العلم النظري هو مجموع تلك العلوم من حيث انها علوم [illegible] واقع على الترتيب
الزماني [illegible] وذوات تلك العلوم حاصلة مع العلم بالنتيجة [illegible] وانها على الترتيب الزماني [illegible]
غير حاصل مع العلم بالنتيجة [illegible] مع العلم بالنتيجة [illegible] فاندفع
الاشكال قوله العلم النظري اذا كان [illegible] تلك العلوم الضرورية وجب ان يكون حكمه حكمها قلنا ان حكمه حكمها
الا في شيء واحد وهو ان الانسان لا يمكنه ان يعتقد اعتقادا ما نقيض الضروري [illegible] تصور طرفيه موجبا
للتصديق والتفصيل [illegible] اذا التحق موصوفها وصفتها فاذا كان الموصوف والصفة
في القضية المناقضة للعلم الضروري يجب ان تكون نفس الموصوف والصفة في القضية [illegible] الموجب
للتصديق الذي فيها نفس تصور طرفيها [illegible] الموجب لذلك التصديق هو العلم الضروري بالمقدمتين الضروريتين

[illegible] في القضية النظرية ما يوجب التصديق فيها [illegible] الاعتقاد المناقض
للاعتقاد الضروري [illegible] فلا فرق عندنا بين العلم الضروري والعلم النظري [illegible]
النظر في الدليل [illegible] في ذلك [illegible] العلم فلنا [illegible] العلم [illegible] ان
بعض المعتقدات التي اوردناها في الدليل [illegible] قالوا المعتقد واحدة [illegible] منهم ان
[illegible] المطلب قوله [illegible] على صحة اجتماع العلوم الكثيرة قلنا الجواب عنه [illegible] الحدوث
[illegible] في وجوب النظر في الدليل على معرفة الله تعالى واجبة لاجماع الامة
[illegible] تحصيل معرفة الله تعالى [illegible] الا بالنظر وما لا يتادى الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب
فان قيل لا نسلم ان معرفة الله تعالى يمكن ان تكون واجبة فضلا عن ان تكون واجبة وبيانه انه [illegible] ان العلم مطلقا

اما القسم الاول

يستحيل ان يكون مامورا به [illegible] ان العلم [illegible] على الخصوص يستحيل ان يكون مامورا
[illegible] وهو ان الشخص لو كان مامورا بتحصيل العلم فلا يخلو اما ان يكون حال كونه مامورا بذلك
متمكنا من التمييز بين العلم والجهل او لا [illegible] لا يكون متمكنا من ذلك فان كان متمكنا من ذلك ومعلوم ان التمييز
بين العلم والجهل انما يكون اذا علم ان احد الاعتقادين مطابق للامر في نفسه والاخر غير مطابق او العلم بكون
هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد علم باضافة امر الى امر والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من
المضافين واذا العلم بكون هذا الاعتقاد علما مسبوق بالعلم بذلك المعتقد واذا تمكن المامور من التمييز بين العلم
وبين غيره مشروط بحصول العلم [illegible] وذلك محال لان الكلام فيه كالكلام في الاول ويفضي الى
التسلسل وايضا فلان العلم السابق اذا كان حاصلا تعذر تحصيل العلم الثاني لاستحالة الجمع بين المثلين واما
ان [illegible] لا يشترط في [illegible] تحصيل العلم تمكن المكلف من التمييز بينه وبين غيره كان تكليفه بالعلم على التعيين تكليفا
بالمحال وانه غير جائز [illegible] ان وقوع المعرفة عند النظر يجري مجرى الاتفاق وكل ما كان
كذلك [illegible] وهو مثل من [illegible] على الروث والزبل

الثاني

وما هذا شانه [illegible] ان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم حصولها
حصول العلم الضروري [illegible] كان [illegible] العلم النظري حاصلا [illegible] محالة لوجوب حصول اللازم عند حصول اللازم
عند حصول الملزوم ومتى [illegible] تلك العلوم الضرورية استحال حصول العلم النظري والامكان ذلك
[illegible] حصول العلم فلا يخلو اما ان يكون حال [illegible] مامورا بذلك متمكنا من ذلك ومعلوم ان التمييز بين العلم
والجهل انما يكون اذا علم ان احد الاعتقادين مطابق للامر في نفسه والاخر غير مطابق والعلم بكون هذا الاعتقاد

مطلقا للعقد كمن يا ما فرامر الى امر والعلم باضافة كرما الى مسبوق بالعلم بكل وبعض المضاف وما ذا العلم بكون
هذا الاعتقاد علما مسبوق بالعلم بمكن العقد ما كذا تمكن الماموز من التمييز بين العلم وبين غيره شروط لحصول
العلم او لا فان كان الثاني وذلك محال لان الكلام فيه كالكلام في الاول ويفضي الى التسلسل وايضا فلان العلم
السابق اذا كان حاصلا بعين تحصيل العلم الثاني لاستحالة الجمع بين المثلين واما اذا قلنا انه لا يشترط في الامر
بتحصيل العلم تمكن المكلف من التمييز بينه وبين غيره وكان تكليفه عن التعيين مكلفا بالمحال وانه غير جائز فثبت
بما قلنا ان وقوع المعرفة عند النظر كالجاري مجرى الاتفاق وكل ما كان كذلك فانه غير داخل تحت التكليف
وهو مثل من يمشي في طريق فيقع اتفاقا في البدن سهم ووقوعه على الكبد وقد يقع على الروث والزبل
وانا هذا شانه لا يصح الامر به **الثاني** وهو ان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم من حصولها
حصول العلم النظري لا محالة واذا كان كذلك فمتى خلق الله تعالى تلك العلوم الضرورية كان ذلك العلم النظري
حاصلا لا محالة لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم ومتى لم يخلق الله تعالى تلك العلوم الضرورية كان
ذلك العلم النظري حاصلا محالة لوجوب حصول الملزوم استحالة والا كان ذلك محالا بالحصول العلم
النظري لا يتوقف على النظر وذلك الضرورية وجودا وعدما حالة وجوده وعدمه عند وجود العلوم الضرورية
وعدمها ضروريا واجبا فلا يكون داخلا تحت التكليف لا يقال هذا الاشكال انما يلزم على من يقول النظر عبارة عن ترتيب
العلوم الضرورية فاما من يقول النظر عبارة عن [illegible] واحضار العلوم فانه لا يلزمه هذا الاشكال لانا نقول الذي به النظر
هنا الحضور واحضار العلوم المترتبة اما ان يعتبر بانه لا بد في حصول العلم النظري من هذه العلوم الضرورية او لا يعرف
فان كان الاول فالعلم بالضرورة ان الناظر لو لم يترتب في ذهنه مقدمات دليله فانه لا يحصل له العلم النظري اصلا وان
اعترف بذلك فيقول ان من علم بالحس ان هذا الشخص فاعل وعلم بالضرورة ان كل فاعل حي فمع حصول
هذين العلمين اما ان يعرف انه يجب حصول العلم بان هذا الشخص حي او لا يعرف فان لم يعرف فقد كابر
وايضا فالمقدمات الضرورية اذا كانت بحيث لا يلزم من العلم بها العلم بالمدلول لم يكن صالحة للاحتجاج بها على المطلوب
وان اعترف بوجوب حصول العلم النظري عند تلك العلوم الضرورية فحينئذ يتوجه عليه الاشكال ويظهر ان هذا
الاشكال وارد سواء قلنا النظر نفس هذه العلوم الضرورية او لا بد من حصولها لكن العلم النظري مطلقا
يجب البحث بانه قد يكون الانسان عالما بالمقدمات ولكن بغلبة ولان كان غافلا عنها [illegible] منفية
البطن بينهما حاصلا وانما يكون كذلك حين ما لم تشعر بارتباط كل واحدة من المقدمتين الاخرى
ومنها اخلاء الذهن عن سائر الاعتبارات ومنها توجيه الذهن نحو ذلك المطلوب وكل هذا الامور [illegible]
كتاب

صح

العقل فالموقوف ايضا تلك العلوم الضرورية والعلم النظري على وفق الاول المقدور للعبد ثم الخ كلمة ان مكلف
بالعلم النظري وانا نقول لنا ان اما تحصيل الذهن بارتباط تلك المقدمات بعضها ببعض فاما ان تكون ضروريا او نظريا
فان كان ضروريا فهو لا يكون مقدورا للعبد وبطل كلامكم وان كان نظريا افتقر في اكتسابه الى نظر آخر فلو احتاج
ذلك النظر الآخر الى ذلك التسلسل لزم التسلسل وهو محال فاما احلا الذهن فاما ان يكون من العلوم الضرورية او النظرية
والعلم النظري فهو ايضا محال لانه يرجع العلم الضروري والعلم الضروري لا يمكن ازالته بسبب التكليف
العلم غير جائز واما الذي يدل على امتناع الامر بمعرفة الله تعالى لو كان الامر بتحصيل المعرفة لكان اما ان يكون مامورا بتحصيله
تلك المعرفة الحاصلة او بتحصيل معرفة اخرى والاول باطل لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني باطل لاستحالة تحصيل المثلين
وهو محال ايضا ان يتوجه على غير العارف لانه حين ما كان مكلفا عارفا بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بامر الله تعالى
مامورا بامر يستحيل منه العلم بالامر والامر يكون تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز الثالث ان الشخص لو كان
مامورا بمعرفة الله تعالى لكان لا يخلو اما ان يكون له في فعل المعرفة غرض او لا يكون فان لم يكن استحال منه فعل
المعرفة لاستحالة ترجيح الفاعل لاحد طرفي الممكن لا لمرجح هو الغرض ليس بمعقول لان الانسان لا يكتسب
تحصيل معرفة الله تعالى نفعا ولا يدفع بها ضررا في العاجل وليس يرجى لان ذلك اما جلب الثواب او دفع العقاب
وذلك انما يكون مطلوبا بعد العلم بالاله المثيب المعاقب فيستحيل ان يكون ذلك مطلوبا قبل العلم بوجود
الاله فثبت انه لا يمكن حصول غرض في تحصيل معرفة الله تعالى الضروري عن النفس لانه اذا جوز ان يكون له الها حكيما يعاقبه
على القبائح حصل الخوف فبالنظر يدفع ذلك الخوف لانا نقول انه كما يجوز ذلك لكن الاله الحكيم ان
يعاقبه على النظر لان يقول له انك تصرفت في ملكي بغير اذني في معرفة الله تعالى مامور بها فما الدليب
على كونها مامورا بها ودعوى الاجماع ممنوعة بل يدعى انعقاد الاجماع على كونها غير مامور بها لان الامة اوردها
بالاقرار والاعتقاد فقط وما به خرج عن ذلك **الاول** ان الاعرابي الجلف كان يأتيها ويصل الى حضرة النبي
عليه السلام ويتكلم بكلمتي الشهادة والنبي عليه السلام كان يحكم باسلامه ونحن نعلم بالضرورة ان واحدا من اولئك ما حصل
المسائل المتصورة فقط فضلا عن الدليل القاطع على المعرفة **الثاني** انه لم ينقل عن رسول الله صلعم ولا عن الصحابة والتابعين
والسلف الصالحين خوضهم في الادلة الدالة على حدوث العالم ووجود الصانع وبيان كونه عالما بكل المعلومات ودلالة
المعجزات على الصدق مع ان اتباعهم كانوا فيما بين غير محصورين وهم كانوا عالمين بما هو
بحيث لو نطق لاقتنعوا ان ذلك يحاربه فانا نعلم انه ليس يجب تحصيل العلم [illegible]
بهاتين انه لم ينقل عن واحد منهم كلام فيها لا قليل ولا كثير **الثالث** انه لما كانت امتنا كانوا خائضين

انه عليه تشدد النكير م

في هذا الباب يجب ان يجانب الخوض فيها بين من حجج وكل ... حرام ... المشهور **الرابع** انه النبي صلعم انكر النكير على من خاض
في هذه المباحث روى ان النبي صلعم خرج الى الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال النبي عم اذا ذكر القدر فامسكوا وقال النبي علم
عليكم بدين العجائز واما انكار الصحابة والتابعين والمجتهدين على من خاض في الكلام فاظهر من ان يحتاج فيه الى الشرح
وعلى ذلك ينعقد اجماع العلماء الاجماع على ان معرفة الله تعالى غير واجبة التحصيل وكما ان الدليل للاقرار والاعتقاد وليس علمنا انه
لم يحصل الاكتفاء بالتقرير والاعتقاد فلم لا يجوز الاكتفاء بالظن الغالب وبيانه من وجهين الاول ان ادلة المعارف غامضة والوصول
بها الى عين الحق لا يحصل الا بعد صرف العمر اليه بالكلية فلو كنا مكلفين بتحصيل المعرفة لوجب ان الحكم ... في
اخر عمرها عن ... نعلم احاطتنا بجملة اصول الدين وقوفا على الجواب عن جميع الشبه فان اليقين التام لا يحصل
الا عند الاحاطة بكل ذلك والثاني وهلما لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك ليس من دين محمد علم **الثاني** ان القول
بكون المكلف مامورا بتحصيل المعرفة يفضي الى افحام الانبياء عليهم السلام لان المبين والمعجزة اذا كان لا يحصل الا بالوقوف
على الادلة والجواب عن الشبهة وذلك ليس بالامر الهين حتى يحصل في زمان قصير وانما يحصل لا يحصل عند صرف
اكثر العمر اليه فاذا جاء النبي وادعى النبوة وكلفه باليقين فللمدعو ان يستمهله مدة تمكن فيها من تحصيل اليقين ثم ان
النبي لا يمكنه في وقت من الاوقات ان يرهقه الى قبول الدعوة فان له ان يقول انك كلفتني اليقين فان عجز عن ذلك
لم يكن للنبي ان ينسبه الى التقصير لانا نعلم بالضرورة صعوبة تحصيل اليقين حيث ان الامر بتحصيل اليقين
يفضي الى سقوط فائدة البعثة واما ان سلمنا ان تحصيل معرفة الله تعالى واجب فلم قلتم انه لا طريق الى تحصيلها الا النظر
وما الدليل على ذلك بيانه ان طريق تحصيل العلم باحد اشياء اما الحس واما الخبر واما النظر اما الحس فنعلم بالضرورة
انه لا طريق الى معرفة الله تعالى واما الخبر فلان المتواتر انما يفيد العلم اذا كان مستندا الى الحس واما الاحاد
فلا طريق الى ذلك لانه ليس قول قبل كل انسان اولى من قول غيره وبهذا الطريق بطل القول بالتعليم ولما بطل
ان يكون الحس والخبر طريقا الى معرفة الله تعالى تعين النظر طريقا قلنا لا نسلم ان طريق تحصيل المعارف هذه الطرق الثلاثة
فما الدليل عليه ثم انا نبين هنا طريقا اخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسمانية والعلائق البدنية فانها متى خلت
عن هذه الامور حصلت لها عقائد يقينية وهذا هو طريقة الصوفية واصحاب الرياضة فانهم جازمون بانهم
عالمون بالعقائد في المعارف الالهية واما اصحاب النظر فقلما يحصل لهم مثل هذا الجزم واذا كان كذلك فالرياضة
ان لم يتعين طريقا الى معرفة الله تعالى فلا اقل من ان يكون من جملة الطرق المفضية لمعرفة الله تعالى واذا كان كذلك
بطل ما ذكرتم من الحصر ثم ان سلمنا صحة الحصر فلم لا يجوز ان يكون طريق معرفة الله تعالى خبر شخص هو المعلم الصادق

او لا نسلم ان معرفة كونه صادقا قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما المعارضة بالنظر فان المعلم كما انه قد يكون
صادقا فقد يكون كاذبا وكذلك النظر قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا فان احتجنا في التمييز بين المعلم
الصادق والمعلم الكاذب الى معلم اخر الى نهاية وان انتهى ذلك الى نظر يعرف صحته بالضرورة فلم لا انتهى
الى المعلمين الى قول معلم يعرف صحته بالضرورة **الثاني** ان هذا الاشكال انما يتوجه ان لو عرفنا مذهب اصحاب التعليم
فانهم لا يقولون ان قول المعلم يفيد العلم من حيث انه انسان كيف كان بل انما نعني قوله العلم بخصوصية التي بها
امتاز عن سائر الناس وهي ان النفوس تختلف باقتضاء غيرها فتمكنه من ادراك الحقائق واما نفس النبي فانها كاملة
مستعدة لادراك حقائق الاشياء وتعليمها للمستعدين بالنسبة الى نفوس الخلق كنسبة الشمس الى الابصار وكما ان الابصار لا تقوى على ادراك
المبصرات في الظلمة اذا طلعت الشمس تقوت الابصار بنور الشمس حتى قدرت على ادراك المبصرات كذلك
نفوس الخلق قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فاذا اتصلت الى الامام استكملت عقولهم بنور الامام حتى قدروا
على ادراك المعارف كما ان الانسان متى استكملت بصيرته بنور الشمس حتى ادرك المبصرات فانه لا يدركها ادراكا
... ثم ان سلمنا انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا النظر فلم قلتم ان الامر بالشيء
الواجب المطلق يعني واجب ... ان التكليف مشروط بكون المكلف عالما انه يجب عليه تحصيل تلك الشرائط لان
منها ما هو عدم العلم وهو كونه ... التسلسل وايضا فلا يكون واجبا الا اذا علم انه يجب عليه تحصيل
القول في جمع الشرائط العقلية والشرعية ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على كون النظر لو كان واجبا لكان العلم
بوجوبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها والعقلاء مشتركون في العلم
بوجوب النظر كيف والقائلون بان وجوبه انما يثبت بالسمع زعموا انه قبل السمع غير واجب فضلا عن ان يدعى العلم
الضروري بوجوبه واما ان كان العلم بوجوب النظر نظريا فحينئذ يتوقف علمنا بوجوب النظر على النظر فله ان يقول
لا انظر حتى اعرف وجوب النظر على وحينئذ لا يمكن حمل الايجاب عليه **الثاني** ان الانسان قد ينظر فيحصل
عقيب نظره العلم تارة والجهل اخرى ثم ان الجهل قبيح محرم فاذا لم الانسان في ابتداء الامر على النظر كان مقدما على تجويز
ان يؤديه الى القبيح والاقدام على ما يحتمل كونه مؤديا الى القبيح المحرم قبيح محرم فلزم ان يكون النظر قبيحا واقل
مراتبه ان لا يكون واجبا **الثالث** ان النظر لا يوجد الا عند عدم المعرفة والامر الذي يتضمن الامر بلازمه فالامر
بالنظر معرفة الله تعالى يتضمن الامر بعدم معرفة الله تعالى وذلك باطل فكون القول بكون النظر مامورا به باطلا **الجواب**
قوله تحصيل المعرفة محال قلنا ما دل على وجوع الشيء كان دليلا على امكان وقوعه وقد بينا ان اجماع الامة دل
على وجوبها قوله لو كان الشخص مامورا بالعلم لكان لا بد ان يكون من حيث كان التمييز بين العلم والجهل وذلك يستدعي

حاصلة العلم بالمعلوم حتى يعلم ان الاعتقاد له علم والاعتقاد الغير المطابق ليس بعلم قلنا لا نسلم ان العارف الى التمييز
بين العلم والجهل [illegible] يستدعي بيان [illegible] للعلم بالمعلوم حتى يعلم ان الاعتقاد المطابق له علم والاعتقاد الغير
المطابق انما يكون جهلا [illegible] احتج من ان الاعتقاد الذي لا يكون [illegible] بالضرورة عن العلوم
الضرورية لا بد وان يكون علما والا لكان الباطل لازما للحق ولازم الباطل باطل فالحق باطل وانه محال
واذا كان كذلك فنحن اذا [illegible] لا بد عن المقدمات الحقة علمنا بالضرورة ان اعتقادنا لتلك النتيجة علم فاذا ندفع
الاشكال قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم الضرورية واللازم للضروري ضروري فالعلم النظري ضروري قلنا
لا نسلم ان مجرد حصول هذه العلوم الضرورية كاف في حصول العلم النظري لان العلوم الضرورية مشترك فيها بين
العقلاء فلو كانت كافية في حصول العلم لزم من الاشتراك فيها اشتراك جملة العقلاء في جملة العلوم النظرية بل يتوقف
على شرط وذلك الشرط اما ان يكون حصوله على حسب قصدنا ودواعينا او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون
حصول العلم [illegible] بعض التكليف بالعلوم النظرية حسب قصودنا ودواعينا وهو باطل فتعين الاول واذا
كان كذلك فهو العلة لصحة التكليف بالعلوم النظرية [illegible] ان لا نعلم ذلك الشرط على التعيين وهذا الجواب
فيه صعوبة فليتامل فيه قوله الامر بتحصيل المعرفة يتناول المكلف حال كونه عالما بالله تعالى او لا يكون عالما بامره
ومن شرط التكليف العلم بالامر والامر قلنا لا نسلم ذلك بل من شرطه التمكن [illegible] حاصل في الجملة لانه اذا نظر
وعرف الله تعالى بعد حصول معرفة الله تعالى يعرف انه كان مامورا بذلك واذا كان كذلك كان هذا التمكن كافيا
قوله والفاعل لا بد له من غرض وليس في تحصيل المعرفة غرض قلنا انه لا يجب الا ان يكون تحصيل كل شي لاجل شي
اخر والا لزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون تحصيله لذاته فمن المحتمل ان يكون العلم [illegible] لانها مطلوبة لذاته
او يكون الغرض منه دفع الضرر المتوهم [illegible] ترك النظر قوله لا نسلم انعقاد الاجماع على الامر بتحصيل المعرفة قلنا
لا نزاع بين الامة انه لا بد من الاقرار والاعتقاد بان الدين الحق [illegible] باطل باجماع الامة ثم ان المعلوم بالضرورة
من دين محمد عليه السلام انه كان يامر بالاقرار [illegible] والاعتقاد [illegible] لا يكون هذا الدين حقا واما العلم الثاني ففيه تسليم
المطلوب لانا ما لم نعرف صحة هذا الدين لا نعرف وجوب الاقرار به ولا الاعتقاد بصحته فيثبت انه لا بد من تحصيل
المعرفة وبهذا الحرف يخرج عن جواب [illegible] الواجب هو الظن [illegible] التكليف [illegible] كان الظن
الصادق [illegible] ان يكون لليهود والنصارى والدهرية كلهم معذورين اذا غلبت على ظنونهم
صحة اديانهم وذلك معلوم البطلان بالضرورة من دين محمد عليه السلام وان كان الامر [illegible] الظن الصادق والظن
فما لم نعرف حقيقة الشي لا يمكننا ان نعلم ان هذا الظن صادق على [illegible] سلمنا ان التكليف انما وقع بالظن

اوصل الثاني في النظر

ولكن الظن لا يحصل ايضا الا بالنظر والفكر فكذلك [illegible] قوله كان [illegible] الشهادة في عهد
النبي صلعم قال النبي عليه السلام [illegible] قلنا [illegible] القاطعة انه لا بد وان يكون المكلف مميزا بين الحق
والدين الباطل فنقول لما حكم النبي عليه السلام باسلام اولئك فلا بد هناك من احد امرين اما ان يكون النبي عليه السلام قد علم من
حال ذلك الشخص كونه عالما باوائل الادلة في [illegible] من الاصول وذلك القدر كاف في حصول اليقين ولا يلزم من عدم
اقتدارهم على التعبير عن تلك المعاني ان لا يكونوا عالمين بها فان العامي اذا راى تغير الهواء من البرد الى الحر قال
سبحان الله [illegible] ذلك [illegible] في اعتقاده ان هذه الحوادث لما امتنع حدوثها بالوجوب [illegible] صح انه
[illegible] الى فاعل مختار فهذا المعنى اذا كان مستقرا في عقله كان عالما بالله تعالى
بدليله وان عجز عن الاقتدار على بيان ذلك وشرحه وثانيها ان يكون ذلك الشخص قد علم النبي عليه السلام من حاله انه
غير مستعد لفهم هذه الاشياء فيكون التكليف بذلك ساقطا عنه لعدم قدرته عليه قوله لم ينقل عن واحد
من الصحابة والتابعين الخوض في الادلة التي تذكرونها قلنا لا نسلم [illegible] اصول الادلة التي
يذكرها المتكلمون في اثبات الصانع والمعاد والنبوة مذكورة في القرآن والرسول عليه السلام والصحابة كانوا
عالمين بذلك [illegible] في زمانهم كانوا قليلين فلا جرم لم يشتغلوا بالبسط في تقرير هذه الادلة اما في زماننا
لما كثر [illegible] الشبهة [illegible] احتجنا الى مزيد البسط والشرح [illegible] النبي عليه السلام والصحابة كانوا
منكرين للخوض في هذه الادلة فكيف [illegible] قال الله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة حكى تعالى في هذا الموضع انكار المنكرين للاعادة مقرونا بحكاية شبهتهم
وهي ان العظام التي صارت رميمة [illegible] كيف يمكن ان يصير حية وهو المراد من قوله تعالى قال
من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى لما حكى عنهم شبهتهم احتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهذا الذي [illegible] عليه [illegible] المتكلمين [illegible] الاعادة مثل الابتداء وحكم الشي حكم مثله
فلما كان قادرا على الايجاد وجب ان يكون قادرا على الاعادة واما قوله تعالى وهو بكل خلق عليم
فهو اشارة الى الجواب عن الشبهة التي حكاها عن نفاة الحشر وهو ان العظام الرميمة كيف يمكن
احياؤها ثم ان نفاة الحشر يتمسكون بذلك من وجهين احدهما ان العظام والاجزاء اذا صارت [illegible] بعض
[illegible] اختلطت الاجزاء بعضها ببعض [illegible] لا يمكن تمييز اجزاء كل بدن عن اجزاء البدن الاخر فاجاب الله تعالى
عن هذه الشبهة بقوله وهو بكل خلق عليم معناه والله اعلم انه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات
امكنه تمييز اجزاء بدن كل حيوان عن اجزاء الحيوان الاخر وذلك انما يتعذر على من لا يكون عالما بكل المعلومات

قبله

انا خلقناه

وذا ثبت ان الاجزاء العديمة تكون باسرها جزءاً لحيوة يستدعي لمطوبه البدن فكيف يمكن جعل تلك الاجزاء المابسة الاجزاء المابسة نارية
حيه فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون ومعناه
وايضا اعلم انه لما جاز ظهور النار من الشجر الاخضر مع ما بينهما من غاية التضاد فلِمَ لا يجوز ظهور الحيوة في تلك الاجزاء
المابسة مع ان التضاد هنالك اقل فكان هذا اولى ثم ان المنكرين للمعاد ذكروا شبهة اخرى مشهورة وهي ان القول بالقيام
على ما جاء به الشرع محال لان ذلك يتضمن اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم اخر وذلك باطل لقول
كثرة في الفلسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان سلم المنكر كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض ومتى سلم الخصم ذلك
لزم تسليم كونه قادرا على اعدامها لان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات ولزم ايضا تسليم كونه قادرا
على ايجاد عالم اخر لان القادر على الشيء قادر لا محالة على مثله فظهر ثم ان الله سبحانه وتعالى جمع في هذه الايات
بين الدليل على اثبات المعاد كل شبهتهم وبين ذكر الجواب عنها بحيث لا مزيد عليه واما الدليل
الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على منكريها فاكثر من ان تحصى واذا كان كذلك
فكيف يمكن ان الرسول عليه السلام والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الادلة ولا يمكن ان يقال انهم كانوا منكرين
للجدل لان النبي عليه السلام كان مامورا بالجدل في قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واذا ثبت ذلك ثبت ان النهي الوارد
عن الخوض في الكلام المعقولات ما ورد مطلقا وانما ورد عن نصرة الشبهات وتلفيق الضلالات وذلك مما لا نزاع
فيه وهذا بيّن الجواب عن سائر الوجوه المذكورة في هذا المقام قوله فلم لا يجوز ان يكون التصفية الى اكتساب
المعارف قلنا العقائد الحاصلة عند التصفية اما ان تكون ضرورية او لا تكون فان كانت فلا كلام لنا
فيه فانا قد نسلم ان النظريات يمكن ان تصير ضرورية ولا نخلو اما ان يكون تلك العقائد حال اليقين بزوالها
حتى يتمكن زوال شيء من العلوم الضرورية او لا يلزم فان لزم فتلك العلوم انما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية
ولا يعني للعلم النظري الا ذلك وان لم يلزم تلك العقائد ليست الا عقائد تقليدية ولا عبرة حينئذ بها لان
امثال تلك العقائد قد توجد لاصحاب الرياضة المبطلين مثل اليهود والنصارى والدهرية قوله لم لا يجوز حصوله
بطريق التعليم قلنا لما مضى من الاحتياج في التمييز بين المعلم المحق وبين المعلم المبطل الى نظر فلو كان ذلك المميز محتاجا الى
معلم اخر لزم التسلسل قوله هذا معارض بالنظر قلنا الفرق ان النظريات تنتهي الى الضروريات الخفية
مما نعرف صحتها واما التعليم فيمتنع انتهاؤهم الى معلم نعلم صدقه بالضرورة فان الدعاوى والاقوال يمتنع ترجيح
بعضها على البعض الا بحجة بمضي اليها وبوجودها وذلك هو المحوج الى عقل الطالب فعقل الطالب لما تمكن يعقل
المعلم قلنا بعد صيرورة عقل الطالب كاملا فتلك العقائد التي تحصل له اما ضرورية او لا تكون فان لم تكن فاما ان

يكون محال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية او لا يلزم والاول دعوى لا نقلاب العلوم النظرية
~~في زوال الاجسام ... العلوم النظرية~~ في زوال الاحكام ضرورية والثاني
والثالث عبارة عن اعتقاد المقلد وقد بينا انه لا تعويل عليه
قوله لم قلتم ان الاستدلال واجب الا انه فهو واجب فعلا لان التكليف اذا ورد بالشيء مطلقا على جميع
الاعتبارات كان ذلك ايجابا لكل ما يتوقف تحصيله عليه مما يكون مقدورا له وبهذا الحرف يقع الجواب عما ذكره من
الاصول وسياتي في الاستقصاء في تقرير ذلك في مسئلة وجوب الامامة قوله معرفة وجوب النظر اما ان تكون ضرورية
او نظرية قلنا نظرية قوله فالجاهل لا يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر قلنا قد بينا ان وجوب
النظر لا يتوقف على علمه بوجوب ذلك عليه بل على تمكنه من معرفة ذلك الوجوب وهذا المعنى حاصل بيننا فيكون
ذلك كافيا في الوجوب قوله والنظر قد يؤدي الى العلم بالله والى الجهل اخرى فلكون الاقدام محرما قلنا الفرق بين النظر
الصحيح والنظر الفاسد معلوم حال الوقوع في النظر لان النظر الصحيح عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية او المنتهية اليها على
الجهة المذكورة بين لما يكون كذلك واذا كان كذلك كان متمكنا من الاقدام على النظر الصحيح والاحتراز عن النظر الفاسد
فلا يلزم ما ذكروه قوله النظر لا ينفك عن عدم العلم بالمطلوب فلا يلزم من النظر تكليف العدم العلم
البتة وانه غير جائز قلنا الامر بالنظر انما يتوجه عليه بشرط كونه غير عالم لانه حال كونه عالما يتوجه الامر عليه بالنظر
والمحذور انما يلزم من التقدير الثاني دون التقدير الاول والله اعلم بالصواب

الاصل الثالث

في حدوث الاجسام لنا فيه ثلاث مسالك الاول الطريقة المشهورة الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة
بالاجسام حادثة بيانه اما انها لا تخلو عن الحوادث انها لا تخلو عن الاكوان والاكوان حادثة فالاجسام لا تخلو عن
الاكوان اثبات الاكوان وهو ضروريين اما ان يدعى العلم الضروري بكونها امورا زائدة على
ذات الجسم لان المفهوم من كون الجسم متحيزا مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز واما ان نستدل عليه لم يستدل اي فيه
وذلك لان الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فتبدل الحالتين عليه مع بقائه مدرك بالحس والمتبدل غير المستمر
المستمر الذي هو ذات الجسم وثانيها امتناع انفكاك الجسم عن الاكوان وهو ايضا ظاهر لان الجسم متى كان موجودا كان متحيزا
ومتى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز فاذن يمتنع خلوه عن الحصول في الحيز وهو المعني بالكون
والاكوان حادثة بيانه ان الاكوان حادثة ان كل كون فانه يصح عليه العدم وكل ما صح عليه العدم امتنع عليه القدم
بيان ان كل كون يصح عليه العدم ان كل متحيز اختص بحيز فاما ان يكون اختصاصه بذلك الحيز واجبا او جائزا
فان كان واجبا فاما ان يكون ذلك الوجوب لنفس الجسمية او لامر عارض للجسمية او لامر الجسمية عارضة

لذاته من غير اقتضاء الجسمية ولا الجسمية مع عارض له فان كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الاجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز لاشتراكها باسرها في الجسمية ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم وان كان لامر عارض للجسمية فذلك العارض اما ان يكون ممتنع الزوال او لا فان كان ممتنع الزوال فاما ان يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود الالزام المذكور وان كان ممكن الزوال فهو المقصود واما ان كان لعارض الجسمية

وهو القسم الثالث المذكور في هذه الدلالة فنقول ذلك محال لان المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فلو كان ذلك حالا في محل لكان ذلك المحل اما ان يكون له ذهاب في الجهات او لا يكون فان كان الاول كان محل الجسمية جسما وذلك المحل ان اقتضت محلا اخر لزم التسلسل وهو ممتنع وان لم تقتض محلا اخر فتكون الجسمية غنية عن الحلول في محل وكل ما يكون كذلك يستحيل حلوله في المحل المذكور فلا يكون ايضا ممكن الزوال فحينئذ يكون حصول الجسم في الحيز المعين امرا ممكن الزوال وهو المقصود وان لم يكن للمحل امتداد اذا استقلاله في الجهات فحلول ذلك المحل اما ان يكون له اختصاص بالجهة او لا يكون فان كان فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول باطل بالبديهة لانا نعلم بالضرورة انه لما لم يكن متحيزا استحال ان يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال

وأما الثاني فانه يقتضي كون ذلك الشيء حالا في الجسمية كالاعراض واما ان لم يكن لذلك المحل اختصاص بالحيز اصلا لم يكن لوجود الجسمية الممتدة في الجهات حلول في ذلك المحل لانا نعلم بالبديهة ان احد الشيئين اذا كان واجب الحصول في الجهة والاخر ممتنع الحصول فيها فان احدهما لا يكون حالا في الاخر فحينئذ لا يكون الجسمية حالة فيه فذلك ايضا باطل لا يقال ذلك الشيء ان كان جسما اقتضاء بالجاذبية او المحل عن المحلات وان لم يكن جسما فالاقتضاء كانت نسبته الى جميع الاجسام المتساوية في صحة الحلول في ذلك الحيز واحدا فلم يكن بان يجب الحصول لبعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من الباقي فاما ان يجب حصول الكل فيه وهو محال او لا يجب حصول شيء منها فيه وهو المطلوب لانا نقول

ان كل ما صح عليه العدم امتنع عليه القدم لان القديم لا يخلو اما ان يكون حقيقة قابلة للعدم او لا يكون فان لم يكن امتنع العدم عليها وان كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود احتاجت في وجودها الى مرجح والا لم يكن الوجود اولى بها من العدم وذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى ما يجب وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاما ان يتوقف ايجابه لذلك القديم على شرط او لا يتوقف فان توقف فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا لزم من امتناع زواله وامتناع زوال علة ذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم وان كان ممكنا فالكلام فيه كالكلام في الاول

فيفضي اما الى التسلسل وهو محال او ينتهي الى ما هو واجب لذاته فيعود المحال الذي ذكرنا وان كان حادثا كان الكلام في ذلك الشرط حتى ما يحيا وهو محال لان القديم سابق على كل الحوادث والسابق على الشيء لا يكون مشروطا به وانا ان يكون حوادث لا اول لها وسيأتي بطلان ذلك وان لم يتوقف لزم من وجوب ايجابه لوجوده ثم يلزم من امتناع زوال موجبه امتناع زواله هذا اذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجبا واما ان كان مختارا فكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فيلزم ان يكون القديم محدثا وهو محال فثبت ان كل ما كان يصح عليه العدم وان كل ما صح عليه العدم وان كان ... فهو حادث فاذن كل جسم فهو حادث وثبت

الكون

ان الجسم لا يخلو عن الاكوان فاذن الجسم لا يخلو عن الحوادث فيكون من الحوادث اما ان يكون لها اول او لا يكون والثاني باطل من وجوه الاول ان كل واحد واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فاذا كان كل واحد منها كذلك كان مجموع العدمات السابقة عليها حاصلا في الازل فلو وجد شيء من الحوادث في الازل مع هذا الغرض وهو ان عدمه كان حاصلا في الازل لزم ان يكون وجوده حاصلا مع عدمه وانه محال فثبت انه ليس شيء من الحوادث موجودا في الازل فاذن لكل الحوادث اول وبداية

الثاني وهو ان الحوادث اما ان يكون قد وجد شيء منها في الازل او لم يوجد فان كان الثاني كان لكل الحوادث اول وهو المطلوب وان وجد شيء منها في الازل فهو محال لان الاول بالازلية ينافي المسبوقية والحدوث يقتضي المسبوقية وبينهما تناف واما ثانيا فلان الذي وجد منها في الازل ان كان مسبوقا بغيره لم يكن هو مسبوقا بغيره فهو اول الحوادث وهو المطلوب

الثالث وهو ان كل الحوادث ممكنة مستندة الى المؤثر وذلك المؤثر يستحيل ان يكون موجبا كما مر في بيان انه ليس المؤثر في العالم موجبا بل المؤثر فيه مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فانه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم فلكل الحوادث اول وهو المطلوب

الرابع انا اذا اخذنا الحوادث الماضية من زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية من زماننا هذا جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم بين الجملتين فلا يخلو اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الاخر واما ان لا يظهر فان لم يظهر من ذلك الجانب فهذا محال لاستحالة ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وان ظهر فيكون الجملة الناقصة ذات بداية والزائدة زادت عليها بقدر ما بين زمان الطوفان الى زماننا والمتناهي اذا ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فاذن الحوادث لها بداية فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وثبت ان الحوادث لها بداية فلزم بالضرورة ان يكون للجسم اول وهو المطلوب فان قيل الكلام

على ما ذكرتم من وجوه تقديم الدليل [illegible] ما يتعلق بالقدح في نظم هذا الدليل وهو ان دليلكم مركب من مقدمتين
والمقدمة الثانية ليست الا عين الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها فلا يكون في ذكرها فائدة فيبقى
المقدمة الاولى وحدها معلوم [illegible] لا ينتج المطلوب بيان ان المقدمة الثانية ليست الا عين الدعوى
مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها ان قولكم ما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه ان كل واحد واحد مما يوصف فانه
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث [illegible] بانه لا يخلو عن الحوادث الجسم فقولكم وما لا يخلو عن الحوادث حادث
معناه ان الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث وغيره لو كان فهو حادث ايضا فظهر انه ليس في ذكر هذه المقدمة
الا اعادة الدعوى مع الاحتمال ضم دعاوى اخر اليها والتي لا يجوز ان يكون دليلا على نفسه [illegible] يجب ان يكون
الدليل معلوما قبل المدلول وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه ثم ان سلمنا ان المقدمة الثانية ليست عين الدعوى
لكن [illegible] المنتجة اما ان يكون احدى المقدمتين او مجموعهما [illegible] والاول
باطل [illegible] لو كان المنتج احداهما لكان ذكرها حشوا وان كان الثاني فهو باطل ايضا لانهما اما ان يكونا
منتجتين [illegible] بمعلومين في الذهن دفعة واحدة ممتنع والعلم بهذا
الامتناع ضروري [illegible] ذهنا نحو العلم بشيء [illegible] توجهنا نحو العلم بمعلوم اخر لئن سلمنا امكان
حصول العلمين في الذهن دفعة ولكن اذا كان كل واحد من المقدمتين غير منتج وجب ان لا يكون المجموع
منتجا لان كل واحد منهما عند الانضمام الى الاخر [illegible] حالة الانفراد [illegible]
ان لا [illegible] حالة الانتاج وان لم [illegible] علينا [illegible]
الى كيفية حصول ذلك الزائد [illegible] فيسلك الكلام
لقول الانتاج اما ان يكون امرا زائدا على ذات كل واحد من المقدمتين او لا يكون فان كان الثاني استحال
جعله موجبا للنتيجة وان كان الاول فالموجب لذلك الانتاج اما ان يكون كل واحد من المقدمتين وحدها
او مجموعهما او ثالث فان كان الاول لزم حصول النتيجة من كل واحد منهما لاستقلال كل واحد منهما
بما يوجب النتيجة وان كان الثاني كان الموجب لذلك الانتاج [illegible] فيلزم التسلسل وان كان
الثالث فالنتيجة لحصول تلك النتيجة [illegible] على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار اصلا
في ذلك الانتاج وان توقف فاما ان يكفي المقدمة الواحدة [illegible] محال [illegible] المحال
المذكور لئن سلمنا [illegible] الجمهور [illegible] كل واحد منهما [illegible]

في حصول النتيجة عن ذكر المقدمتين [illegible]
النتيجة عن حصول المقدمة الاولى [illegible]

[illegible] ان يكون موصوفا في الجملة ولكن هذا الموضع [illegible] اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم فلا يلزم ان يكون كل انسان جسما [illegible] والنتيجة [illegible] هذا النظم
غير منتج ثم لئن سلمنا استقامة هذا النظم في الجملة لكن لا نسلم استقامته في هذا الموضع [illegible]
غير متعين احدهما ان كل مطلوب فله طرفان احدهما الموصوف والاخر الصفة فاذا قلنا الجسم محدث فالجسم
هو الموصوف والمحدث هو الصفة ثم لا بد من شيء متوسط بينهما بحيث يكون نسبته الى كل واحد منهما فهذا
المتوسط ها هنا اما ان يكون [illegible] الخلو عن الحوادث او قولنا الخلو عن حوادث [illegible] فان كان الاول
صار الدليل هكذا الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وحينئذ تصير المقدمة الثانية
كاذبة لانا لو قدرنا ان لا يكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه وان كان الثاني صار الدليل
هكذا الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية وكل ما كان كذلك فهو حادث وحينئذ تصير المقدمة الاولى عين المطلوب
لان المعنى بقولنا الاجسام لا تخلو عن الحوادث لها بداية ان الجسم بداية فتكون احدى مقدمتي الدليل نفس
المطلوب فهو باطل الثاني وهو ان هذه الحجة ان كانت تقتضي حدوث الاجسام فهي بعينها تقتضي
[illegible] الحدوث والقدم انه لو كانت استحالة خلو الاجسام
عن كل الحوادث تقتضي حدوثها وجب ان يكون استحالة خلوها عن كل الحوادث تقتضي قدمها فان استحالة
الخلو عن الكل [illegible] اذا [illegible] مثل
الحوادث [illegible] فما كان امتناع الخلو عن الكل يقتضي الحدوث فامتناع
الا خلو عن الكل [illegible] يقتضي القدم لكن كما صدق عليه امتناع الا خلو عن الكل فلم ان يكون الجسم قديما
[illegible] ان هذا النظم ها هنا باطل السؤال الثالث [illegible] محل النزاع فهو لو سلمنا
سلامة هذا النظم عن الخلل [illegible] الاستدلال بالدليل انما يكون بعد تلخيص حكم المسألة فلا بد من البحث
عن معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع بعد في الاستدلال ومن لخصنا محل النزاع علم على القطع امتناع
القول بالحدوث [illegible] من وجهين الوجه الاول ان يقول الحدوث اما ان نعني بكون الشيء
مسبوقا بالعدم او يكون مسبوقا بوجود غيره [illegible] العبارات [illegible] فلا يمكن ان يزيد حاصلها على هذين
الوجهين والقول [illegible] المسبوقية بالعدم او معنى المسبوقية بالغير والعام
التقدم [illegible] احدهما التقدم بالعلية فان العلة [illegible] وان لم يمتنع
[illegible] عن الاخر في الزمان [illegible] المعقول هو المسمى بالتقدم بالعلية وثانيهما التقدم بالطبع

كتقدم الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا وبين الاول بعد اشتراكهما في امتناع
وجود المتأخر الا بعد وجود المتقدم ان في الاول يلزم من وجود المتقدم وجود المتأخر وفي الثاني لا يلزم
ذلك وثالثها التقدم الشرفي كتقدم العالم على الجاهل ورابعها التقدم بالمكان
كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب اذا عرفت هذا فالذي نعقله
من وجود التقدم فنقول من فسر حدوث العالم بكون وجوده مسبوقا بالعدم فنقول اما التقدم بالعلية فهو باطل
بالاتفاق لان العدم لا يكون علة للوجود واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم ممكن وكل ممكن فله من
ذاته استحقاق العدم ومن غيره الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فاذا كون عدمه مستحق للوجود
اقدم من الوجود بشرط الطبع ومعلوم ان ذلك متفق عليه بين الكل واما التقدم بالشرف فهو منفي بالاتفاق
وكذا التقدم بالمكان ثم لو سلم التقدم باحد هذه الوجوه المذكورة فانه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه
بقي ههنا التقدم بالزمان فنقول ان التقدم الزماني ليس بين العدم والوجود لان العدم قد يحصل بعد
الوجود والتي ههنا الاعتبار ان يكون حادثا بل انما يكون حادثا اذا كان وجد بعد العدم وعدمه
قبل الوجود فتلك القبلية امر زائد على ذات العدم والا لحاله قبل كل قبلية اخرى فاذن ههنا قبليات لا اول
لها ولا نعني بالزمان الا ما يحققه القبلية والبعدية لذاته فاذن لا اول للزمان فاذن تفسير حدوث العالم بتقدم
عدمه عليه يقتضي قدم الزمان فاذن يلزم من تفسير حدوث العالم بهذا التفسير قدمه واما ان فسرتم حدوث
العالم بكونه مسبوقا بالغير فنقول ان اردتم بذلك ان للعالم شيئا متقدما عليه بالعلية او بالطبع او بالشرف فذلك
مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الحدوث التي تريدونه واما التقدم بالمكان فهو منفي بالاتفاق لان الله تعالى
ليس بمكاني وبتقدير الثبوت لا يحصل منه مقصودكم بقي التقدم الزماني وهو باطل وبتقدير ثبوته كان
ذلك موجبا لقدم العالم اما بيان كونه باطلا فهو انه لو كان تقدم الباري على العالم بالزمان لزم ان يكون
الباري زمانيا وان يكون الزمان زمانيا وهما محالان اما الاول فلكون الزمان من لواحق التغير وامتناع
ذلك على الباري تعالى واما الثاني فلامتناع التسلسل واما بيان انه بتقدير ثبوته يوجب القول
بالقدم فلانه اذا كان هذا التقدم زمانيا ثم لا بداية لتقدم الباري على العالم لزم ان لا يكون للزمان بداية
ويلزم منه القدم على ما بينا هذا اذا حاولتم تفسير حدوث العالم بمسبوقيته بالعدم او بمسبوقيته بوجود
غيره وسلمتم انحصار التقدم في الوجوه الخمسة التي ذكرناها فاما ان حاولتم تفسير الحدوث بمعنى اخر وفسرتموه
باحد التفسيرين ولكنكم ادعيتم قسما سادسا فيجب عليكم تلخيصه وتحقيقه حتى يمكن الشروع بعده في الاشتغال

اشتبه احدهما بالاخر ثم ان سلمنا ان التبدل يقتضي الوجود ولكنه يقتضي وجود كلي المتبدلين او وجود
احدهما م بيانه وهو ان بعد ان يكون الشي خاليا عن وصف ثبوتي ثم يوجد فيه وصف ثبوتي
او بالعكس كان التغير حاصلا واذا كان كذلك فلا يلزم من تبدل المتحركية بالساكنية كون كل واحد منهما امرا
وجوديا بل يكفي كون احدهما امرا وجوديا ثم ان سلمنا انه ما ذكرتموه يدل على ان الحصول في الحيز
امر زائد على ذات الجسم ولكن معنا ما يدل على نفي ذلك وهو امور ثلثة الاول وهو ان الحصول في الحيز امر نسبي
والامور النسبية تستدعي وجود امرين تتحقق بينهما تلك النسبة فلو كان الحصول في الحيز امرا ثبوتيا لزم ان يكون الحيز
امرا ثبوتيا وذلك باطل لانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون حالا في الجسم او لا يكون فان كان حالا في الجسم
لم يكن الجسم فيه فلا يكون حيز الجسم وان لم يكن حالا فيه فاما ان يكون ذا حيز او لا يكون والاول يقتضي التسلسل
والثاني يبطل حصول الجسم فيه الثاني وهو ان حصول الجوهر في الحيز نسبة مخصوصة له الى الحيز فلو كانت
هذه النسبة امرا وجوديا لكان ذلك الامر الوجودي حاصلا في المحل فيكون له نسبة الى المحل فيكون تلك النسبة
زائدة على الكائنية ويلزم التسلسل الثالث ان الحركة يمتنع دخولها في الوجود لان الحركة اما ان لا تكون
لها حضور في الحال او تكون فان لم يكن لها حضور في الحال لم يكن ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان له وجود
في وقت كان هو فيه حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع فيه ذلك وان كان لها حضور في الحال فالذي يكون
منها حاضرا في الحال اما ان يكون محتملا للانقسام او لا يكون فان كان محتملا للانقسام لم يكن الاجزاء المفترضة
فيها حاصلة بجملتها لان حقيقة الحركة لا تعقل الا مع التقضي والتجدد فاذن الاجزاء
المفترضة في القدر الحاضر من الحركة غير موجودة معا فلا يكون الحاضر من الحركة حاضرا هذا محال واما ان كان الحاضر
من الحركة غير منقسم فبعد فواته يحصل شيء آخر من الحركة هو ايضا غير منقسم فيكون الحركة مركبة من امور كل واحد
منها غير قابل للقسمة وهو ايضا محال لان الجزء الذي لا يتجزى من الحركة اما ان يقع على مسافة هي منقسمة او غير
منقسمة والاول باطل والا لكان الواقع فيه نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة منقسمة هذا خلف وان كانت
المسافة غير منقسمة لزم تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وذلك باطل ثم في هذا الموضع انه يلزم منه نفي
الحركة لان المتحرك اذا تحرك من احد الجزئين الى الذي لا يتجزى فاما ان تكون الحركة موجودة عند ما يكون المتحرك
ملاقيا بكليته الجزء الاول فهو يعد لم يتحرك او عند ما يكون متوسطا بينهما وذلك يقتضي انقسام
الاجزاء او عند ما صار الى الثاني فهذا خلف ثبت ان القول بوجود الحركة يفضي الى اقسام باطلة فيكون غير
موجود بل هي امر يعقل بعارض في الذهن لا حقيقة لها في الخارج ومراد الشارح ان الحركة لا يمكن ان تكون امرا
له

امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون السكون ايضا ثبوتيا لانه لا فرق بينهما الا بالدوام وعدم الدوام فالحصول في الحيز المعين
ان استمر فهو سكون والا فهو حركة فما دام لم تكن الحركة امرا وجوديا فالسكون الذي لا يخالفها الا بالدوام وجب
ان لا يكون امرا وجوديا ثم **ان سلمنا** ان الكائنية امر زائد على ذات الجسم لكن لا نسلم ان الجسم لا يخلوا
عنها قولكم الجسم متى كان موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز قلنا لا نسلم انه
متى كان موجودا كان متحيزا ولم لا يجوز ان يقال الاجسام كانت موجودة في الازل لكنها كانت
خالية عن التحيز ثم انها اتصفت بالتحيز فيما لا يزال على ما هو مذهب افلاطون والذي يدل عليه امور صفة صح
ثلثة **الاول** انا قد دللنا على نفي الجزء الذي لا يتجزى فيلزم ان يكون الجسم البسيط في نفسه شيئا
واحدا ثم لا شك انه قابل للانفصال فالقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول
باطل لان القابل يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذن القابل للانفصال ليس هو
الاتصال بل شيء اخر هو قابل للاتصال والانفصال هو الجسمية فاذن [illegible] الجسمية فاذن الجسم مركب من الجسمية ومن
قابل لها وذلك القابل هو الهيولى ثم ان الجسمية لما كانت حالة في هذه الهيولى كانت محتاجة اليها الى صح
لاحتياج الحال الى المحل واذا كان كذلك امتنع احتياج الهيولى الى الجسمية لامتناع الدور واذا لم يكن
بالهيولى حاجة الى الجسم امكن خلوها عنها فثبت ان للمحدثات هيولى غير متحيزة يمكن انفكاكها عن التحيز
الثاني ان ما ذكرتموه من الدليل على حدوث الاجسام يدل على حدوث المتحيزات وكل محدث
فانه مسبوق بامكان حدوثه وامكان حدوثه ليس عائدا الى القادر لان القادر انما يقدر على ايجاد الممكنات وغير ان صح
قادر على ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بامر عائد اليه والا لما حصلت هذه التفرقة فثبت
ان الامكان امر عائد الى الممكنات وهو اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون وباطل ان لا يكون وجوديا
لانه لا فرق بين نفي الامكان وبين اثبات الامكان منفي فاذن ذلك الامكان امر وجودي وهو يستدعي
محلا مستقلا بنفسه فاذن الاجسام محتاجة الى امور توجد فيها امكاناتها السابقة على وجودها وذلك المحل
لا يمكن ان يكون متحيزا لامتناع تقدم المتحيز بدليلكم فهو اذن غير متحيز وذلك هو هيولى الاجسام
الثالث ان بداية العقول قاضية بان حدوث الشيء لا من شيء غير معقول فاذا كان المتحيز حادثا
فلا بد له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه **ثم ان سلمنا** ان الاجسام متى كانت موجودة كانت متحيزة فلم قلتم انه
يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الكائنية قوله لانه متى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز ولا معنى
للكون الا ذلك قلنا ان كان هذا الكلام يدل على امتناع خلو الجسم عن الكائنية فههنا ما يدل على جواز

الاصغنا ... الاجسام

جاز ان يوجد العالم ... خال ... عنه ... صح

امتناع ... وجود ... الازل ... امتناع ... شرطه صح

الثاني وهو ان كلامكم اما ان تقولوا ان لصحة وجود العالم بداية او تقولوا انه ليس لها بداية والاول باطل اما اولا فلان
كون العالم ممكن الوجود فيما لم يزل امر واجب [illegible] العالم لصحته [illegible] الا ان يكون ممكن الوجود فيما لم يزل وهو قبل
ان صار ممكن الوجود فقد كان ممتنع الوجود لعينه فاذا جوزتم ذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث العالم على اثبات
الصانع لانا اذا جاز ان يقال ذلك الامكان كان ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه فعلى هذا التقدير يجب استغناء
عن الصانع واما ثانيا فلانه لو جاز انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته لجاز ذلك في كل الممتنعات فحينئذ لا يمكن
من الحكم باجتماع الضدين ممكنا لذاته وذلك مما يجر الى السفسطة واما ان قلتم انه لا ابتداء لصحة وجود العالم فقد سلمتم
ان العالم ممكن [illegible] ان يكون [illegible] وهذا اعتراف بانه لا يمكن دعوى القدم ووجوب الحدوث لا يقال
العالم مستحيل الوجود في الازل [illegible] الذاته لكن امتناع وجوده بشرطه الازلي ان كان امتناعا ذاتيا وجب امتناع
زواله ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال وان لم يكن ذاتيا كان امتناع شيء اخر ولزم التسلسل وهكذا
الكلام في وجوب الصانع فانه ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فامتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم وان
كان واجبا لغيره لزم التسلسل وانه محال **السؤال الثالث** ان [illegible] على مقدمات الدليل
فنقول لا نسلم ان الجسم لا يخلو عن الحوادث قولكم لا يخلو عن الاكوان قلنا هذا مبني على ان الكون امر زائد
على ذات الجسم وذلك ممنوع ودعوى الضرورة فيه غير صحيحة لان المعلوم بالضرورة هو ان المفهوم من ذات
الجسم ليس هو المفهوم من كونه حاصلا في الحيز ولا يلزم من التغاير في المفهوم كونه امرا وجوديا لاحتمال
كونه قيدا عدميا او امرا نسبيا لا وجود له في الخارج ويدل عليه امور سبعة احدها ان المعقول من كون الجسم حاصلا
مغاير للمعقول من كونه ممكن الوجود مع ان الامكان لا يمكن ان يكون وصفا وجوديا والا لكان له امكان
اخر ويتسلسل وثانيها ان المعقول من حقيقة الكائنية غير المعقول من قيامها بالمحل ثم انه لا يلزم ان يكون
قيامها بالمحل عرضا زائدا عليها والا لزم التسلسل **الثالث** ان الواحد يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلاثة
وربع الاربعة وكذى الى ما لا نهاية له من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة [illegible] فالمفهوم من كونه واحدا غير المفهوم
من كونه [illegible] تلك النسب مع انه لا يلزم ان يكون تلك النسب الغير المتناهية امورا وجودية فكذى ههنا
ورابعها ان المفهوم من كون الجوهر ذاتا غير المفهوم من كونه جوهرا ولا يلزم من ان يكون كون الجوهر
ذاتا صفة [illegible] والا لكان الكلام في صفة الذات عائدا ولزم التسلسل **وخامسها** ان المفهوم من
كون الجوهر غير العرض غير المفهوم من كونه جوهرا ثم لا يلزم ان يكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة والا لزم
التسلسل وكذى القول في المماثلة والمخالفة والتعين والتعدد **وسادسها** ان المعقول من ذات الجوهر

عند المتقدمين سابقة حادثا وباقيا ثم ان الحدوث والبقاء يمكن ان يكونا وصفين ثبوتيين والا لزم التسلسل
وسابعها المفصل لكونه ثبوتيا ليس بحجة عند المعقول من كونه ليس بثبوتي هذا الاسلوب ليستا امورا
ثبوتية والا لزم حصول صفات لا نهاية لها للشيء الواحد لا من ولكن بل مراتب لا نهاية لها فظهر من هذا الوجه انه يلزم
من التعاند فيها بمفهوم اثبات الصفات المتغايرة فظهر بطلان الحجة المذكورة وكذا ما ذكرتموه من الاستدلال
وهو ان اندراك الجسم متحركا بعد ان لم يكن كذلك فتبدل الحالين عليه مع بقائه يدل على كون تلك الاحوال
المتبدلة امورا ثبوتية قلنا لا نسلم ان الجسم الذي كان ساكنا بقي وصار متحركا بل عدم ذلك الجسم عدم وحدث
جسم آخر هو لذاته متحرك لان حدوث الشيء غير زائد على الشيء بل هو بعينه والا لزم التسلسل ثم في الزمان
الثاني لا يبقى حدوثه فيجب ان لا يبقى ذاته والا كان حدوثه مغاير الذاته وهو محال لا يقال لكن مقصودنا
من هذه الادلة حدوث الاجسام فاذا سلمتم ذلك فقد سلمتم المقصود لانا نقول هب ان ذلك مساعد على المطلوب
ولكنه لا يبقى دليلكم الذي حاولتم تصحيحه مستقيما ثم ان سلمنا ان ذات الجسم لكن لا نسلم ان تبدل الساكنية
بالمتحركية يدل على وجودهما ويدل عليه ان ان احدهما انكم لما اوجبتم حدوث العالم فلا بد وان
تعطلوا باستحالة وجوده في الازل ولا بد من تبدل ذلك الاستحالة بالامكان منهما برا فالتبدل
ههنا حاصل مع انه يجوز ان يكون احدى الحالتين عائدا على الامتناع والامكان امرا وجوديا اما الامتناع فلانه
لو كان امرا وجوديا لكان الموصوف به لا محالة وجوديا فيكون الممتنع وجوديا موجودا وهو محال واما الامكان
فلما بينا قبل انه لا يمكن ان يكون امرا وجوديا وثانيهما ان الشيء حال حدوثه يكون حادثا وحال بقائه
لا يكون حادثا فقد تبدل الحدوث بالبقاء مع ان الحدوث والبقاء لا يمكن ان يكونا امرين وجوديين
اما الحدوث فلانه لو كان صفة لكانت تلك الصفة حادثة وكان حدوثها زائدا عليها ولزم التسلسل واما البقاء
فلانه لو كان صفة لتوقف امكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني وحصوله
في الزمان الثاني انما هو نفس البقاء او معلول البقاء انما توقف الشيء على نفسه او على ما يتوقف عليه وكلاهما محال
لا يقال ان امكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاءه غير مدركة بالبصر فتصور ان يكون قضايا عقلية فلا يلزم من
تطرق التبدل اليها كونها امورا وجودية بخلاف المتحركية والساكنية فان وقوع التبدل فيهما مدرك بالبصر فوجب
ان يكون امورا وجودية لانا نقول الساكنية والمتحركية غير مدركتين بالبصر لانا اذا ادركنا سفينة على موضع من
البحر غير محل الارتفاع والانخفاض وقد ستر عنا الشاطئ من جانب واحد فقط قد تكون السفينة حينئذ متحركة
باسرع حركة مع انا نظن سكونها بل نظن ان السفينة قد سكنت ولو كانت الحركة او السكون امرا محسوسا لما

خلو عنها وذلك من وجهين الاول ان اللازم للجسم اما ان يكون جميع الكائنات او كائنة واحدة والاول
ظاهر البطلان والثاني لا يخلو اما ان يكون اللازم كائنة واحدة على التعيين او لا على التعيين
والاول ظاهر الفساد بالدليل الذي ذكرتموه في ابطال وجوب حصول شيء من الاجسام في حيز معين
والثاني ايضا باطل لان كل ما هذا شأنه فهو في نفسه ممتنع ان يكون وجوده لا على التعيين والكائنة
المبهمة لا وجود لها في الخارج فان كل ما يوجد في الخارج فلا بد وان يكون معينا فاذن كل ما يوجد في الخارج
معين ولا شيء من المعين بلازم للجسم فلا شيء من الكائنات الموجودة في الخارج بلازم للجسم واما المبهم الذي
لا وجود له الا في الذهن فغير موجود في الخارج ولا شيء مما هو غير موجود في الخارج بلازم للجسم في الخارج فلا شيء
من الكائنات بلازم للجسم لا يقال ان الكائنة من حيث هي كائنة لها مفهوم مشترك بين الكائنات
الجزئية وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم لانا نقول ذلك المشترك من حيث هو مشترك لا يحصل الا في الذهن وقد بينا
ان ما كان كذلك يمتنع ان يكون لازما للجسم في الخارج الثاني وهو ان الجسم والكائنة اما ان يكون احدهما
علة لوجود الآخر او لا يكون والاول باطل لانه ان فرض الجسم علة للكائنة فلا بد وان يكون علة لكائنة معينة
فان المبهم لا يقتضي معينا وحينئذ يلزم اشتراك الاجسام في الحصول في ذلك الحيز وان فرضت الكائنة علة
للجسم فهو اظهر بطلانا فثبت انه ليس واحد منهما علة لوجود الآخر ثم لا شك ان الجوهر شرط للكائنة فالكائنة
لا تكون شرطا له لامتناع الدور واذن الكائنة ليست علة للجوهر ولا معلولا له ولا شرطا له فلم يجوز
خلو الجوهر عن الكائنة ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن الكائنة لكن لا نسلم ان الكائنة حادثة قوله كل
كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه قلنا لا نسلم قوله لو وجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب
اما لاجل الجسمية او لعارضها او لمعروضها او لامر آخر لا يكون عارضا له ولا معروضا له قلنا التقسيم غير منحصر
لان من الاقسام ان يثبت ذلك لا لامر ولا لشيء ثم صحة ذلك الا جمال والتفصيل اما الاجمال فلانه
لو وجب تعليل كل امر بعلة لزم تعليل علية تلك العلة بعلة اخرى ولزم التسلسل واما التفصيل فهو
انه يجب ان الوجوب امر عدمي على ما سيأتي والامور العدمية لا تستدعي علة الثاني انا لو سلمنا كونه
امرا وجوديا ولكن لا يمكن تعليله لان كل محتاج الى العلة فانه ممكن لذاته فلو عللنا الوجوب لزم ان
يكون الوجوب ممكنا لذاته فينقلب الوجوب امكانا وهو محال ثم ان سلمنا كون الوجوب
ممكنا لذاته فلم قلتم ان الممكن لا بد له من مؤثر وتقريره سيأتي في مسألة اثبات العلم الصانع لهذا العالم
ثم ان سلمنا احتياج الممكن الى المؤثر ولكن متى اذا كان الممكن حادثا او اذا لم يكن ثم [illegible] وسيأتي

لنا بعد ذلك فاذا لا علمكم بان احتياج الكاينة الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثها وانتم بنيتم حدوثها على كونها
محتاجة الى المؤثر فيلزم الدور ثم لئن سلمنا احتياجها الى المؤثر على الاطلاق لكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك المؤثر موجبا للنفس الجسمية قولكم لانه يلزم منه حصول كل جسم في ذلك الحيز قلنا لا نسلم قولكم لان الجسمية
امر مشترك بين الاجسام والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم قلنا لا نسلم ان الجسمية امر مشترك بين
الاجسام وانه ثابت في جسمية لان مابه الاشتراك عين مابه الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون حصة الجسم المخصص زائدا
على جسميته وان انضمام ذلك الزايد الى الجسمية في الخارج يتوقف على حصة الذي هو عبارة عن انضمام
ذلك اليه فيلزم من ذلك الدور فيمكنك ان القول بكون الجسمية [illegible] الحاصل وصنع الغير عن ان يكون بحيث
هو وهذا القدر مشترك لان القول ليس الشغل والمنع نفس الجسمية بل من جملة احكام الجسمية ولا يلزم من الاشتراك
في الاثر الاشتراك في المؤثر ثم ان سلمنا كون الجسمية مشتركة لكن لا نسلم انه يلزم من الاشتراك في المعلول الاشتراك
في الاثر ويدل عليه امور احدها ان الاثر حال الحدوث يجب افتقاره الى الفاعل وحالة البقاء يمتنع
افتقاره [illegible] في الحالتين ومعلوم ان التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت بين الذات
الواحدة في الحالتين فاذا جاز ان يكون الشي الواحد من الوجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي بحسب حالين
فلان يجوز ذلك في مثلين كان اولى وايضا فلان الجوهر الحادث مثل الباقي ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة
العدم [illegible] وامتناعها كما ذكرنا ههنا وكذا العرض الذي لا يبقى يصح ان يحدث في زمان [illegible] ولا يلزم
صحة حدوث مثله في ذلك الزمان صحة وجوده في ذلك الزمان فكذا ههنا الثاني ان الممكن
المعين محتاج الى مؤثر معين او شرط معين وعلة الحاجة هي الامكان او الحدوث مع الامكان يعني اما الحدوث
واما الامتناع عن المؤثر ثم ان الامكان مشترك بين الكائنات ولا يلزم من اشتراكها في الامكان اشتراكها
في الحاجة الى ذلك المؤثر المعين او الى ذلك الشرط المعين لان اكثر الطوائف اتفقوا من اتباع الشيخ [illegible]
فان بعضهم زعم ان العبد موجد وبعضهم اثبت طبيعة وعقلا ونفسا [illegible] وذهب [illegible] الى موثر الا الواحد ولكن لا نزاع
في كثرة الشروط اذ الجوهر شرط العرض والحيوة شرط العلم وذلك بالاتفاق فيما بين العقلاء ومعلوم
ان حاجة المشروط الى الشرط لامكانه والشرط علة لصحة المشروط مع انه لا يلزم من احتياج ذلك المشروط
الى الشرط احتياج كل ممكن الى ذلك الشرط فثبت انه لا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في الحكم الثالث
ثم ان سلمنا ان الاشتراك لازم لكن كذلك [illegible] المتماثلة في تمام الماهية لابد
وان يكون متمايزة بتشخصاتها وتعيناتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاذن تشخص كل شخص يكون زائدا

على ماهيته ولان المتصور من الجسم مثلا امر يصح ان يكون محمولا على كثيرين والمتصور من هذا الجسم لا
داخلة المتصور من هذا الجسم وعلمنا ان المتصور بهذا الجسم [illegible] دخل فيه مفهوم زائد على
المتصور من الجسم واذا ثبت [illegible] كل شخص زائد على حقيقته واذا كان كذلك ثم الاحتمال
ان يكون تشخصه المعين من الاجسام المماثلة [illegible] واذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الاجسام في تمام الجسمية
وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كل الاجسام في ذلك وبعض المتوقفين ان المقدمة المشهورة
من ان المتماثلات يجب استواؤها في جميع اللوازم مقدمة [illegible] ضعيفة [illegible] انه ليس
غيره والبدل العدمي لا يصلح ان يجعل جزا من المقتضي لانا نقول لا نسلم انه عدمي وبتقدير تسليمه فالمقصود
ايضا حاصل لانه لا نزاع بين العقلاء ان العدم يصلح ان يجعل شرطا الا ترى ان عدم الضد شرط الصحة
حلول الضد الاخر في المحل ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يجب حصول الجسم المعين في الحيز المعين لاجل جسميته
الجسمية فلم لا يجوز ان يكون لشي من لوازمه قولكم الكلام في لازم ذلك اللازم كالكلام في الاول ولزم اما التسلسل
واما الدور قلنا واما الدليل على استحالة التسلسل واستحالة الدور ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون
لشي من عوارض الجسم فلم لا يجوز ان يكون لشي من معين [illegible] على ان الجسمية لا محل لها
فالكلام عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة يكون تبعا لحصول الجسمية فيها
وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له الا ترى ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات اما الاحكام او الاحوال
او السلوب او الاضافات على اختلاف مذاهب العقلا في ذلك مع ان ذاته تعالى غير حاصلة في الحيز
اصلا فعلمنا ان كون الشي صفة لغيره مغاير لحلوله في جهة المحل تبعا لحلوله فيه واذا ثبت هذا التغاير فلم لا
يجوز ان يقال الجسمية وان كانت صفة المحل الا ان حصول محلها في الحيز يكون تبعا لحصولها فيه ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على نفي الجسمية لكنه معارض بما ذكرنا في ان الجسم هيولى ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون
لشي من عوارض الجسمية فلم لا يجوز ان يكون لشي مما هو غير الجسمية بحيث لا يكون جسما ولا حالا فيه قولكم ان نسبته
الى جميع الاجسام واحدة فلم قلتم بانه يجب لاجله حصول بعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من سائر الاجسام
قلنا هذا باطل بامرين احدهما ان الباري تعالى اختص حدوث العالم بوقت معين مع كون [illegible] مساويا لجميع الاوقات
المقدرة التي قبله وبعده [illegible] بل انهم لم يصح [illegible] طعنكم بوجوب حدوث العالم فاذا جاز
ذلك فكذا ههنا ثم ان سلمنا ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه فلم قلتم بانه يستقر [illegible]
عن الحيز [illegible] ولم لا يجوز ان يقال انها تخرج منه بعد ظهورها [illegible] ينتقل الى محل [illegible]

أنه حادث أي حق محال فيصح منه الاحتمالات لا يمكن الحكم بالعدم ثم لئن سلمنا ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه
العدم فلم قلتم انه اذا صح عليه العدم يجب ان يكون حادثا قوله لو كان قديما لكان اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون
قلنا لم لا يجوز ان يكون واجبا لذاته قوله انه لو كان كذلك لوجب لذاته فيمتنع عدمه قلنا هذا منقوض بامتناع
وجود العالم في الازل وامكانه فيما لا يزال مع ان ذلك الامتناع كان ذاتيا والامكان قد تجدد حادثا فاذا عقل
زوال امتناع الممتنع لذاته فليعقل زوال وجوب الواجب لذاته ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون مع كونه
قابلا للعدم يكون الوجود به اولى فلم لا يجوز قبوله للعدم لا يكون واجبا والحاصل ان الاولوية تستغني عن السبب
كما ان الصوت والحركة العدم بهما اولى ولذلك لا يوجدان الا عقيب ... مع انه يصح الوجود عليه
ثم ان سلمنا ان قبوله للوجود والعدم على السواء فلم قلتم انه لا بد له من سبب فان جهة الحاجة هي الحدوث
بدليل امرين احدهما استغناء الباقي حال بقائه ... وكذا الحجر المرمي الى الفوق ... حركته تبقى ...
الرامي والثاني ان الشيء لو احتاج الى المؤثر حال بقائه لكان ذلك المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون فان لم
يكن له اثر كان ذلك المحتاج في ذلك الوجود غنيا عن ذلك المؤثر وان كان له اثر فذلك الاثر اما ان يكون
هو الموجود الاول او وجودا آخر والاول باطل لان الوجود الاول لما حصل استحال تحصيله بعينه مرة اخرى
والثاني باطل اما اولا فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين واما ثانيا فلانه يقتضي ان يكون المحتاج
هو الوجود المتجدد لا الوجود الاول فلا يكون الباقي حالة البقاء محتاجا الى المؤثر فثبت ان جهة الحاجة الى المؤثر
هي الحدوث فاذن لم تثبتوا ان الذي صح عليه العدم يجب ان يكون حادثا لانكم لما اثبتوا حاجته الى السبب ولو بينتم
ذلك لاستغنيتم عن هذه الحجة ثم ههنا وجوه كثيرة تدل على ان الامكان لا يجوز ان يكون علة الحاجة سيأتي ذكرها في مسألة
اثبات الصانع ثم ان سلمنا انه لا بد من سبب فلم لا يجوز ان يكون موجبا قوله يلزم من امتناع تخلفه ان
~~يكون موجبا فلم لا يجوز ان يكون مختارا قوله يلزم منه~~ امتناع عدم ذلك الموجب امتناع عدمه قلنا اذا جاز ان
يتخلف عن الموجب ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون موجبا فلم لا يجوز ان يكون مختارا قوله كل ما كان فعلا للفاعل
المختار فلا بد وان يكون حادثا قلنا اولا نمنع ما ذكرتم ويبطله ان الله عالم وثانيا نقيم الدلالة على بطلانه وهو ان
لو كان شرطا له في العلم السابق لا يكون شرطا لكون الفعل فعلا وما كان كذلك لا يكون شرطا له
~~والعدم السابق لا يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولا لكون الفاعل فاعلا~~ فاذن الفعلية والفاعلية قد يحصلان
عند عدم العدم السابق فاذن لا يجب ان يكون فعل المختار حادثا الثاني ان المحدث له وجه حاصل بعد عدم
سابق وانه مسبوق بالعدم والمحتاج الى الفاعل ليس هو العدم المحصول لذلك الوجود عند حصوله والواجب غني

عن المؤثر فبقي ان المحتاج هو الوجود الحاصل ثم جهة الحاجة اما الكون وجودا وهو محال والا لزم احتياج كل فاعل الى
فاعل آخر بل الى نفسه لكونه موجودا واما كونه وجودا بعد العدم وهو محال ~~الا لزم احتياج فاعله الى فاعل آخر بل الى نفسه~~
لكونه موجودا واما كون وجودا امكانا فحينئذ ثبت ان جهة الحاجة ليست هي الحدوث بل الامكان فاذن المحتاج
في وجوده الى القادر لا يجب ان يكون محدثا الثالث ان الممكن حال بقائه يمكن الوجود والا لانقلب اما واجبا
او ممتنعا وكلاهما محال لاستحالة الانقلاب بلوازم الحقائق واذا بقي ممكنا والامكان علة الحاجة فيجب
ان يبقى محتاجا الى المؤثر فاذن الباقي محتاج الى المؤثر فاذن ليس من شرط الحاجة الى المؤثر الحدوث
لقيام الاحتمال بتقادم يصل الى الوجود وكذلك الاولوية تغني عن المؤثر لما سوى تلك الاولوية اذ كانت حاصلة
له لذاته كما انها حاصلة حال الحدوث فيجب الاستغناء عن المؤثر حالة الحدوث وان كان حصولها لامر كان
الباقي محتاجا في بقائه الى تلك الاولوية والى علة تلك الاولوية بواسطة حاجته الى الاولوية والى علة تلك الاولوية
~~بواسطة حاجته الى الاولوية~~ وذلك فرق ان الحاجة الباقي الى المؤثر الرابع وهو ان الحدوث عبارة عن مسبوقية
الشيء بالعدم وهي كيفية زائدة على وجود الحادث المتاخر عن اثر القادر لا ... المتاخر عن احتياج الحادث الى
القادر والمتاخر عن علة ذلك الاحتياج فلو كانت علة الاحتياج هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب
وهو محال واذا لم يكن الحدوث داخلا في الاحتياج لم يلزم ان يكون المحتاج حادثا واعلم انا قبل هذا السؤال
لو وردنا سوالا ذكرناه فيه ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان وذلك انما ذكرناه على ما يليق بالمسائل
من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال ولكن ذلك ليس مذهبا للعموم وانما مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا
المقام وسترى من هذا النوع كثيرا في هذا الكتاب وانما نبهنا لك عليه لئلا تغفل عنه ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على امتناع العدم على القدم ولكن معنا ما يدل على جواز ذلك وهو امور خمسة الاول
ان حدوث العالم في الازل ومخصوصية الباري تعالى لو كان ممتنعا فتلك الاستحالة ان كانت لعينها مع انها
قد زالت فلم لا يجوز زوال الواجب لذاته وان كانت لسبب فيعود ما ذكرتم من التقسيم مع انها قد زالت
الثاني امكان العالم بحال لا يزال اما ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته ثابتا في الازل مع انه قد تجدد فاذا
جاز ان يحدث الامور اللازمة لماهيات الاشياء جاز ايضا ان يزول بعد ثبوتها اذ لا فرق في العقل بين الطرفين
وان كان لسبب كان ذلك الامكان ممكنا في نفسه فيفتقر الى ثبوت امكانات غير متناهية وذلك محال
ثم انها بامر تستدعي سببا وكل ما كان كذلك فهو لذاته ممكن فاذن انه لم يكن هناك امكان غني عن الجعل
امتنع جعل تلك الامكانات وان كان هناك امكان غني عن الجعل فهو حاصل لذاته ويعود الكلام الاول

الثالث صحة موثرية البارئ تعالى في العالم ان كانت لذاته فيلزم دوامها لدوام ذاته او لامر اخر ويعود التقسيم
ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى واجب الوجود ومع ذلك فلم يجب دوام صحة تلك الموثرية فاستمر ما ذكرتموه
الرابع ان الحادث لذاته يصح ان يكون مقدورا ثم انه حال البقاء يمتنع ان يصير مقدورا فقد تبدل صحة المقدورية
بامتناعها فقد تبدل الواجب الذاتي وايضا فلانه كان من الازل الى الان مقدورا للباري تعالى فاذا اوجد فقد
زالت تلك الصحة فقد عدم القديم الخامس انا سنبين ان شاء الله تعالى ان تعلق علم الباري بان العالم سيحدث
يزول عند حدوثه فذلك التعلق ان كان حادثا فلكون قبل ذلك التعلق ان كان حادثا فلكون قبل ذلك التعلق
تعلق اخر لا الى اول فهذا القول يخرجون اعتراف بفساد المقدمة الثانية من اصل دليلكم على حدوث
الاجسام وان كان قديما فقد زال القدم والقول به اعتراف بفساد المقدمة الاولى من اصل دليلكم ثم نقول ان الله
ذاته تعالى لكون العالم سيحدث وشرط علم العالم بعدم وجود العالم زال الشرط فلا جرم يزول ذلك التعلق
لا الله يقول اذا عقلتم زوال القديم لزوال الشرط وحوله ثم عقلوا مثله في سائر القدماء ثم ان سلمنا ان الجسم
لا يخلو عن الحوادث ولكن لا نسلم ان لتلك الحوادث بداية قولكم في الوجه الاول وجب ان الحصول في الاول
وجود شيء منها قلنا هذا اعتراف بصحة حدوثها في اوقات المقدرة فان صحة حدوث الحادث المعين
في الوقت المعين يتوقف اذا كان حصول ذلك الوقت او بحقيقه المحل الا عند حصول ذلك الوقت المقدري او التخصيص
ثم ان ذلك الوقت مسبوق باخر وكان لا بداية له [illegible] في كل صحة تعرض مخصوصة بوقت معين فاذا
الحادث الا وصحة حدوثه في الوقت المعين مسبوقة بعدم لا بداية لها فلم لا يجوز [illegible] قولكم ان الكون لصحة
كل الحوادث بداية واثرها محال لما سيبين انه يجر الى السفسطة والى نفي الصانع وهو كونه لفظة المطلق
فان الانسان يجد من نفسه انه وقف معين قد احتج فيه عدم جميع الحوادث وليس الامر كذلك لان الاول ليس عبارة
عن المحال الا اوليه فقولكم كل واحد من الحوادث السابقة على وجود الحوادث حاصل في الازل
لا معنى له الا ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له ثم قولكم يلزم هذا ان لا يوجد شيء من
الحوادث في الازل معناه انه لا بد من الانتهاء الى حادث لا يكون مسبوقا بغيره ويرجع حاصل هذا الكلام
في حاصل الدليل الى انه لما كان كل واحد من الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له وجب انتهاء كل الحوادث الى
حادث لا يكون مسبوقا بغيره ومعلوم ان ذلك دعوى نفس الدليل ومما يوكد حين المطالبة انه لا نزاع
في ان الله تعالى قدم [illegible] من كون قديما الا انه متقدم وعلى العالم بازمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله
الفلاسفة او بازمنة مقدرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلمين انه متقدم على العالم بازمنة محققة لا بداية لها على

ثم انا اذا نسلم متى في الازل ازمنة محققة لا بداية لها

ما يقوله الفلاسفة او بازمنة مقدرة [illegible] فانهم يعنيه [illegible] الازمنة المقدرة الا ان كل واحد
من تلك الازمنة المقدرة مسبوق بعدم لا اول له ومجموع العدمات السابقة على تلك الازمنة المقدرة حاصل
في الازل فوجب ان الحصول في الازل تلك الاوقات المقدرة فوجب ان لا يكون لتلك الاوقات
المقدرة بداية وذلك يقتضي نفي قدم الله تعالى فانه باطل فعلمنا ان ما ذكرتموه غلطة وقعت بسبب الاشتباه
الحاصل في لفظ الازل واما قولكم في الوجه الثالث الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما كان
كذلك فهو مسبوق بالعدم قلنا [illegible] ان مجموعها فعل فاعل مختار [illegible] وهو ان كل الحوادث
اما ان يكون عبارة عن كل واحد منها او لا يكون عبارة عن ذلك والاول باطل والا فلا نعلم بالضرورة
ان العشرة ليست عبارة عن كل واحد من احادها واما الثاني فلم لا يجوز ان يقال انه على كل واحد من الاكوان القائمة
بالجسم حادث شرعتم في الدلالة على ان مجموعها حادث فلم لا يكون ذلك المجموع مغايرا لكل واحد والا لكان
شروعكم في بيان ان لكل الحوادث بداية بعد فراغكم عن بيان ان كل واحد منها حادث عبثا واما الثاني
وهو ان يقال مجموع الحوادث من حيث انه مجموع واقع بالفاعل بل الواقع بالفاعل هو كل واحد من الحوادث
وجب ان يكون سابقا على مجموعها وذلك هو عين محل النزاع ثم ان سلمنا ان كل الحوادث من جهة
كونه فعل الفاعل فلم قلتم انه فعل فاعل مختار [illegible] سياتي في مسألة اثبات العلم بالصانع المختار
ثم ان سلمنا انه فعل فاعل مختار فلم قلتم ان الفاعل المختار يجب ان يكون سابقا على فعله بل يجوز ان
يكون [illegible] سابقا على فعله [illegible] اما ان يكون قد حصل عنده جميع ما لا بد منه في صدور
ذلك الفعل عنه او لم يحصل عنده كل تلك الامور فان كان الاول وجب صدور الفعل عنه لان
الموثر اذا اجتمع جميع جهات الموثرية فان لم يوجد الاثر كان صدوره حينئذ عنه اجتماعه لكل تلك
الامور من الممكنات وكل ممكن فلا بد له من موثر [illegible] لا يكون الموثر مستجمعا لجميع الامور التي لاجلها
يكون موثرا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون الموثر مستجمعا لجميع جهات
الموثرية فيكون الشيء يمتنع صدور الاثر عنه والحالة هذه [illegible] كان صدور ذلك الاثر عنه لا موقوفا على حصول
امر اخر محتمل ان يكون هو من شرائط الموثرية [illegible] انا قد فرضناه فاذا هذا خلف فثبت بهذا
ان الفاعل المختار متى تم جهات فاعليته وجب حصول الفعل معه فبطل قولكم الفاعل يجب ان تقدمه
على فعله واما قولكم في الوجه الرابع الحوادث الماضية محتملة الزيادة والنقصان قلنا هذا ممنوع
بيانه الا اذا قلنا ان شيئا موصوف بشيء اخر كان معناه ان تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف لان

وصف الشيء بالشيء ان لم يقتض ثبوت الوصف للموصوف وجب ان يقتضي نفي الموصوف
الموصوف لامتناع الخروج عن النقيضين فهو طاهر البطلان واذا ثبت ذلك فنقول ثبوت الوصف للموصوف
فرع على ثبوت الموصوف في نفسه فان الشيء ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره ثم قد يثبت في نفسه فاذا
ظهر ذلك فنقول لو قلنا للحوادث الماضية انه يتطرق اليها الزيادة والنقصان فلا بد من ثبوت الزيادة او النقصان
لها ثم ان الموصوف بهذا الوصف اما ان يكون هو الموجود في الخارج او الموجود في الذهن فان كان الاول
فاما ان يكون هو كل واحد من الحوادث الماضية او مجموعها وان كان الاول لزم ان يكون الكل واحدا بدايته
وذلك لا نزاع فيه وان كان الثاني فهو باطل لان مجموع تلك الحوادث ما كان له وجود البتة في وقت
من الاوقات ولما لم يوجد له لم يمكن ان يكون موصوفا بوصف وجودي في الخارج الا انه السبب تصوف
ذلك المجموع فانه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان فتعليق الوصف عنه دون غيره وصف له فيكون كلام متناقضا
وايضا فاليوم ما دام يكون حاضرا فانه لا يتصف بكونه امسي بل انما يتصف بهذا الوصف بعد مضيه لا انا نقول
بالقول نفي الوصف لو كان وصفا لزم ان يكون نفي الشيء عين ثبوته فيكون كل واحد من النقيضين عين الآخر
وذلك محال واما ضرورة اليوم الماضي امس فذلك وصف اعتباري لا خارجي واما ان يكون المحكوم عليه
هو الصور الذهنية فنقول الذهن لا يقوى على استحضار الآحاد الغير المتناهية على التفصيل بل الذهن
انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية اقدر على استحضار الامور التي حكم عليها باللانهاية فظاهر انه مع
انه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان ثم ان سلمنا انه يمكن وصفها بالزيادة
والنقصان ولكن لم قلتم ان ذلك يقتضي ان تكون لها بداية بيانه انكم ان عنيتم باحتمال الحوادث
الزيادة والنقصان ان الناقص ينتهي ويفضل عليه الزائد فلم لا يجوز ان جانب الناقص فهذا مسلم ولكن لم
قلتم ان ذلك يوجب التناهي ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان المحتمل للزيادة والنقصان
يجب ان يكون متناهيا فهنا ما يدل على انه لا يجب ان يكون متناهيا وذلك امور سبعة الاول
ان الصحة الماضية من زمان الطوفان الى الآن ماضية وصحة من الحدث ان تكون الصحة الماضية الى ما لا نهاية عند الثاني
ان الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان بلا نهاية اكثر منها اذا اخذناها من زماننا هذا ومع ذلك فلا يقتضي
ثبوت آخر الحوادث كذلك ههنا الثالث ان الباري تعالى قد تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان
لا بداية لذلك الزمان ثم ان ذلك الزمان المقدر محتمل للزيادة والنقصان ومع ذلك فلا يجب ان يكون لذلك
المقدر بداية والا لزم حدوث الباري الرابع تضعيف الالف مرتين الى لا نهاية لها اقل من تضعيف عشرة
عشر مرات ههنا

عشر ثم الف مرات الى غير نهاية لها فكذا ههنا الخامس معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لا نهاية لهما جميعا
السادس انه تعالى اذا علم شيئا فلا بد وان يعلم علمه بذلك الشيء وان يعلم علمه بعلمه بذلك الشيء فيكون
هناك علوم غير متناهية مترتبة مع انها قابلة للزيادة والنقصان وقول من يقول ان العلم بالعلم هو نفس العلم بالشيء فباطل
السابع المعتزلة اثبتوا ذوات معدومة لا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان وبعض
بطلانه
المعتزلة اثبتوا له تعالى علوما ومقدورات لا نهاية لها ثم ان سلمنا ان الحوادث الماضية لها بداية
فلم قلتم ان الاجسام اذا لم تخل عنها وجب ان يكون لها بداية فانه لو وجب في الجملة ان يكون لها بداية
في جملة الاحكام لزم ان يكون الجوهر عرضا والعرض جوهرا لامتناع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
وذلك محال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على حدوث الاجسام فهنا ما يدل على نقيض ذلك
وهي شبهة لا اولى العالم لو كان محدثا لكان له محدث فالمحدث لا بد وان يكون ذلك المحدث محدثا
اما ان يكون حاصلا تماما في الازل او لا يكون فان لم يكن لم يحصل الا ان المؤثر والكلام فيه كالكلام في
الاول فيتسلسل وهو محال وان كان حاصلا فمن المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع الامور
التي باعتبارها يتم مؤثريته فانه يستحيل تخلف الاثر عنه والا لاستحال تخلف العالم عن الباري تعالى فان
قيل المؤثر في العالم فاعل مختار فيجوز ان يتخلف الاثر عنه لانا نقول هذا محال اما ان لا يمكن ايجاد
العالم في وقت اخر او يمكنه ذلك فان لم يمكنه ذلك فمعناه ان يكون لاجل خاصية في ذلك الوقت فيستحيل
لخاصية فيه والاول باطل لان الاوقات كلها متشابهة في انفسها والعلم بذلك ضروري ان اختص
الواحد منها بالحكم واجب وايضا فلان صحة حدوث العالم في نفسه وصحة محدثية الباري تعالى له ان كانا
مختصين بذلك الوقت لزم ان يقال انهما كانا قبل ذلك الوقت ممتنعين لذاتيهما فحينئذ يكون الممتنع
لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وذلك يفضي الى السفسطة ونفي الصانع على ما مر بيانه وايضا فذلك الوقت
ان امتاز عن سائر الاوقات في اختصاصه بهذه الصحة وجب ان يكون ذلك الوقت له وجود لان
العدم الصرف لا امتياز فيه اصلا فقد حدث الشيء لا عن المؤثر وهو محال وان كان له مؤثرا
نقلنا الكلام الى صحة تأثير ذلك المؤثر في تلك الصحة انها مختصة بذلك الوقت او غير مختصة ويعود
الكلام الاول بعينه واما ان لم يكن لخاصية في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة عنه قوية
على اعتبار حال في مراد الاوقات ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية واما ان يكون
الفاعل المختار يمكنه ان لا يوجد العالم في الوقت الذي اوجد فيه فيكون ايجاده للعالم في الوقت

من جنس الذي اوجده فيه فيكون الحادث العالم في وقت الذي اوجده فيه ممكنا فيحتاج الى المؤثر ويعود
الاشكال لا يقال الكلام على ذلك من وجهين احدهما الجواب والثاني المعارضة اما الجواب فمن وجهين
الاول ان القادر لا يتوقف ترجيحه لاحد المثلين على الاخر الى مرجح وبيانه من وجهين وهو ان الهارب
من السبع اذا عرض طريقان متساويان من جميع الوجوه بالنسبة الى المقصود فانه يسلك احدهما دون
الاخر لا لمرجح وكذى الجائع اذا خير بين رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما على
الاخر لا لمرجح اصلا وكذى الجائع اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدي باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لمرجح
فثبت ان الفاعل لا يتوقف تخصيصه لمقدوره بوقت دون الوقت على مخصص مميز الثاني وهو ان القادر
انما يفعل احد مقدوريه دون الثاني لان الارادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ولا يمكن ان يقال
الارادة انما رجحت ذلك الشيء على غيره لانها لو رجحت غيره عليه لعاد ذلك السؤال عائدا وعلى هذا التقدير
يلزم ان يكون تحقق الارادة مرجحة معللة بعلة اخرى وذلك محال لان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها كما ان كون
العلم محيطا بالمعلوم امر ذاتي له ولا استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الارادة مرجحة
الجواب الثاني لبعضهم ان كون الارادة مرجحة لمراد بعينه على غيره يستدعي مرجحا ولكنا نقول المرجح يحتمل
ههنا نحو وجوها منها الاول جواب بعض الاشعرية وهو ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشيا واذا كان كذلك
كان هو تعالى متعلق بجميع الاشيا واذا كان كذلك كان هو تعالى عالما بوجود ما علم وجوده وعدم وقوع ما علم ان الله
انه يمنع محال انصاف الارادة لا يتعلق بالمحال فلا جرم تعلقت الارادة بوقوع ما تعلق العلم بوقوعه وبعدم ما تعلق
العلم بعدم وقوعه الثاني جواب المعتزلة وهو ان الله تعالى انما رجح ايجاد العالم على تركه لعلمه ان
الايجاد احسان والاحسان افضل من تركه وانما خصصه بايجاد العالم بالوقت المعين لم يحتمل ان يكون الحال بالعالم
في ذلك الوقت متضمنا لنوع مصلحة عائدة الى المكلفين لو اوجده في غير ذلك الوقت لم تحصل تلك المصلحة وبهذا التقدير
يكون ايجاد العالم في ذلك الوقت اولى من ايجاده في غير ذلك الوقت المعين فلا جرم يمكن ان يكون الاختصاص
ذلك الوقت بمرجح ومخصص لا لوجه غيره فوجب علينا القطع بذلك وان كنا لا نطلع على تفصيل تلك المصلحة
الثالث جواب قوم اخرين من المعتزلة وهو ان حدوث العالم قبل ان احدثه الله تعالى كان محالا فلهذا لم يحدثه الله
تعالى فيه واما المعارضة فمن وجهين الاول ان الفلك عند الفلاسفة جسم متشابه الاجزاء فيجوز النقط التي يمكن
فرضها فيه متشابهة ثم انه تعين نقطتان من جملة تلك النقط القطبية وتعين دائرة مخصوصة منطقة مع انها متساوية
لسائر الدوائر التي يمكن فرضها فيها ويكون ذلك ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح الثاني ان اشكال الفلك

من المشرق الى المغرب كما انه يمكن انتقاله من المغرب الى المشرق فلما امكن فاختصاصه بالحركة من
جهة الى اخرى دون ضدها واختصاص كل الحركة بحد معين من السرعة او البطء دون ما هو اسرع منها او انقص
منه يكون ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح الثالث ان الفلك لما كان متشابه الاجزاء كان كل الوجوه
كان اختصاص جانب منه بالنقوم التي يتمكن فيها الكواكب فيها دون سائر الجوانب ترجيحا للشيء على غيره من
غير موجب الرابعة اختصاص جانب من سمات الافلاك الخارجة المركز بالبعد دون الجانب الاخر
من غير موجب الخامسة ان العالم قديم الذات ولكن الاشكال في حدوث الاعراض الحاصلة في عالم هذا
فاختصاص حدوث كل واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث فيه بل ان يكون من ذلك
الباب وانا نقول اما الجواب الاول فهو باطل لان العمدة في اثبات الصانع احتياج الحكم في نفي بعض
الممكنات احتياجه الى المؤثر وذلك يسد باب اثبات الصانع واما الهارب من السبع اذا عرض له طريقان فاما
فاما ان يمنع تساويهما من كل الوجوه او ان سلم ذلك عنه ولكن المطالب يفعل ويرجح احدهما على الاخر بعض
الوجوه او يصير عاقلا عن احدهما فاما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فانه يستحيل عنده والحالة
هذه ان يسلك احدهما والدليل على ان الامر كذلك ان الانسان اذا تعارضت دواعيه الى الحركات
المتضادة فانه يتوقف في ذلك الموضع ولا يمكنه ان يتحرك الا عند حصول المرجح واما الجواب الثاني
فهو باطل ايضا لانا لا نطلب احاطة كون الارادة من حيث انها تعلقت كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ولا يلزم
من تعليل خصوص المرجحية تعليل اصل المرجحية الا ترى ان الممكن لما دار بين الوجود والعدم فانا نحكم بانه
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لاصل كونه ممكنا فكذى هنا واما الجواب
الثالث فهو باطل لان العلم بالوقوع تبع للوقوع فلو وقع ذلك الشيء تبع الامر الذي خصصه بالوقوع
دون غيره وهو الارادة فلو علل تعلق الارادة بوقوعه لزم الدور وانه محال واما الجواب الرابع
فهو باطل ايضا لان المصلحة التي تصلح حلول الله تعالى العالم في وقت اخر لم يكن ذلك المرجح لذلك الوقت
على سائر الاوقات وان لم يكن حصولها في سائر الاوقات فيكون حصول تلك المصلحة متعذرا من حدوث
العالم في وقت اخر محالا فلكه لا يستحقه اما ان يكون لعين الشيء وحاله لذاته لا لامر لازم او لامر عارض والاقسام
باطلة بالحروف انها فلا نعلم بالضرورة انا لو قدرنا ان الله تعالى خلق العالم قبل ان خلقه بالحظة لطيفة
لو خلقه ادهر من المقدار الذي خلقه عليه بجزء لا يتجزى او نقص منه بذلك فانه لا يختلف بسبب ذلك
شيء من مصالح المكلفين لا سيما اذا لم نحول الله تعالى فيهم علما بذلك واما الجواب الخامس وهو ان

ان حدوث العالم قبل ان حدث فيه محال فعلم من ابطاله **واما المعارضة الاولى** فالجواب عنها ان تعين تبنك
لمقطعية للتقطيع المنطقة ويعين تلك الكواكب لكونها منطقة انما كان لاجل ان الفلك اذا تحرك على الوجه
الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان يصير سائر النقط قطبا وسائر الدوائر منطقة واذن تعين الاقطاب
والمناطق بسبب تعين الحركات وتعين الحركات لا لحكمة احداها اولها ان نظام العالم السفلي انما يحصل لان
الحركة على هذا الوجه وثانيها ان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق فلا يلزم من
كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لضده ما حاصله ان تكون احتصاص الفلك باحدى الحركتين دون الاخرى محالا
لكن المثل على الاخر بل يتعالى الشيء على المخالف فذلك غير منكر انما المنكر ترجيح الشيء على مثله **وثالثها** ان حركات
الافلاك لاجل التشبه بالعقول المفارقة على ما سياتي تفصيل مذاهبهم فيه واذا كان كذلك فمن المحتمل ان تكون
المشابهة لا تحصل الا بالحركة المخصوصة فلاجل هذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات فهذه الوجوه الثلثة
حرج الكلام في البطوء والسرعة **واما المعارضة الثالثة** فالجواب عنها انا نقول الفلك يوجد بتمامه
منه ويحصل فيه الكوكب حتى تعالى انا لم انه كذلك الجانب دون غيره من الكواكب يوجد مع وجود الفلك لا يتحرك الى ذلك
الموضع الفلك ثم انه يستحيل ان ينتقل عن ذلك الموضع لاستحالة الخرق على الفلك وهذا هو الجواب عن اختلاف
المتمات **واما المعارضة الخامسة** فالجواب عنها ان حدوث الحوادث في عالمنا هذا انما كان لان المواد
العنصرية بسبب اختلاف الحركات الدورية تختلف استعداداتها وبحسب تلك الاستعدادات المختلفة تفيض عليها من
العقل الفعال كيفيات مختلفة فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا ثم تلك الحركات السماوية
لا يكون واحد منها مسبوقا بالغير لا الى اول لكون كل متقدم منها معدا للعلة الموجبة الى المعلول بعد تعدمها عنه وذلك هو الذي
يقتضي قدم العالم **الشبهة الثانية** العالم يصح الوجود في الازل وكل ما كان يصح الوجود في الازل كان واجب
الحصول في الازل بيان ان الممتنع ممكنا وقلب الحقائق محال وان ذلك الحكم المتجدد ان كان بسبب
وكل السبب فهو مسبوق بالامكان الذاتي كان مستحيلا بالامكان الذاتي فهذا محال وان تم يكن بسبب كان المتجدد غنيا
عن السبب كان المتجدد واجب الوجود لذاته وهو محال وبيان ان كل ما كان يصح الوجود في الازل كان
واجب الحصول في الازل انا لو قدرنا انه معدوم في الازل استحال ان يوجد في وقت ...ذلك الوقت ممكنا
حصوله في الاوقات الماضية لان الشيء يستحيل ان ...يحصل في الزمان الماضي فاذا الذي كان موجودا في الازل
لم يصح ان يكون ازليا كما سناه واذن يجب ان يكون ازليا **الشبهة الثالثة** كل محدث فانه مسبوق بامكان
عايد اليه على ما مر وثبت ان محل الامكان يستدعي محلا هو المعنى بالهيولى وذلك المحل ان كان محدثا احتاج

الحكمة
السماوية

احتاج الى محل ولزم التسلسل وان كان قديما فتلك الهيولى القديمة اما ان يكون حالة عن الجسمية او لا يكون فالاول
محال ولما تقدم انا اذا حصلت فاما ان تحصل في حيز معين وهو باطل لان نسبة الجسمية الى كل الاحياز
نسبة واحدة واما ان لا تحصل في شيء منها او تحصل في كلها وهما ظاهر الاستحالة واذن الهيولى لا تنفك عن الجسمية فيثبت
ان الهيولى قديمة فالجسم قديم **الشبهة الرابعة** العالم لو كان محدثا لكان وجوده بعد عدمه وعدمه قبل وجوده
وذلك القبلية والبعدية ليست عبارة عن نفس العدم والوجود لان العدم قبل كالعدم بعد ولنفس القبل
بعد فاذن القبلية والبعدية صفتان وجوديتان والصفة الوجودية تستدعي موصوفا لذاته القبلية حتى
يكون العدم الحاصل فيه موصوفا بكونه قبلا الى الحادث والشيء الذي يكون قبلا لذاته هو الزمان فاذن قبل
حدوث كل حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقر بل هو على التقضي فاذن قبل كل زمان زمان لا الى
اول ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم **الشبهة الخامسة** العالم لو كان محدثا لكان ...اما ان يقال
انه كان قادرا عليه والثاني محال لانه يلزم اما انقلاب الخالق من العجز الى القدرة او انقلاب المخلوق من الامتناع
الى الامكان وهما محالان فثبت الاول ومثله شئت انه كان قادرا على ان يخلق حوادث تنتهي الى الوقت
الذي احدث العالم فيه بمقدار عشر دورات واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يقال انه يمكن احداث
ما ينتهي الى اول العالم عشر دورات مع احداث ما ينتهي اليه ايضا بعشرة ايام بحيث يكون ابتداؤهما معا
وانتهاؤهما معا او لا يكون كذلك ممكنا والاول ظاهر البطلان والثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث
العالم لان هناك امر يتسع لعشرة ايام ولا يتسع لعشرين دورة وهناك ما يتسع لعشرين دورة وما يتسع لعشرة
ايام ومثل هذا الامكان في نفسه قابل للزيادة والنقصان والتقدير فانه لا بد وان يكون امرا وجوديا
مقداريا وذلك هو الزمان فثبت وجود الزمان قبل حدوث العالم واذا ثبت قدم الجسم على ما مر
بانه لا يقال المقدار الذي ذكرتموه يكشف عن امكان وجود زمانين احدهما اطول من الاخر ولم يدل
على وجودهما لانا نقول الامر المقدري هو الذي يتوجه الفرض ... اوهم يوجد
[illegible] عشرة ايام سواء وجد الفرض ام لم يوجد
[illegible]
فعلمنا ان المقدار الذي ذكرناه يكشف عن ... محرم فرض ذهني واعتبار وهمي **الشبهة السابعة**
ان ...ان الله تعالى قديم فلو كان العالم محدثا لكان الله تعالى متقدما على العالم فقط لا ...
اذ العدم العالم فقد حصل هناك وجود الباري وعدم العالم مع انه تعالى لم يكن متقدما بالاعتبار فظ
العالم فعلمنا ان كونه متقدما على العالم كيفية وجودية زائدة على وجود الباري تعالى او عدم العالم ولا بل

[illegible]
الامكانات المتقدرة بالمقادير المحدودة قبل حدوث العالم لانه يكشف عنه

لتلك الكيفية الثبوتية من شيء تتصف بها لذاته والذي تتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فاذن تقدم الباري
تعالى على العالم بالزمان فاذا لم يكن لتقدمه على العالم بداية وجب ان لا يكون للزمان بداية [illegible] الباري
تعالى متقدم على العالم بازمنة لا نهاية لها ولكن تلك الازمنة مقدرة لا محققة اي انا نقول المقدر في الذهن
ان لو كان له وجود في الخارج لحصل المقصود الشبهة السابعة العالم لو كان محدثا لصدق قولنا
انه لم يكن في الازل موجودا وهذه الكيفية مستمرة من الازل الى الابد فلا يخلو اما ان تكون المفهوم من ذلك
ان العالم ما كان حاصلا في زمان وجوده تقتضي او مفهوم انه لم يكن حاصلا في وجود العالم والثاني باطل
لانه لو كان المفهوم من قولنا انه لم يكن موجودا في الازل انه ما كان موجودا في العدم المحض فلزم
ان لا يصدق عليه تعالى انه لم يكن موجودا في الازل لانه كان موجودا في الازمنة الماضية وان كان
مفهوم قولنا لم يكن العالم موجودا في الازل انه مستمر من الازل الى الان لزم ان يكون استمرار
الزمان من الازل الى الان حاصلا الشبهة الثامنة لو لم يكن العالم قديما لما تميز وقت عدم
العالم عن وقت حدوثه ولو لم يتميز ذلك استحال القصد الى الايجاد لانه لما كان الجمع بين وجوده
وعدمه محالا كانت صحة وجوده موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه فاذا لم
تكن الاوقات متميزة استحال القصد الى الايجاد فهذه الشبهة كلها فلسفية محضة وههنا
شبهة اخرى مستخرجة من القواعد الكلامية ونحن نوردها الشبهة التاسعة العالم لو كان
محدثا لكان المؤثر فيه قادرا ويستحيل ان يكون المؤثر قادرا فيستحيل ان يكون العالم محدثا بيان
انه لو كان محدثا لكان المؤثر فيه قادرا ما سيأتي في مسألة القادر وبيان انه يستحيل ان يكون المؤثر قادرا
وجهان الاول لو كان قادرا لكان لا يخلو اما ان يكون قادرا على الايجاد في الازل او لا فمحال ان يكون
قادرا على الايجاد في الازل لان المعنى بالايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك
ينافي الازلية ومحال ان لا يكون قادرا على الايجاد في الازل لان عدم تمكنه من ذلك اما ان يكون
لعدم المقتضي او لوجود المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر
وذلك المؤثر ان كان قادرا كان ذلك المانع حادثا فلا يكون المانع ازليا وقد فرض كذلك هذا
خلف وان كان موجبا لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع فكان يمتنع ان يحصل وجود العالم
فثبت ان القول بكون المؤثر قادرا يفضي الى هذه المحالات الثاني ان القادر اذا اوجد الفعل
فاما ان يبقى قادرا على ايجاد ذلك الفعل او لا تبقى والقسمان محالان فبطل القول بكونه قادرا بيان ان

استحالة بقاء تلك القادرية لانه كان قبل وجود الفعل قادرا على ايجاد ذلك الفعل فلو بقيت تلك القادرية
لكان قادرا على ايجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك ايجادا للموجود وانه محال وبطل استحالة
زوال تلك القادرية لان قادرية الله تعالى على ايجاد ذلك الفعل ثابتة من الازل الى الان والامكانات والقادرية
متحدة وذلك اصل باتفاق فاذا اوجد الفعل معلوم [illegible] تعلق قدرة الله تعالى بل كل الفعل يكون
ذلك [illegible] التعلق الثابت من الازل الى الان فيكون ذلك عدما للقديم وهو محال الشبهة
العاشرة لو كان العالم محدثا لكان الباري تعالى عالما بالجزئيات والتالي محال فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المؤثر يستحيل ان يقصد الى الايجاد والاحداث الا اذا كان عالما بان ذلك الشيء معدوم
معلوم فانه لو لم نعلم عدمه لاستحال منه القصد الى الايجاد ثم اذا اوجد الفعل فلا بد وان يصير عالما
بوجوده وذلك يقتضي وقوع التغير في علم الله تعالى وهو محال الشبهة الحادية عشر لو كان
العالم محدثا لكان محدثه مختارا وذلك محال فالقول بالحدوث محال اما الشرطية فظاهرة واما
بيان استحالة كونه مختارا فلوجهين الاول ان ذلك المختار اما ان يكون لغرض او لا لغرض فان كان
لغرض فهو باطل اما اولا فلانه يجب ان وجود ذلك الغرض اولى له من عدمه والا لم يكن غرضا واذا كان
الغرض او جاله كان الباري مستكملا بخلق العالم وذلك محال لا يقال هذا الكلام انما يلزم اذا كانت
فاعليته للغرض يعود اليه اما اذا كان لغرض يعود الى غيره وكان الداعي له هو الاحسان الى الغير اندفع
الكلام لانا نقول الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة الى [illegible] اولى من ترك الاحسان او لا يكون فان [illegible]
عاد المحال من المعقول له بديل الخالص والمحذور ولما استحال ان يكون غير الله تعالى استحال ان يكون
هو تعالى فاعلا لغرض غيره واما ان قيل انه تعالى فعل العالم
لا لغرض كان عابثا والعبث على الحكيم محال ولانه يكون ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر بلا مرجح
وهو محال الثاني انه تعالى لو كان فاعلا بالاختيار لكان لا يخلو اما ان يجوز منه فعل القبائح او لا يجوز
والقسمان باطلان فبطل القول بكونه مختارا واما قلنا انه لا يجوز ان يصدر منه فعل القبيح لانه لو جاز ذلك
لما امنا ان يكون الانبياء الذين ظهرت المعجزات على ايديهم كلهم يكونون كذابين مع ان الله تعالى ايدهم
ونصرهم ولجوزنا ان يكون كاذبا في كل ما اخبر به من وعد ووعيد وحينئذ لا نعلم انه يثيب
المطيع ويعاقب العاصي والعقلاء [illegible] عبادته [illegible] وذلك مما لا يقول به احد من اصحاب الملل
الحكم واما قلنا انه لا يمكن ان يقال انه لا يفعل القبيح لوجهين احدهما ان اصحاب الملل اتفقوا على انه

كلفه عباده بالايمان مع علمه انه لا يومن من الكافرين فيكون وقوع ما علم انه لا يقع محالا فيكون صدور الايمان منه محالا
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وذلك قبيح فثبت انه يفعل القبائح وثانيها انا نرى الانسان طائحا بالتزويج ولازم ان
والانواع الآلام والعقوبات والقول بالعوض باطل على ما سياتي وبما بطل القسمان بطل القول بالفاعل
المختار وثبت قدم العالم وهذه شبهة عول عليها ابن الراوندي وابن زكريا الطبيب الشبهة التاسعة عشر
ان علة وجود العالم جود الباري تعالى وجوده قديم ازلي فيجب ان يكون وجود العالم ازليا الشبهة الثالثة عشر
ان الايجاد احسان والاحسان افضل من تركه فلو كان العالم محدثا لكان الباري تعالى تاركا للاحسان
الذي هو افضل مدة غير متناهية وترك الافضل نقص على الله تعالى وذلك محال الشبهة الرابعة عشر
ان المفهوم من كون الباري تعالى مؤثرا في العالم غير المفهوم من ذات الباري تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى
مؤثرا في العالم فمفهوم المؤثرية لا يخلو اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول باطل اذ لو كانت المؤثرية
امرا عدميا لكان عدم المؤثرية امرا وجوديا ضرورة ان احد طرفي النقيض لابد وان يكون امرا ثبوتيا
لكن المعدومات يصح وصفها بانها غير مؤثرة في شيء فيلزم ان يكون المعدومات موصوفة بالصفات
الثبوتية هذا خلف عدم كون الشيء مؤثرا في غيره امر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية واذا ثبت ذلك فنقول
لو لم يكن الباري تعالى مؤثرا في الازل في وجود العالم ثم صار مؤثرا فيه لزم حدوث صفة في ذاته وذلك
محال بل لا يعقل فاذن وجب ان يكون مؤثرية الباري في العالم ثابتة على الدوام وذلك يقتضي
قدم العالم الشبهة الخامسة عشر ان العالم لو كان محدثا لكان الباري سابقا على العالم بمدة
متناهية فيكون حدوث العالم موقوفا على انقضاء كل المدة الغير المتناهية وما يتوقف حصوله على ما لا
يمكن ان يكون الباري سابقا عليه بمدة متناهية فاذن اما ان يكون سابقا عليه بمدة متناهية فيلزم حدوث
الباري تعالى واما ان يكون سابقا عليه وهو المطلوب الشبهة السادسة عشر قالوا انا
ما رأينا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو جوزنا خلاف ما شهدناه لزمنا تجويز خلاف
جميع القضايا المطردة حتى يجوز ان يدرك الضرير الذي بالصين في الليلة الظلماء بقة الاندلس وان لا
يبصر الانسان الصحيح الحس في النهار الواضح الجبل الذي يحضرته الى غير ذلك من المحالات ولمن
التزمت الاشعرية كل ذلك النظام بوصلوا التزميون وعوام اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحيوة
والطريق الى ذلك ليس الا الاستقراء فاذن جوزنا ان يحصل الامر لا كما شوهد فلم لا يجوز حصول العلم بدون
الحيوة فثبت انا لو لم نقس الغائب على الشاهد مطلقا لزمنا القول بسفسطة الجواب

ولنذكر بعد ذلك الشبهة التي ذكرها المانيه الشبهة السابعة عشر لو كان الجسم حادثا لكان حدوثه اما ان يكون وصفا عدميا
او ثبوتيا والاول باطل لانا نقول في الشيء انه لم يكن حادثا ثم صار حادثا ولا شك ان احدهما نقيض للآخر فلابد وان يكون احدهما ثبوتيا واذ علمنا
بالضرورة ان قولنا ما حدث عدمي علمنا ان قولنا حدث ثبوتي ثم ان هذا الامر الثبوتي اما ان يكون نفس الجسم او زائدا عليه ولا جائز ان
لكان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه فوجب ان يكون حادثا حال بقائه وهو محال فان كان زائدا عليه فذلك الزائد اما ان لا يكون حادثا
فيكون حدوث الحادث موجودا قبل وجود ذلك الحادث فيكون الحدوث حاصلا قبل الحدوث هذا خلف واما ان يكون حادثا فيكون حدوثه زائدا
عليه ولزم التسلسل قالوا فاذا كان القول بحدوث الجسم ادى الى هذه الاقسام الفاسدة كان القول به فاسدا ثم انهم قالوا نختار
من جملة هذه الاقسام ان حدوثه نفس ذاته وقوله يلزم ان يكون حادثا ابدا قلنا لا نسلم ذلك فان الجسم لا يوجد وقت ان يكون
محكوما عليه بانه حادث ولئن نزلنا عن هذا المقام لكنه معارض اصحاب الهيئة بما انا وان اختلفنا في حدوث الاجسام لكنا اتفقنا على
الاعراض والتقسيم الذي ذكرتموه جار فيه واسيما انا نورد هذا التقسيم بعينه عليكم في القدم لانا نقول اما الاول فباطل
لان الجسم حال بقائه غير محكوم عليه بانه الآن حادث وكيف والمراد من الحدوث انه ما كان قبل الآن موجودا وانما حدث الآن والشيء حال
بقائه غير محكوم عليه بذلك بل حال بقائه محكوم عليه بانه كان كذلك وليس كلامنا فيه انما كلامنا في نفس الحدوث واما المعارضة
فغير لازمة لانا لا نثبت الاعراض ويتقدير ان نثبتها لكنا نقول ان سلمنا انها لا تبقى لانه لما كان حدوث العرض نفس ذاته لا جرم يحكم
بكونه حادثا فلاجل ذلك حكمنا بان العرض لا يبقى واما انتم فلما التزمتم ان الجسم لا يبقى البتة كان ذلك مكابرة والجمهور منكم معترفون بذلك
فاما المعارضة الثانية فمندفعة ايضا لان الحكم على الجسم بانه قديم انما يحكم عليه بان قدمه عين ذاته اما لو علم ان حدوثه عين ذاته
يلزم ان يكون ابدا حادثا ويلزم المحذور المذكور الشبهة التاسعة عشر لو كان الجسم محدثا لكان محدثه اما ان يكون مساويا له من كل الوجوه
فيلزم ان يكون محدثه محدثا لان المساوي للمحدث من كل الوجوه لابد وان يكون محدثا ويفتقر الى محدث آخر ويلزم التسلسل وهو محال

ان المتكلمين ... ليس بموجود او يكون مساويا للمعدوم من وجه
اما مخالفه من كل الوجوه فيلزم ان لا يكون المحدث موجودا لان ما خالف الموجود من كل الوجوه ليس بموجود او يكون مساويا له من وجه
ومخالفه من وجه آخر فالحدوث من الوجه الذي يساوي المحدث لا بد وان يكون محدثا فحينئذ يكون المحدث مركبا من القديم
والمحدث وذلك محال لان الكلام يعود بعينه في ذلك الوجه الشبهة الخامسة عشر المؤثر في الجسم اما ان يكون موجبا
ثم يلزم من قدمه قدم الجسم او مختارا والمختار هو الذي يكون مخيرا بين الفعل والترك والترك يستحيل ان يكون عدما محضا
لان القادر انما يتخير فيما يكون له اثر فيه والعدم المحض لا اثر له فيه ولا لكان العدم وجودا بل الخيرة لا يعقل الا بين الضدين
فلو كان المؤثر في الجسم قادرا لوجب ان يكون للجسم ضد وان لا يخلو ذلك القادر من فعل الجسم ومن فعل ضده فهو في الازل ان كان
فاعلا للجسم كان الجسم اتى لياته وان لم يكن فاعلا له وجب ان يكون فاعلا لضده وذلك محال اما اولا فلانه لا يعقل للجسم ضد
واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لكان ضد الجسم قديما والقديم يستحيل عدمه ومتى استحال عدم الشيء استحال وجود ضده
فكان يلزم ان لا يوجد العالم اصلا فلما وجد بطل ما ذكرتموه الشبهة العشرون لو كان الجسم محدثا لكان اما ان لا يكون لمحدث
وهو محال بالضرورة واما ان يكون له محدث وهو اما ان يكون نفسه وهو محال لان المحدث متقدم بالوجود على المحدث والشيء لا
يتقدم على نفسه او غيره وهو محال اما اولا فلان ذلك الغير اما ان يكون قديما فيلزم من دوامه دوام الجسم او لا لانه يكون بالغير
فيعود التقسيم المذكور واما ثانيا فلان ذلك الغير ان كان موجبا عاد الالزام وان كان قادرا فالقادر لم يحصل نسبة
بين المقدور ونسبة وتعلق لاستحالة تأثيره لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير فلو كان حصول ذلك
الغير لاجل تلك النسبة لزم الدور وهو محال وبالله التوفيق

صح

قوله المقدمة الثالثة هي بعينها اعادة الدعوى مع احتمال ان ثم دعاوى اخرى اليها قلنا لا نسلم بيانه وهو ان المطلوب
هنا ثبوت الحدوث للعالم ومن الجائز ان يكون المثنى نصيحي الثبوت له وبعضها غير مشيخ الثبوت
له وهذا الذي لم يكن بين الثبوت للشيء لما هو بين الثبوت له فلا جرم انه يكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم
في الحدوث مجهول الثبوت للجسم فيستدل الثبت المجهول معلوم بواسطة المثبتين المعلومتين فظهر ان المقدمة الثالثة
ليست اعادة للدعوى قوله المنع اما ان يكون احدى المقدمتين او مجموعها فلما المنع مجموعها قوله احتياج
التصديق اليهما يستدعي وجودهما معا ومكذا نقول لان العلم اما تصور واما تصديق فاما التصور فانه
يجوز اجتماع كثير منها لانا اذا حكمنا بشيء على شيء فلا بد وان نحصل في ذهننا حال حكم الحكم حقيقة معنى
الموصوف ومعنى الصفة ولا لامتنع الحكم واما التصديقات فانه يجوز اجتماعهما لانه يمكننا ان نعقل فلا يلزم التضاد
وتعاندها مثلا ان نعلم ان الآن لما كانت الشمس طالعة وجب ان يكون النهار موجودا وان لا يكون الليل موجودا
ولو اما في الزمان الواحد نعلم ان الشمس طالعة وان النهار موجود والليل ممتنع حصول العلم بكون احدهما
لازما للاخر ان الحكم باللازمية والملزومية يستدعي العلم بكل واحد منهما قوله اذا لم يكن كل واحد منهما مؤثرا عند
الانفراد فالمجموع لا يكون مؤثرا فلما لا يشكل ان المقدمتين عند اجتماعهما يحصل لها وصف الاجتماع ... في الطرفين الذي يعقل حصول وصف الاجتماع لهما وان امتنع حصوله لاحدهما فلعل كذلك الشأن في المنتجة
قوله اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جنس فما صدق قال سيحان ان كل انسان جنس وهو كاذب وعلمنا فلنا هذا
في الذهن وان لم تصح فيها ... الثالثة على احد التقديرين
قوله هذا النظم غير منتج في هذه المسألة قلنا لا نسلم قوله المقدمة ... الكلام
كاذبة لان ... ان لا يكون ... عند التقدير الخاص
عند تقدير بطلان الكلام فانا اذا قلنا كل خمسة زوج فهذه القضية الكلية صحيحة على التقدير
مستقيمة هنا وليس لم يكن الخمسة فردا ولكن لما كان هذا التقدير باطلا لم يكن واضحا في كلية التقسيم لكن
هنا والثاني ان يحرر الدليل على وجه آخر وهو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث ولذلك الحوادث
بمامها ... ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث ... والحوادث لها بداية فالموصوف في هذه المقدمة

ليس هو تمام الصفة في المقدمة الاولى لان تمام الصفة في المقدمة الاولى وهو ممنوع قولنا الخالي عن الحوادث
فاذا جعلنا الحوادث وحدها موصوفة في المقدمة الثانية لا بعض الصفة في المقدمة الاولى وحينئذ لا يصح فاما
اذا قلنا كل جسم فيه كائنة وكل كائنة فهو عرض لم يصح ان كل جسم عرض وانما يصح لو كان الموصوف في المقدمة
الثانية بعض الصفة في المقدمة الاولى لا تمامها [illegible] لا نقول انا ندعي انه متى جعل [illegible] الصفة في المقدمة الاولى
تمام الموصوف في المقدمة الثانية انتج لا محالة حتى يكون ما ذكرتم من النقض [illegible] فلا يكون منتجا كما
في الصورة التي ذكرتموها وقد يكون منتجا بحسب تعلم ذلك الصورة فاما اذا قلنا [illegible]
[illegible] منه ان الاول منها مغاير الثاني [illegible] مساو للثالث فانه يلزم ان يكون الاول مساويا
للثالث والعلم بذلك ضروري مع ان الموصوف في المقدمة الثانية بعض الصفة في الاولى وكذا الان
العلم الضروري حاصل بلزوم النتيجة المذكورة عنها قوله ان دل امتناع خلو الجسم عن كل الكائنات وكيف وهما
مجتمعان على الصدق لان الحق هو ان الجسم ابدا موصوف بكائنة واحدة منتقض قولنا يستحيل
خلوه عن الكل اي لا يستحيل خلوه عن الكل الا انه يستحيل الخلو عن الكل ثم لم قلتم الى استحالة الخلو
عن الكل ينافيها استحالة الخلو عن الكل لكن ليس يلزم ان يكون اللازم [illegible] المتنقض بعضا [illegible] من اخر
الا يرى ان الضدين مشتركان في الدخول تحت جنس واحد [illegible] ان ساركا في اثر واحد [illegible] قوله
لا بد من نفس الحدوث [illegible] حتى يصح الترجيح بعد ذلك في الدليل قلنا نعترض اما المسبوقة بالعدم او ما المسبوقة
بوجود الغير قوله اقسام التقدم خمسة قلنا لا نسلم والدليل عليه ان اجزاء الزمان بعضها متقدم على البعض وذلك
التقدم ليس بالعلية لان العلة مع المعلول فلو كان جزء من الزمان علة لجزء اخر لكان الجزآن معا فلا يكون الزمان
منقضيا فلا يكون الزمان زمانا وذلك محال وليس ايضا بالطبع فان المتقدم بالطبع لا بد وان يصح مع المتأخر
مثل الواحد فانه موجود مع الاثنين واجزاء الزمان ليست كذلك وليس ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف
قد يكون [illegible] المتأخر فهو ما يبطل هذه الاقسام الثلاثة ايضا انه لو كان الامر على ما ذكرتم من الاقسام الخمسة لزم
وقوع الاحتمال في اجزاء الزمان وذلك ايضا محال وليس ايضا بالمكان وهو ظاهر وليس ايضا بالزمان
لانه لو كان تقدم الامس على اليوم بالزمان لزم ان يكون الزمان زمانيا ولزم ايضا ان يكون تقدم الباري على
الحادث المعين زمانيا وذلك باطل ولما كان من المعلوم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
وتقدم الباري تعالى على الحادث المعين وثبت انه ليس بشيء من الوجوه الخمسة ثبت ان ههنا
نوعا سادسا من التقدم واذا كان كذلك بطل ما قالوه فانهم على الوجه الذي عقلوا تقدم الامس على اليوم

وعند حاجة الى زمان اخر فلم يعقلوا تقدم عدم العالم على وجوده وبالوجه الذي عقلوا تقدم الباري على
الحادث المعين [illegible] ان يكون كذلك تقدما بالزمان لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا فلم يعقلوا
تقدمه على كل العالم قوله صحة حدوث العالم اما ان يكون لها بداية او لا يكون قلنا قولك صحة
حدوث كل العالم كقولكم في صحة حدوث الشيء المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم فانه لا اول لصحة حدوث
هذا الحادث مع انه يمتنع كونه ازليا لان الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم ممتنع كونه ازليا قوله لا نسلم
ان حصول الجسم في الحيز امر زائد عليه قلنا العلم الضروري حاصل بان الكائنية امر ثبوتي زائد على ذات
الجسم والامور الضرورية لا تبطل بالشبهات فان النظريات امور مكتسبة فلا يخلو اما ان يكتسب كل علم مكتسب
او ينتهي الى علم غير مكتسب اما الاول فيلزم منه اما الدور واما التسلسل وهما باطلان واما الثاني فنقول
ثبتت علوم غير مكتسبة والعلوم النظرية متفرعة عليها فالقدح في الفرع لا يكون قادحا في الاصل والقدح في نفسه
ولا وجه المبالغ في الشك امر يعرف النفس قادحا في نفسه ولا شك ان اظهر العلوم واجلاها العلم بكون المتحركة
والساكنة غير [illegible] ثم لم قلتم ان ذلك ليس ضروريا ولكنا نستدل عليه بما ذكرناه
من تبدل المتحركة بالساكنة مع بقاء الذات قوله لا نسلم بقاء الذات [illegible] في الحالتين قلنا العلم
الضروري حاصل بان زيدا الذي شاهدناه بالامس [illegible] اتفقوا على ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا مثل زيد في
شكله وصورته من جميع الوجوه واذا كان هذا الجواز حاصلا مع ذلك كيف يدعون العلم الضروري بانه
هو الذي شوهد بالامس لانا نقول ان هذا الكلام لا يقدح في علمنا باني انا الذي كنت موجودا قبل ذلك
فاندفع الاشكال قوله تبدل الساكنية بالمتحركة لا يدل على وجود واحد منهما قلنا لا نسلم تبدل الامتناع
بالصحة وكيف يعقل ذلك [illegible] الى ارتفاع النقد عن القضايا العقلية حتى لزم تجويز ان ينقلب استحالة
الجمع بين الضدين في بعض الاوقات ممكنا بل واجبا وذلك جهل مفرط بل نقول المحال هو وجود
الفعل الازلي وهذا المعنى ما زال لاستحالة عينه في شيء من الاوقات قوله الحدوث عبارة عن حصول
الذات في الزمان الاول والبقاء عبارة عن حصولها في الزمان الثاني فالمستند انما هو النسبة الى الازمنة فقط
وذلك لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا والا لكان الامر بالنسبة ايضا الى ذلك الزمان فيلزم التسلسل واما الكائنية
فهي عبارة عن النسبة الى الاحياز والامكنة وهي احوال طارئة على الجسم مدركة بالمشاهدة فهي بالضرورة تكون امورا
موجودة قوله المتحركة والساكنة غير [illegible] قلنا الفرق بين الحالتين مشاهد بالحس فان كان
[illegible] وعدم الاحساس به في الصورة التي ذكرتموها لا يدل على كونهما غير مدركين في ذاتهما لا ادراكا

فظ لم يدل علي ان ادراكنا مشروط ببعض الشرايط المفقودة في تلك الصور قوله وجب ان التبدل
يدل علي كون احد المتبدلين وجوديا اما لا يدل علي كون كل واحد منهما امرا وجوديا قلنا الحركة عبارة
عن الحصول في احد حيزين والتفاوت بين الحركة والسكون انما هو بالدوام وعدم الدوام واذا كان كذلك فيثبت
في احديهما انه امر وجودي لثم في الاخر كذلك ضرورة تساويهما في الحقيقة قوله ما ذكرتموه معارض
بامور قلنا قد بينا في مسئلة النظر ان افادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقف على نفي ما يعارضها
واذا كان كذلك فحينئذ لا التفت الى المعارضة في العقليات ولكن هذا كلام صالح للدفع وقت
الجدال فاما عند التحقيق فلا لانه ليس جعل احدهما اصلا والاخر معارضا اولى من العكس
قوله الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج قلنا هذا باطل بالعلم فانه نسبة او ذو نسبة
بين العالم والمعلوم ثم انا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في انفسها مع ان النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة
فعلمنا ان وجود النسبة لا يستلزم وجود كل واحد من المنتسبين قوله الكائنية لها نسبة الى محلها قلنا
نحن انما اثبتنا الكائنية لانا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد ان كان ساكنا فعلمنا ان المتبدل غير المستمر فلو كانت
الكائنية الواحدة مما لا تحل محلا وما لا يصح عنه ويحل محلا اخر كانت [illegible] استحال ذلك ظهر
الفرق قوله الحركة لو كانت موجودة لكانت اما ان تكون مركبة من امور متعاقبة قابلة للقسمة الزمانية او لا تكون
قلنا اما مثبتو الجزء الذي لا يتجزى فانهم اختاروا القسم الاول قوله اذا انتقل الجزء من حيز الى حيز اخر
منفصل فمتى يكون متحركا قلنا عند ما لا في كلمة الثاني قوله ان في هذا الوقت قد انقطعت
الحركة قلنا الخروج عن الحيز الاول هو عين الدخول في الحيز الثاني يسمى باول اوقات وجوده حركة
ثم اذا استمر فانه يسمى حال استمراره سكونا وعن هذا زعموا ان الحركة تماثل السكون واما نفاة الجزء فانهم اختاروا
القسم الثاني وهو ان الحركة غير مركبة من اجزاء [illegible] القبول للانقسام الزماني بيانه وهو ان الحاصل
في الحاضر الذي هو الفاصل بين الماضي والمستقبل طرفي الحركة واما الحركة فالغاية ان يصدق كل الفاصل
وانما توجد في الزمان [illegible] عن الحصول بين حدين [illegible] على وجه لا يكون حاصل ذلك الحال
تحت كل الحصول في ان من الانات المفروضة مشابها لما قبلها او لما بعدها ومعلوم ان هذه الحالة لا توجد
في ان وجب ان لا تكون موجودا والا لما كان الزوال موجودا الا انه غير موجود في ان وبعض ذلك
فالحق [illegible] بهذا الموضع سنذكرها في مسئلة الجزء ان شاء الله تعالى ثم نعارض ما قالوه بالجسم فان لقائل
ان يقول لو كان الجسم موجودا لكان اما ان يكون منقسما او لا يكون ومحال ان يكون منقسما لانه يلزم منه انقسام [illegible]

لكنهما في الذهن وفي الخارج ومحال ان لا يكون منقسما لما ذكرتموه فلزم منه نفي الجسم ولما كان ذلك
باطلا فكذا ما قالوه قوله لا نسلم ان الجسم متى كان موجودا كان حاصلا في الحيز قلنا
نحو قد دللنا على ان المقدار الممتد في الجهات الثلثة لا يمكن ان يكون له محل بل هو امر قائم بنفسه
والامر الذي هذا حقيقته له المكونة ممتدا في الجهات يمتنع خلوه عن الحصول في الجهات فيثبت ان الجسم
غير مركب من شيء من الاجزاء ان يكون له هيولى قلنا لا نسلم قوله بالجزء الذي لا يتجزى وسياتي تقريره
ان شاء الله تعالى ثم لئن سلمنا نفي الجزء فلم قلتم ان الجسم هيولى قوله لانه قابل للانفصال والقابل للانفصال
ليس هو الاتصال قلنا ان كنت تعني بالانفصال الانقسام وبالاتصال هذا المقدار فلم قلتم بان
المقدار لا يقبل الانقسام وكيف يمكن ان يقال ذلك مع ان قبول التجزية للمقدار بالذات ولغيره بواسطته
وان عنيتم بالانفصال والاتصال شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه ثم لئن سلمنا ان الجسم هيولى ولكن لم
تمتنع خلوها عن الجسمية قوله لو امتنع خلوها عن الصورة لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان
تكون تلك الصورة الجسمية من لوازم الهيولى وان لم تكن الهيولى محتاجة اليها كما ان الحصول في الحيز من لوازم
الجسمية وان لم تكن الجسمية محتاجة اليه وكالقول في جميع لوازم الماهيات ثم لئن سلمنا ان الهيولى
تكون محتاجة الى الصورة ولكن لم لا يجوز ان يقال الهيولى تحتاج الى تلك الصورة لا من حيث انها تلك
الصورة بل من حيث انها صورة واما الصورة فتحتاج الى الهيولى لا من حيث انها صورة بل من حيث
انها تلك الصورة واذا اختلفت الاعتبارات لم يلزم الدور قوله كل محدث فانه مسبوق بامكان
الوجود قلنا لا نسلم قوله امكان الوجود وصف ثبوتي قلنا لا نسلم ذلك
لوجهين الاول ما ذكرنا انه لو كان ثبوتيا لما كان واجب الوجود لذاته لاحتياجه الى الموصوف
وعدم احتياج الواجب لذاته الى الغير فيكون ممكنا فيلزم التسلسل الثاني انه لو كان ثبوتيا لكان ثبوته
اما في ذات الممكن او في غيره او لا في محل ومحال ان لا يكون فيه لان ثبوت الشيء في الشيء متوقف
على ثبوت ذلك الشيء فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا قائما بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقا على ثبوته
له فيلزم من استحالة زوال الامكان عن الممكن لذاته استحالة زوال الوجود ذلك الممكن الذي هو شرط
لذلك [illegible] وهذا محال [illegible] الامكانات الممكنات
امور مستحيلة الزوال [illegible] بالامكانات [illegible] تلك المحال شرط الوجود
الامكانات التي يمتنع زوالها [illegible] شرط الشيء [illegible] الوجود [illegible] ان لا يكون

كذلك فاذن وجوده الهيولي واجب لعينه وهو محال بالاتفاق وايضا فلان امكانات الماهيات لوازم
لها ولوازم الماهيات لا تعلل حصولها في غيرها والا لامكن لوازمها ان يوجد في محل اخر
اولا فلان امكانا مجردا ... لا يمكن غير معقول بل انما فلان امكانا ذلك يغني عن الطول قوله
لا فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع معنى لا يلزم الكون العدم موجودا ... فرق بين نفي العدم وبين
عدم منفي قوله بديهة العقل تحكم بان الشي الحادث الان يمتنع قلنا بل بديهة العقل تحكم بان
حدوث الشي من الشي غير معقول لان حدوث الشي من الشي هو ان يصير بعض الشي شيا اخر وصيرورة الشي
شيا اخر غير معقول لان ذلك الشي ان بقي على حاله فهو ما صار شيا اخر وان لم يبق على حالته فقد
عدم هو وحدث شي اخر الا ان تغير وحدوث الشي من الشي بان الحادث لا بد وان يكون حدوثه
في شي حينئذ يلكن بعض القضية بديهية ولكنها ممنوعة فكيف وقد بينا ان حلول الجسمية في المحل
قوله اللازم للجسم اما كل الكائنات او كائنة معينة او كائنة مبهمة قلنا ههنا قسم اخر
وراء هذه الاقسام وبيانه وهو ان لكل شي حقيقة بها يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص اخرى
والتعين تارة والابهام اخرى وهي من حيث انها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود فالكائنة من
حيث هي كائنة مغايرة للكثرة والوحدة والتعين والابهام فلا نقول الجسم لا بد له كل الكائنة
او كائنة معينة او غير معينة بل الجسم لا بد له الكائنة من حيث هي كائنة بعين حقيقته معينة وبقيها وجه
معينة ... لو عدم فالجسم يقتضي تلك الحقيقة قوله ان تلك الحقيقة ان لم توجد الا في الذهن
فكيف تكون لازمة للجسم قلنا هذا سوء فهم لما قلنا فان الحقيقة الذهنية هي الكائنة الكلية
او المبهمة والكائنة الكلية او المبهمة معناه تقيدها بالكلية او الابهام وليس كلامنا فيها بل في الكائنة
من حيث هي كائنة فقط وهي موجودة في الاعيان لان الكائنة المعينة موجودة في الاعيان
والكائنة المعينة كائنة مع قيد واذا كانت الكائنة مع القيد موجودة ثم الكائنة بعينها كونها كلية او مبهمة
غير موجود وليس كلامنا فيها قوله الكائنة ليست علة للجسم ولا معلولة والا لما وجب
جواز خلو الجسم عنها قلنا الجسم من حيث هو جسم علة للكائنة من حيث هي كائنة فتلك الحقيقة
لازمة للجسم لكونها معلولة له والعلة لا ينفك عن المعلول لكن لا يلزم منه الدور والا الكائنات المعينة
فان الجوهر غير محتاج الى شي منها فلا يلزم الدور قوله لم لا يجوز ان الكائنة حادثة قلنا لانه
يصح عليها العدم لانه يوجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب اما ان يكون لنفس الجسمية

او لعارض لها او لمعروضها او لامر اخر لا يكون عارضا لها ولا معروضا قوله التقسيم غير منحصر لاحتمال
ان يستند ذلك الوجوب الى العلة قلنا وجوب حصول الجوهر في الحيز صفة من صفاته وذلك الحصول واذا
لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلا بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج اليه مستقلا بنفسه قوله لو كان
كل حكم معللا بعلة لكانت علة العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل قوله لو كان الوجوب معللا
لكان ممكنا لذاته قلنا ان عنيتم بكونه ممكنا انه غير مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع
للغير فلم قلتم بان الوجوب ليس كذلك بل صريح العقل يشهد بان الوجوب حكم تبع في الثبوت والتصور
للغير وان عنيتم به معنى اخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب للجسمية قلنا
لان الجسمية امر مشترك والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فكان يجب حصول كل الاجسام في كل
الحيز قوله لا نسلم ان الجسمية امر مشترك فلما لا يجوز ان يكون المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف
المختلفات اما الى العقل او الحس وههنا حاكمان بتساوي الاجسام في الجسمية لان المعقول من الجسمية الامتداد
في الجهات وصريح العقل شاهد بان هذا القدر غير مختلف في افراد الاجسام واما في الحس فلان كل جسمين
متساويين فيما على الجسمية من الصفات فانه يلتبس احدهما بالاخر حتى يظن ان احدهما هو الاخر ولو كان بين اختلاف
في الجسمية حاصلا لما حصل هذا الالتباس وفي هذا الكلام نظر قوله لو كانت الجسمية امرا مشتركا
لتوقف دخوله في الوجود الخارجي على انضمام التشخص اليه على دخوله في الوجود الخارجي قلنا
هذا انما يلزم اذا جعلنا التشخص امرا وجوديا زائدا على تلك الحقيقة فاما اذا لم نقل بذلك بل جعلناه
عبارة عن قيد عدمي وهو انه ليس هو غيره اندفع الاشكال والذي يحقق ان التشخص لا يجوز ان يكون
امرا ثبوتيا انه لو كان كذلك لكان له تشخص اخر فيلزم التسلسل قوله التفاوت بين المحلين
اكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين فاذا عقل وجوب اتصاف الذات بالمقدورية في حالة
وامتناع اتصافها بها في حالة اخرى فلم لا يجوز ان يكون احد المثلين مختصا بحكم دون الاخر قلنا
الاشكال انما يلزم اذا جعلنا الحقيقة مقتضية لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة انها تقتضي بالذات
لا تقتضي اخرى ونحن لا نقول كذلك بل نقول الذات بشرط الحدوث يقتضي المقدورية وفي الان
الثاني فقد الشرط فلا جرم زوال الحكم قوله الثاني في سلب الحادث لم يلزم من تماثلهما تساويهما في
صحة المقدورية قلنا انما يلزم ذلك لما ذكرنا ان صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات
بشرط الحدوث على ان كثيرا من الناس زعموا ان الباقي محتاج الى السبب كما كان محتاجا اليه حال

حدوثه وهذا اولى من الاول لانا نقول بعض المقدمات التي سياتي تحتاج الى المؤثر المعين لامكانه
ثم ان الامكان متحقق في سائر المواضع مع عدم الحاجة الى ذلك المؤثر بل هو علة الاحتياج الى مطلق المؤثر
لا هو علة الاحتياج الى مطلق المعين ثم ان ذلك المؤثر علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين فامكان المعلول المعين
محوج له الى مؤثر مطلق ولا جرم متى تحقق الامكان تحقق الحاجة المطلقة واما تعين المؤثر فانما جاء من
خصوصية ذات المؤثر وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات فاندفع الاشكال قوله
لم لا يجوز ان يكون تعين الشخص المعين شرطا لتقدم الحكم على العلة او تعين غيره مانعا قلنا
هذا انما يتم لو كان تعين شخص مخالفا للتعين المعين بالشخص واما اذا كانت التعينات باسرها متساوية في تمام
ماهيتها فالاشكال وههنا ابحاث دقيقة يجب التامل فيها قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب لشي من
عوارض الحقيقة قلنا لان ذلك العارض ان لم يكن لازما لم يكن ذلك الحصول في الحيز المعين الحاصل بسببه
لازما وان كان لازما كان لزومه اما للحقيقة او للازم اخر ويلزم التسلسل قوله لم قلت ان التسلسل والدور
باطلان قلنا لما سياتي في اثبات وجوب الصانع تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك المحل في الجهة تبعا
لحصول الحقيقة فيها قلنا لان ذلك المحل حينئذ يكون محتاجا الى الحقيقة فلو كانت الحقيقة حالة فيه لوجب ان
كانت محتاجة اليه لاحتياج الحال الى المحل فيلزم الدور وانه محال واما المعارضات التي
ذكروها فقد تقدم الجواب عنها قوله لم لا يجوز ان يكون لنوع من جسم واحد قلنا لما بينا
ان نسبته الى جميع الاجسام تكون متساوية فلم يكن ان يجب حصول البعض من الاجسام لاجله في
حيز معين اولى بان يجب حصول الباقي فيه قوله اذا جاز ان يرجح القادر سبيلا على شي جاز في الموجب
ايضا كذلك قلنا الفرق بينهما ظاهر وبتقدير عدم الفرق فالمقصود حاصل اما الفرق فهو ان العلم الضروري
حاصل بان الجائع المشرف على الموت جوعا اذا وضع عنده الرغيف فانه لا بد وان يتناول بما كل من جانب
معين من غير شي اقتضى ترجيح ذلك الجانب على سائر الجوانب والعلم الضروري حاصل بان الساكن اذا اصطلحنا
بقدر ذراع فانه يجب ان يقع من الجانب الاخر بذلك المقدار واذا اقتضى صريح العقل هذا الفرق كان قياس
احدهما على الاخر باطلا واما ان بتقدير عدم الفرق فالمقصود حاصل فان الموجب اذا عقل منه ما يعقل في
القادر وكما ان القادر يخص الجسم في الحيز بمرجح غير معقول فكذلك الموجب وبهذا التقدير يكون خروج
الجسم عن الحيز ممكنا قوله صحة وجود الشي معللة بحقيقته ثم ان حقيقة العالم اقتضت الصحة
في بعض الاوقات دون البعض فقد حصل اثر الموجب قلنا هذا بناء على ان الصحة امر وجودي

وهو باطل بل مع حدوث الشي لم يكن للشي ذات وعين وثبوت حتى يحكم عليه بل كل ذلك امور
وهمية ذهنية قوله هب ان الجوهر يصح خروجه عن حيزه لكن لم قلتم ان تلك الكائنية تعدم ولم لا
يجوز ان يقال انها تصير كامنة او تنتقل الى محل لخروجه الى المحل قلنا لا نعني بالكائنية الا حصول
الجسم في الحيز والمعنى بخروج الجسم عن الحيز انه لم يبق حاصلا فيه فظهر ان الكمون والانتقال محالان على الكائنية
ثم من اثبت معاني هي علل موجبة لحكم الكائنية يتوجه عليه هذا السؤال اما على هذه الطريقة فلا قوله
لم قلت ان القديم يستحيل عدمه قلنا لان القديم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان
واجبا لذاته استحال عدمه قوله هذا منقوض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحة
مع انهما كانا واجبي الحصول لذاتيهما قلنا ان الصحة والامتناع ليسا من الامور الوجودية المحصلة
في الاعيان بل هما وصفان اعتباريان لا حصول لهما الا في الذهن قوله لم لا يجوز ان يكون
ممكنا بمعنى كونه قابلا للعدم ومع ذلك يكون الوجود اولى به ويكون تلك الاولوية مانعة عن العدم قلنا
لما سياتي في اثبات وجوب الصانع تعالى قوله هب ان قبول الوجود والعدم على السواء لم قلت انه لا بد له
من سبب قلنا لان بديهة العقل شاهدة بان الحقيقة اذا كانت نسبة الوجود اليها كنسبة العدم فانه لا يرجح
احدى النسبتين على الاخرى الا لمرجح قوله الحدوث علة الحاجة قلنا تقدم قوله انا نشاهد ان
الباقي يستغني عن المؤثر حال بقائه قلنا المحتاج الى الفاعل هو استقرار اجزائه في مواضعها بل انتقال الاجزاء
من موضع الى موضع واما استقرارها في مواضعها فلا بد له من مؤثر لان الله تعالى يخلق الاكوان فيها حالا بعد حال او لان فيها قوى
تسمى البقاء والاستقرار في كل الاشياء على اختلاف المذاهب وهكذا الكلام في الحجر المرمي الى فوق قوله
لو احتاج الاثر الى المؤثر حال بقائه فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر فيه تاثير او لا يكون فان كان فاما ان يكون
اثر المؤثر هو عين ذلك الوجود الاول او وجودا اخر قلنا انا نعني بقولنا ان المؤثر لم يبق تاثيره في الاثر
الذي وجد عنه استمر بل لجعل استمراره فالامر كذلك قوله سلمنا انه لا بد له من مؤثر فلم لا يجوز
ان يكون المؤثر موجبا قلنا لان ذلك الموجب اما ان يكون واجبا او ينتهي الى الواجب ويلزم
من امتناع زواله امتناع زوال ذلك العدم قوله ان جاز ان يتخلف الاثر عن القادر جاز ان يتخلف
عن الموجب قلنا الفرق مذكور ولا نعيده قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر قادرا لاثر مع
من ان القدرة لا بد على الباقي والعلم بذلك ضروري قوله العدم السابق مناف لوجود الفعل
والفاعل فكيف يكون شرطا لهما قلنا المنافاة انما يحصل بشرط المقارنة فلم لا يجوز ان يكون للشي في

عند المقابلة يكون تقدمه شرطا فحينئذ الشيء لسلم نقول بان كل جزء من اجزاء الحركة فانه علة بعده لحدوث الجزء الذي تلوه مع انه يستحيل ان يقارن كل الاجزاء فكذلك هنهنا قوله المحتاج الى المؤثر اما الوجود او العدم او المسبوقية بالعدم قلنا المحتاج هو الوجود ولكن لا مطلقا بل بشرط كونه ما يحدث والنافي ليس كذلك لكن قوله الباقي حال البقاء يكون محتاجا الى السبب فلا تكون الحاجة الى المؤثر مشروطة بالحدوث قلنا لا نزاع في ان مطلق الحاجة لا يتوقف على الحدوث كما بين من هذين الكلامين ما قيس لانا نقول الذي ذكرناه قبل ذلك ان الحاجة الى المؤثر الموجب لا يتوقف على الحدوث والذي ذكرناه الان ان الحاجة الى المؤثر القادر يتوقف على الحدوث فقد زال التناقض قوله ان كان ما ذكرتم يدل على استحالة عدم القدم فعندنا ما يدل على جوازه قلنا ما ذكرتم من امتناع وجود العالم وامتناع مؤثرية الباري تعالى فهي ايضا لست ابنا للوجود والاحتياجات الى المؤثر وكانت مؤثرية المؤثر فيها زائدا عليها فيلزم التسلسل وهكذا القول في كون الشيء بحيث يصح ان يكون مقدورا واما تعلق علم الباري تعالى بعدم العالم فمن العلماء من زعم ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فعلى هذا يسقط عنه هذا الاشكال ومن سلم انه يقتضي تجدد علم اخر وهو ابو الحسين البصري فانه يقول بان حكم التعلق الازلي ينتهي ويحدث تعلق اخر فاما من يزعم بان التعلق الاول غير باق فالاشكال لازم له والمختص عنه قوله لم قلتم ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث قلنا لما بينا في الوجوه الاربعة المذكورة قوله على الاول انه معارض بالصحة قلنا قد مر ان الصحة ليست امرا ثبوتيا بل هي من الامور المقدرة في الذهن قوله هذا الاحتمال انما وقع لتوهم كون الازل حالة معينة قلنا الحاجة في تقرير هذا الدليل الى ما ذكرتموه بيانه وهو ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فلو قدرنا كل واحد من تلك الحوادث شيئا موجودا كان كل واحد من تلك الاشياء قديما وتلك القدماء لا بد وان تكون متعاقبة الوجود في حيزها ولا يكون لبعض البعض وذلك يقدح في كونها قديمة واذا كانت تلك الاشياء متعاقبة فحصول اولها يوجد شيء من الحوادث لان العدم الحاصل عند ذلك التعاقب المفروض هو عدم هذا الحادث بعينه فكان وجود الشيء مقارنا للقدم وانه محال ثبت انا متى فرضنا ان كل واحد من الحوادث على سابقا عليه او لا اول له فانه يلزم كونها كلها مسبوقا بالعدم قوله هذا معارض بالاوقات المقدرة قلنا الاوقات المقدرة ليست امورا وجودية فلا يكون مبطلا لمسلكنا واذا ظهر الجواب عن الاسولة المذكورة على الوجه الاول ظهر ايضا عن الاسولة المذكورة على الوجه الثاني قوله على الوجه الثالث

انها تكون حادثة و لم قلتم صح

انه صح

بعضها صح

فلو حصل وجود هذا الحادث صح

مجموع الحوادث غير حاصل بتمامها بل لا بد واجب الحصول عند حصول اجزائه قلنا نعني انه واجب الحصول عند كل واحد من اجزائه او نعني به انه واجب الحصول عند مجموع اجزائه والاول ظاهر الفساد فان المجموع لا يكون واجب الحصول عند حصول كل واحد من اجزائها والثاني ايضا ظاهر الفساد لان مجموع الحوادث ليس الا محتملة لجائز على الاجتماع والقول بتعليل وجوب حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير ما دام لم يوجد التغاير بطل التعليل لا نسلم حصول التغاير ولكن المجموع لما كان محتاجا الى هذه الاشياء المتاخرة في وجودها عن الباري وجب ان يكون هو ايضا متاخرا عنه قوله على الوجه الرابع وصف الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي وجود ذلك الشيء قلنا لا نسلم انتم الزمان باحتماله الزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاذا اعترفتم باحتماله الزيادة والنقصان عند ما حاولتم اثباته فكيف منعتم من وصفهما عند ما حاولنا بيان تناهيه وعلى ان هنهنا طريقة اخرى وهي انا نعقل انه حصل في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء الى الان مثل ما تقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتمل للزيادة والنقصان فيكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية وتحمل المحصور قوله لا بداية للصحة الماضية والازمان المقدرة الماضي ولا نهاية للصحة في المستقبل قلنا قد بينا ان الصحة ليست امرا وجوديا وكذلك الزمان المقدر وكذلك الصحة المستقبلة فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان بل ما ذكرتم من لزوم ان يكون موجودا يتصف بالوصف الوجودي وهكذا القول في تضعيف الالف مرارا لا نهاية له فان ذلك التضعيف ليس امرا حاصلا في الخارج بل هو اعتبار ذهني واما العلم بالشيء مع العلم بالعلم به قلت ليس علم الله تعالى عن هذه التعلقات بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلقات واما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والاضافات واما التفاوت بين معلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان احد المجموعين اقل من الاخر حتى يلزم الاشكال بل الكعبي يقول لا نهاية لمقدورات الله تعالى انه لا ينتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد بعد ذلك فحاصل القول في عدم تناهي مقدوراته استحالة حصول جملة موجودة ان هنالك اعدادا موجودة محتملة للزيادة والنقصان قوله لو لزم من استحالة خلو الجسم عن الحوادث كونه حادثا لزم من استحالة خلوه عن العرض كونه عرضا قلنا الفرق بين ظاهر فان الشيئين اذا تلازما وامتنع انفكاك احدهما عن الاخر كان متى وجد احدهما متناهية كان الاخر كذلك وكذا وكلي لا يلزم من التلازم كون كل واحد من المتلازمين مساويا في حقيقته وماهيته للملازم الاخر فظهر

كل واحد صح

ليس هنالك في المعلومات اعداد وفي المقدورات انه قلنا اخر وهو بعينه صح

الى صح

مساويه لما وجود الاخر فاذا كانت متناهية وجب احدهما صح

الفوق قوله في المعارضة الاولى جميع جهات موثرية الباري تعالى في العالم لابد وان يكون حاصلا
في الازل ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري قلنا هذا انما يلزم اذا كان موجبا بالذات اما
اذا كان قادرا فلا قوله القادر لما امكنه ان يخلقه في وقت دون ان يخلق قبله او بعده توقفت فاعليته
على مرجح قلنا المعتمد في دفع ذلك ليس الا ان تعالى الفاعل المختار لا يتوقف في فعله احد مقدوريه دون
الآخر على مرجح قوله اذا جاز استغناء الممكن ههنا عن المرجح فليجز في ساير المواضع ويلزم منه نفي الصانع قلنا
قد ذكرنا ان بديهة العقل يفرق في ذلك بين الفاعل وبين غيره وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن
دفعه اما نعارض شبهتهم بالخيارات المذكورة قوله تعيين النقطتين المخصوصتين للقطبية
والدائرة المخصوصة لكونها منطقة والخط المخصوص لكونه محورا الا لاجل تعيين الحركة قلنا لا نزاع في ذلك
ولكن لم لا يجوز اختصاص الفلك المعين بالحركة المخصوصة قوله لان نظام العالم لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه
قلنا هذا باطل وبتقدير تسليمه فهو يبطل دليلكم اما بطلانه فلانا لا نعلم بالضرورة انا لو قدرنا حركة الكواكب
على مدار المخصوص وعلى بطؤ او سرعة المخصوصتين ولكن الى ضد جهته فانه يختل شيء من منافع العالم
واما انه يبطل دليلكم فلانه اذا جاز لكم ان يقولوا ان الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم فلم لا يجوز
ان يقال الباري تعالى انما اختار ايجاد العالم في الوقت المعين رعاية منه لمصلحة اهل العالم وبالجملة فكل شيء
تذكرونه في هذا امكن ان يقدح في هذا المقام ان يحتج به فيما ذكرتموه قوله الحركة من جهة الى جهة
اخرى تضاد الحركة من الجهة الاخرى الى الجهة الاولى والا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لضده
قلنا لا نزاع في تضادها بين الحركتين ولكنها ما دللتم على ان كل عرض يصح ان يتصف به جسم فانه
يصح ان يتصف به كل جسم واذا كان كذلك والحركة من المشرق الى المغرب حاصلة في الفلك الاول
فلم يلزم ان يكون الفلك الثاني قابلا لها وبالعكس فكان يختص كل واحد من الفلكين باحدى الحركتين
لمرجح وذلك يبطل كلامكم قوله حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول فيما يجب ان يكون التشبه
حاصلا باحدى الحركتين دون الاخرى فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على تلك الحركات
قلنا هذا باطل لان الفلك اذا حاول التشبه بالعقل فليس ذلك لانه يحاول ان يحصل بينه وبين العقل
مشابهة في الجسمية فان العقل ليس بجسم فلا يستحيل استعمال الاحساس بل المعنى من هذا التشبه ان الفلك يحاول ان يحصل له
بالفعل كل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل ما كان ممكن
الحصول له واذا كان المعنى من التشبه ذلك لم يكن اختلاف ماهيات العقول موجبا لاختلاف

احوالها في هذه الحركات لان العقل المحض كيف كانت حقيقته وماهيته فان تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف
اصلا باختلاف ماهيات العقول اذا كانت مختلفة فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة حركة مخصوصة لكونها موجبة حركة
اخرى لانه ليس في الحكمة لذاته كل شيء هذا القول لا نزاع في ذلك ولكن العقل لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت
نسبته الى جميع الاجسام المتماثلة واحدة فلم يكن بان يختص بعض الاجسام فنقول اثر الخاص اولى من غيره
لا بد من زائد على الجسمية وذلك الزائد ان كان حالا في الجسم عاد السؤال فيه وان كان محلا له كان ذلك باطلا
لما تقرر في الحكمة لا محل لها قوله على المعارضة الثالثة ان انتفاء الموضع المعين من الفلك ليس منا خارج عن
وجود الفلك قلنا هذا باطل لان كون ذلك الموضع مكانا للكوكب المعين عبارة عن سطح مع اضافة
خاصة ومن كونه محيطا بالجسم او جملة المحاط فذلك خارج عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم فنقول حصول تلك
التقدم متأخرة الاحاطة بكون جسم الفلك وذلك يبطل ما ذكره وهذا هو الجواب عن اعتذاره عن المتممات
قوله على المعارضة الخامسة ان حدوث الحوادث ههنا انما كان لان الحركات السماوية معدات لاتصالات
تلك الحوادث عن واهب الصور قلنا ما ذكرتموه عبارات هائلة ونحن نذكر بعينها حاصلها ثم نبطل ما ذكرتموه
فنقول علة هذه الحوادث اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة فاما ان توقف كان ذلك
اعتراضا بان الموثر القديم يصح ان يكون اثره قديما وحينئذ يبطل اصل كلامكم واما ان توقف فذلك العدم
قبل حصول هذا الشرط فكانت علة بالفعل وعند حصول الشرط صارت علة بالفعل فكونها علة بالفعل حكم حدث
لتلك الماهية بعد ان لم يكن فلا بد لها من موثر وذلك الموثر اما ان يكون سابقا عليه او مقارنا له فان كان سابقا
فيلزم التسلسل امكن ان يكون علة وجود حادث سابق عليه الى اول على ما هو مذهب الفلاسفة وعلى
ان يستند ذلك الحادث الحاصل الى موثر قديم وذلك يشق عليهم اثبات الموثر القديم واما ان كان الموثر في تلك العلية
امرا مقارنا فذلك المقارن اما ان يكون معلولا له او لا يكون فان كان الاول لزم الدور وانه محال
وان كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث المقارن كالكلام في الاول فيعود حديث التقسيم المذكور
بعينها واما ان كانت علة الحادث الحاصل حوادث ايضا فلتلك الحادث ايضا وجب ان يكون معه كان الكلام
فيه كالكلام في الاول فلزم اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معا وذلك يشق عليهم اثبات واجب الوجود
ولئن كان سابقا عليه كان هو ايضا مستندا الى حادث آخر سابق عليه لا الى اول على ما هو مذهب الفلاسفة
وذلك يسد عليهم اثبات الصانع فثبت انه ان لم يلتزموا نفي الصانع او الاعتراف بموثر قديم تخلف عنه الاثر
لزم ان لا يتم هذا الكلام على ان تعليل العلة الموثرة بحكم زايد على ذات العلة وذلك ممنوع فانا نقول ان الفلاسفة

انفسنا على ان مقوله ان ينفعل احد اجناس الاعراض فلا يمكنهم الامتناع من ذلك هنا فهذا جملة الكلام
على المعارضة الاولى قوله في المعارضة الثالثة العالم ممكن الوجود في الازل فيجب ان يكون
واجب الحصول في الازل قلنا قولنا في كل العالم او كلية الحادث المعين فان حكمتم في الحادث المعين
انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فنحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل
مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك هنا قوله في المعارضة الثالثة كل محدث فانه مسبوق بامكان
الوجود والامكان يستدعي محلا قلنا لا نسلم ان الامكان ليس وصفا موجودا حتى يستدعي محلا ثم لئن سلمنا
انه يستدعي محلا فلم قلتم ان ذلك المحل الذي يسمونه بالهيولى يمتنع خلوه عن الحصول فان ذلك الهيولى لو احتاج
الى الحصول المصاحبة الملازمة الدور قوله لو كانت خالية عن الحصول ثم اتصفت بها فليس حصولها في بعض
الاحيان اولى من البعض فاما ان يحصل في كل الاحيان او لا يحصل في شيء منها قلنا لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار
اذا خلق فيها الحصول فان الداعي له الى الحصول يدعو الى تخصيصه بجهة معينة فان قالوا القادر لماذا خصصه
بذلك الحصول حين اخر كان ذلك رجوعا منهم الى الشبهة الاولى قوله في المعارضة الرابعة
كل محدث فانه مسبوق بالعدم وذلك السبق لا يحصل الا بالزمان قلنا الجواب عنه انا نعترف ان بعض اجزاء
الزمان سابق على البعض مع ان ذلك لا يستدعي زمانا والا لزم التسلسل واذا كان تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض لا يستدعي زمانا فلم لا يجوز مثله في تقدم عدم الحادث على وجوده قوله في المعارضة الخامسة
ان الامكان المعترض قبل العالم الذي يتسع لحوادث عشرة ايام اقل من الامكان الذي يتسع لحوادث عشرين
يوما قلنا ما ذكرتم يوجب القول بالخلا لان الجسم الذي يزيد نصف قطره على نصف قطر هذا العالم
الموجود بعشرة اذرع لا يتسع له ما يتسع لنصف قطر هذا العالم فيلزم منه اثبات الخلا خارج العالم وذلك
مما لا تقولون به فكذا هنا وايضا فلم لا يجوز ان يكون المعنى بقولكم ان هناك امكانا يتسع لعشرين دورة ان يعنيتم به انه وجد
قبل حدوث العالم باحيانه واعاضه امر يتسع للعشرين فهذا مصادرة على المطلوب الاول فلم قلتم انه وجد
قبل حدوث العالم وزمان وهل النزاع الا فيه وان عنيتم به ان الدورات العشر اذا وجدت كانت اقل من
الدورات العشرين فهذا مسلم ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم قوله في المعارضة السادسة
الباري تعالى متقدم على العالم وذلك لا يكون الا بالزمان قلنا مر الجواب عنه قوله في المعارضة السابعة
المفهوم من قولنا العالم لم يكن في الازل اما ان يكون هو انه ما كان موجودا في العدم الصرف او ما كان
موجودا في زمان حتى قلنا المفهوم منه ما هو المفهوم من قولنا هذا الزمان كان الآن او انه كان فيما مضى

الزمان فكذلك هنا قوله في المعارضة الثامنة لا بد من تمييز وقت الحدوث
وقعا معا قلنا وكذلك يلزم تمييز الوقت الذي حدث فيه اليوم الذي
سعا ... الامس ... وانه محال فلزم ان يكون للزمان زمان وهو محال فكل
... عن كلامكم قوله في المعارضة التاسعة لو كان العالم محدثا مستند
... او لا يصح قلنا ان عنيتم انه يصح منه ايجاد الفعل في الازل فهذا محال
... وجود الفعل في الازل محال في كل وقت نفرض وان عنيتم به انه يصح منه
... الفعل فيما لم يزل فهذه الصحة ثابتة ان لم يزل ابدا فالذي كان صحيح الوجود
... والذي كان ممتنعا فهو ممتنع ازلا وابدا وايضا فمعارضة بوجود الحادث
... كان ممكنا لذاته ثم لا يلزم ثبوت الصحة في الازل وكذلك في كل
... الصحة اما لعدم المقتضي او لوجود المانع ويعود التقسيم الذي ذكروه
... انه اذا وجد الفعل فاما ان يبقى تاثيره على ذلك الفعل او لا يبقى
... بعد وجود الفعل واما نطقها الفعل بعد بينا انه ليس له شيء في الخارج
... التي لم يفترض الا في الذهن قوله في المعارضة العاشرة لو كان
العالم حادثا لزم ... التعب ... الله تعالى قلنا مذهب ان الاجسام قديمة اما الاشكال في حدوث الاعراض
والصفات والاحوال فكل ما تقولونه في حدوث الاعراض فهو قولنا في حدوث الاجسام ... بيانه
اختلاف العلماء في باب ... الله تعالى قوله في المعارضة الحادية عشر لو كان العالم محدثا لكان محدثه
مختارا قلنا وهو كذلك قوله في التقرير الاول لابطال الاختيار ان اختياره اما ان يكون لغرض او لا
لغرض قلنا لم لا يجوز ان يكون لا لغرض قوله لانه يكون عبثا قلنا ان عنيتم بالعبث الفعل الا لغرض
لغرض فكانكم قلتم ان لم يكن فاعليته لغرض وجب ان لا يكون فاعليته لغرض وهذا تعليل الشيء بنفسه وان عنيتم
بالعبث معنى اخر فاذكروه لننظر فيه ثم انه تعالى اذا لم يكن فاعليته لغرض كانت فاعليته مساوية للافاعليته
واذا كان كذلك فلا بد من مرجح لانا نقول هذا رجوع الى الشبهة الاولى وقد مر الجواب عنه ثم انا نسلم
انه لا بد من غرض ولكن لم لا يجوز ان ذلك الغرض عائد الى غيره قوله في الوجه الاول في ابطال هذا القسم
عود الغرض الى غيره وعدم عوده الى ذلك الغير اما ان يكونا بالنسبة اليه متساويين او لا يكونا كذلك
والاول يعود الى القسم الثاني والثاني يقتضي كون الباري مستكملا قلنا ان عنيتم بذلك انه اذا كان حصول

والذي ذكروه ... هو ... مع ... ليس يثبت ... الا ... العدم ... وجود ... ان ...
... النتيجة ...
... ان ... السيم ... او ...
... وانه ... بين ... ذلك ...
... ان ... للتسليم ... كان ... حين ... مع ... ان ... الا ...

انعقدوا على ان مقولة ان ينفعل احد اجناس الاعراض فلا يمكنهم الامتناع من ذلك
على المعارضة الاولى قوله في المعارضة الثالثة العالم ممكن الوجود في الازل
واجب الحصول في الازل قلنا قولنا في كل العالم او في كل الحوادث المعين
اذا كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال نحن نقول في كل العالم كذلك وان حكم
مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك هنا قوله في المعارضة الثالثة كل محدث
الوجود فالامكان يستدعي محلا قلنا لا نسلم ان الامكان ليس وصفا موجودا
انه يستدعي محلا فلم قلتم ان ذلك المحل الذي يسمونه بالهيولى يمتنع خلوه عن
الى الحيز المعين الا لهم الدور قوله لو كانت خالية عن الحيز ثم اتصل
الاحيان اولى من البعض فاما ان يحصل في كل الاحيان او لا في شيء منها قلنا
اذا خلو فيها الحيز فان الداعي له الى الحيز يدعو الى تخصيصه بحيز معين فان
بذلك الحيز حصول حيز اخر كان ذلك رجوعا منهم الى الشبهة الاولى قوله
كل محدث فانه مسبوق بالعدم وذلك السبق لا يحصل الا بالزمان قلنا
الزمان سابق على البعض مع ان ذلك لا يستدعي زمانا والا لزم التسلسل واذا كان
البعض لا يستدعي زمانا فلم لا يجوز مثله في تقدم عدم الحادث على وجوده قوله في المعارضة الخامسة
ان الامكان المفروض قبل العالم الذي يتسع لحوادث عشرة ايام اقل من الامكان الذي يتسع لحوادث عشرين
يوما قلنا ما ذكرتموه يوجب القول بالخلاء لان الجسم الذي نفرض نصف قطره على نصف قطر هذا العالم
الموجود بعشرة اذرع يتسع لما لا يتسع لنصف قطر هذا العالم فيلزم منه اثبات الخلاء خارج العالم وذلك
محال تقولون به فكذا هنا وايضا فالعالم لم ما المعنى بقولكم ان هناك امكانا يتسع لعشرين دورة ان عنيتم به انه وجد
قبل حدوث العالم باحيانه واعداده امر يتسع للعشرين فهذا مصادرة على المطلوب لا اول فلم قلتم انه وجد
قبل حدوث العالم وقت وزمان وهل النزاع الا فيه وان عنيتم به ان الدورات العشر اذا وجدت كانت اقل من
الدورات العشرين فهذا مسلم ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم قوله في المعارضة السادسة
الباري تعالى متقدم على العالم وذلك لا يكون الا بالزمان قلنا مر الجواب عنه قوله في المعارضة السابعة
المفهوم من قولنا العالم لم يكن في الازل اما ان يكون هو انه ما كان موجودا في العدم الصرف او ما كان
موجودا في زمان حتى قلنا المفهوم منه ما هو المفهوم من قولنا هذا الزمان كان الآن او انه كان فيما مضى

مسلم

حلـ م

فان ذلك لا يدل على ان ثم زمان حاصل قبله الزمان فكذلك هنا قوله في المعارضة الثامنة ما منه بد من تمييز وقت الحدوث
عن وقت الحدوث والامتداد وتقادما قلنا وكذلك يلزم تمييز الوقت الذي حدث فيه اليوم الذي
حدث فيه الامس والامكان اليوم حاصلا مع الامس وانه محال فلم لا يكون الزمان زمان وهو محال فكل
ما تجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن كلامكم قوله في المعارضة التاسعة لو كان العالم محدثا مستندا
الى القادر اما ان يصح منه الفعل ازلا او لا يصح قلنا ان عنيتم انه يصح منه ايجاد الفعل في الازل فهو المحال
بعينه ولا ينقلب البتة ممكنا فان دخول الفعل في الازل محال في كل وقت نفرض وان عنيتم به انه يصح منه
في الازل وفي جميع الاوقات ايجاد الفعل فيما لا يزال فهذه الصحة ثابتة ازلا وابدا فالذي كان صحيح الوجود
في وقت فهو صحيح الوجود ازلا وابدا والذي كان ممتنعا فهو ممتنع ازلا وابدا وايضا فمعارضة بوجود الحادث
بشرط كونه مسبوقا بالعدم فانه ان كان صحيحا لذاته ثم لا يلزم ثبوت الصحة في الازل وكذلك في كل
العالم وان لم يكن صحيحا فعدم تلك الصحة اما للعدم المقتضي او لوجود المانع ويعود التقسيم الذي ذكروه
قوله في تقرير الثاني لهذه الشبهة انه اذا وجد الفعل فاما ان يبقى قادرا على ذلك الفعل او لا يبقى
قلنا القادرية امر نسبي وهي باقية بعد وجود الفعل واما تعلقها بالفعل فعندنا انه ليس امرا ثبوتيا في الخارج
بل هو من قبيل النسب والاضافات التي لا تتقرر الا في الذهن قوله في المعارضة العاشرة لو كان
العالم حادثا لزم وقوع التغير في علم الله تعالى قلنا مذهب ان الاجسام قديمة الا اشكال في حدوث الاعراض
والصفات والاحوال فكل ما تقولونه في حدوث الاعراض فهو قولنا في حدوث الاجسام وسياتي بيانه
اختلاف العلماء في باب عالميته تعالى قوله في المعارضة الحادية عشر لو كان العالم محدثا لكان محدثه
مختارا قلنا وهو كذلك قوله في التقرير الاول لابطال الاختيار ان الاختيار اما ان يكون لغرض او لا
لغرض قلنا لم لا يجوز ان لا يكون لغرض قوله لانه يكون عبثا قلنا ان عنيتم بالعبث الفعل الخالي
عن الغرض فكانكم قلتم ان لم يكن فاعليته لغرض وجب ان لا يكون فاعليته لغرض وهذا تعليل الشيء بنفسه وان عنيتم
بالعبث معنى اخر فاذكروه لننظر فيه والعال اذا لم يكن فاعليته لغرض كانت فاعليته مساوية للا فاعليته
واذا كان كذلك فلا بد من مرجح لانا نقول هذا رجوع الى الشبهة الاولى وقد مر الجواب عنه ثم ان سلمنا
انه لا بد من غرض ولكن لم لا يجوز ان ذلك الغرض عائد الى غيره قوله في الوجه الاول في ابطال هذا القسم
عود الغرض الى غيره وعدم عوده الى ذلك الغير اما ان يكونا بالنسبة اليه متساويين او لا يكونا كذلك
والاول يعود الى القسم الثاني والثاني يتضمن كونه تعالى مستكملا قلنا ان عنيتم بذلك انه اذا كان حصول

اليوم
ثم سياتي
للا فاعليته
يكون

الغرض المعتبرة لا يتضمن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمن فوات كمال عنه يجب
ان لا يكون ذلك جابرا له على الفعل فهذا ممنوع لان مجرد انتفاع الغير يصلح ان يكون داعيا للفاعل الى الفعل
نعم الفاعل الذي هذا شأنه مستحق المدح والثناء لو لم يحصل عنه ذلك الفعل لحصل ذلك الاستحقاق
فان كنتم تعنون بالاستكمال هذا المعنى فلم قلتم انه محال وما الدليل عليه قوله في الوجه الثاني في ابطال
هذا القسم ان كل من فعل فعلا لغرض هو احسن من تركه لذلك الغرض قلنا القضايا المبنية على الشرف
والخسة قضايا غير علمية بل خطابية فلا يمكن بنا القواعد العلمية عليها وعلى انا ننقض هذه القضية بالارادة
فانه ليس لحصولها من الغير وبالنبي فان الامة ليست اشرف منه فكذلك ههنا قوله في التقرير الثاني
لابطال الاختيار اما ان يحصل منه كل شي او الحسن منه بعض الاشيا قلنا الاول مذهب اهل السنه
والثاني مذهب المعتزله وبيان الكلام على ما ذكرتموه في باب خلق الاعمال والحسن والقبح قوله في المعارضه
الثانية عشر علة وجود العالم اما وجود البارى وحده ازلى فوجود العالم يكون ازليا قلنا ان عنيتم
جهة الوجود اولا مانعتي الغرض فكانكم قلتم افادة البارى لوجود العالم ازلية وهذا هو اول المسئلة وان عنيتم معنى
اخر فاذكروه لنتصوره اولا ثم نتكلم عليه قوله في المعارضه الثالثة عشر الايجاد لما كان احسانا فتركه مدة غير
متناهية ترك للافضل قلنا فعل الاحسان مشروط بامكانه فاذا كان وجود العالم محالا في الازل لم يكن
يقتضي الاحسان الحكمة وايضا فايجاد هذا الشخص احسان الى هذا الشخص ثم انه لا يلزم منه دوام وجود
هذا الشخص فكذلك القول في كل العالم وايضا فقد منع بعض الناس من كون الايجاد احسانا وذلك
لان الاحسان يستدعي وجود المنعم عليه حال وصول تلك النعمة اليه والشي لم يكن موجودا حال حصول الوجود
له والا لزم التسلسل فلا يكون الايجاد احسانا قوله في المعارضة الرابعة عشر كون البارى تعالى مؤثرا صفة
زايدة على ذاته وذات الاثر فلو كانت محدثة لزم قيام الحوادث به قلنا لا نسلم ان المؤثرية صفة
زايدة والا لكانت مؤثرية المؤثر في تلك الصفة زايدة عليها فيلزم التسلسل وقد بينا ذلك قوله
في المعارضة الخامسة عشر لو كان العالم محدثا لتوقف حصول الحوادث على انقضاء اوقات مقدرة
غير متناهية قبله وذلك محال قلنا وانتم لما اثبتم قدم العالم فقد وقفتم حدوث الحادث اليومي على
انقضاء حوادث غير متناهية فقد تساوى القدمان اما التوقف عاده عما اذا كان الشيان محدثين
ثم توقف حصول احدهما في الوجود على ان يتقدم الاخر بالوجود وينقضي ثم يحصل بعده الاخر وهذا انما يمكن
فرضه اذا كان للحوادث الماضية بداية اما اذا لم يكن لها بداية لم يتحقق هذا التوقف لانا نقول ان صح

لكم هذا الجواب في الاوقات المحققة فاجابوا عنا في الاوقات المقدرة قوله في المعارضة السادسة
عشر لو جاز حدوث بيضة لا عن دجاجة ودجاجة لا عن بيضة لزم القول بالسفسطة قلنا
الفرق بين الموضعين انا اذا راينا شخصا قطعنا بانه تولد عن الابوين واذا عرضنا على ذهننا
انه هل يمكن في الحكمة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الابوين لم يجد الذهن قاطعا بامتناع ذلك واذا حكمت
البديهة بالفرق لم يبق الا الجهل بلمية ذلك الفرق فهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وبالله التوفيق واعلم
انا انما بنينا هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن الكائنات الحادثة وربما يبنى هذه الطريقة على امتناع
خلو الجسم عن معاني هي علل لهذه الكائنات وهم اصحاب الاحوال وفي تلك الطريقة مزيد اشكالات
مع انه لا حاجة اليها في اثبات هذا المطلوب منها اثبات تلك المعاني ولا يمكن اثباتها بعد الفراغ
عن مقدمات كثيرة منها ابطال حصول هذه الكائنات بالفاعل وذلك محوج الاسباب الى ابطاله بحجة ...
وبيان الكلام في ذلك ومنها اثبات حدوث تلك المعاني وذلك يستدعي ابطال القول بالكمون والظهور
وابطال الانتقال على الاعراض وابطال قيام المعنى بالمعنى وابطال حصول المعاني لا في محل وهذه
مقامات صعبة عسرة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه واعلم ان الطريقة مبنية على خروج كل جسم عن حيزه
وقد دللنا على ذلك بما مر ويمكن ان يستدل عليه بوجه اخر منها ان نقول لو وجب حصول
جسم في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم الاخر اما ان يكون مخالفا للحيز الاول او لا يكون فان كان
مخالفا له كان امرا ثابتا لان العدم الصرف والنفي المحض لا يعقل فيه الاختلاف لان المعقول من
الاختلاف ان يكون حقيقة غير قائمة مقام الحقيقة الاخرى وذلك يستدعي حقائق متعينة في انفسها
وذلك في العدم الصرف محال ولما بطل ذلك ثبت ان الاحياز لو كانت مختلفة لكانت امورا
وجودية فهي اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون والاول على قسمين اما ان تكون حالة في الاجسام
بحيث يستحيل حصول الجسم فيه ولا لزم الدور او لا تكون حالة في الاجسام مع انه يمكن الاشارة اليها وذلك
هو المتحيز فيكون المتحيز حاصلا في كل متحيز في الحيز اخر ولزم التسلسل واما الثاني فلا يكون الحيز مشارا اليه
استحال حصول الجسم المشار اليه فيه فثبت ان الحيز نفي محض وانه اذا كان كذلك يستحيل ان يخالف
حيز حيزا واذا كان كذلك فكل جسم حصل في حيز فانه لا يمتنع ان يمكن حصوله في حيز اخر واذا كان
كذلك فكل جسم لو جوزنا تساوي المتماثلات في جميع اللوازم ومنها ان نقول كل متحيز
فانه لا بد وان يفرض له جانبان ويكون هو بكل واحد من جانبيه مباينا متباعدا مباينة عن جهة الاخرى

ذلك ح

وجهتاه لابد وان تكونا متساويتين في تمام الماهية والا كان كذلك الجزء مركبا عن جزئين مختلفين بتمام الماهية فحينئذ ينقل الكلام الى كل واحد من جزئيه فان كان مركبا من جزئين آخرين لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فلا بد من الاعتراف بجزء غير مركب لان كل مركب فهو الاحاد التي هو واحد في نفسه وحينئذ نتكلم في حقيق ذلك الواحد واذا كانا متساويين فانه يصح على كل واحد من جهتيه ان يصير مساسا لما ماسته جهته الاخرى ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم وذلك يستلزم صحة حركة ذلك الجزء في مكان نفسه ومتى صح ذلك لزم ان لا يكون حصوله في ذلك الحيز واجبا ومنهـــا وهو الزامي ان يقول الاجسام عند الفلاسفة اما فلكية واما عنصرية اما الافلاك فان الحركة على كليتها وان كانت ممتنعة الا ان اجزاءها دائمة الحركة على الاستدارة واما العناصر فان اجزاءها لا نزاع في صحة الحركة المستقيمة والمستديرة عليها فاذن كل جسم باتفاق الخصم فانه تصح الحركة عليه ومنهـــا انه لا يلزم من صحة الحركة على كل الاجسام بل نتكلم في الاجسام التي نشاهدها متحركة ونثبت حدوثها ثم نبين ان الاجسام كلها متماثلة ونبين ان الحكم الذي حكم بمثله فحينئذ يلزم من حدوث بعض الاجسام حدوث كلها وهذه الطريقة وان كانت جيدة الا ان الطريقة التي عولنا عليها اقوى من الكل واما بيـــان ان العدم لا يصح على القدم فقد ذكروا فيه وجها آخر منهـــا ان القدم موجود لذاته وكل ما كان كذلك امتنع العدم عليه وهذه طريقة مشايخ المعتزلة وهي ركيكة جدا ومنهـــا الثاني ان عدم القديم اما ان يكون لذاته او لوازم ذاته فيجب عدمه عند وجوده ووجوده عند عدمه ان لا يكون كذلك فحينئذ لا بد لعدمه من مرجح وذلك المرجح اما المختار واما الموجب فهو اما ان يكون عدميا او وجوديا اما العدمي فهو محال لاحالة عدم شيء توقف عليه وجود ذلك القديم وذلك الشيء يمتنع ان يكون حادثا لان القدم لا يكون مشروطا بالحادث فلا بد وان يكون قديما والكلام فيه كما في الكلام في الاول فيلزم التسلسل واما الوجودي فهو باطل ايضا لانه لو كان قديما وان كان حادثا فهو محال لان القدم اقوى من الحادث فيكون اندفاع الحادث بالقديم اولى من ارتفاع ذلك القديم بذلك الحادث وانصافا لتضاد حاصل من الجانبين فليس انعدام احدهما بالآخر اولى من العكس فيلزم ان ينعدم كل واحد منهما بالآخر ولا شك ان حال عدم كل واحد منهما بالآخر يلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال صيرورته معدوما وذلك محال ويبطل القول بعدم القدم متعين الى اقسام فاسدة فيكون القول به باطلا واما بيـــان استحالة حوادث لا اول لها فقد عول المتكلمون فيه على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول وجب ان يكون للمجموع اول لانه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون

الكل اسودا

انه واعلم ان اطلاق القول بان المجموع لا بد وان يكون مساويا لجميع اجزائه في كل الاحكام باطل والا لكان كل واحد من العشرة عشرة وانه محال والقياس على الزنج غير مستقيم ومعنى صحته عين معنى ابطاله غير مستقيم فلانه مع عقل كون كل واحد من الزنج اسود اضطر الى العلم بكون الكل اسود وليس كذلك مع عقل ان لكل واحد من هذه الحوادث اولا فانه يضطر الى العلم بان للكل اولا واما فرق بين نهج العقل بين الامرين فكيف يصح القياس واما التمسك بالصحة عند قبولها ما لم نقل ان حكم المجموع مخالف لحكم الاحاد محال بل قد يكون مخالفا له وقد لا يكون والامر فيه موقوف على الدليل والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كل الصور وعلى ان هنا بحثا آخر وهو انا نقول لا شك في جواز خلو كل واحد من الاجسام المعينة عن كل واحد من الاكوان المعينة والحينية بحسب انصاف كل جسم معين بكون معين وحينئذ لا يكون اثبات حدوث الاكوان واذا ثبت ذلك فنقول اما ان لا يلزم من جواز خلو الجسم المعين عن كل واحد من الكائنات او لا يلزم فان لزم فحينئذ يبطل قولهم ان الجسم يمتنع خلوه عن الكائنة وان لم يلزم فحينئذ يكون حكم المجموع هنا مخالفا لحكم الاحاد واذا كان كذلك بطل قولهم في هذه الطريقة ان حكم المجموع لا بد وان يكون مساويا لحكم الاحاد كما ظهر ان بين هاتين المقدمتين نوع تناقض وعلى المرء ان يتكلف ازالة هذا التناقض ولكن الذي قدمناه يغنينا عن الخوض في هذه الامور وبالله التوفيق

المسلك الثاني

ان نبين ان العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث بيانه ان العالم ممكن وجوده الاول لا شك انه عبارة عن موجودات كثيرة والاشياء الكثيرة لا تكون واجبة الوجود والمقدمة الاولى بديهية والثانية مبرهنة وبرهانها ان الامور الكثيرة اذا كانت واجبة الوجود لذواتها كانت مشاركة في الوجوب ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فاذن وجوب كل واحد منهما مغاير لتعينه فالحلول اما ان يكون بين وجوبه وتعينه ملازمة او لا يكون فان كان الاول فلا بد وان يكون احدهما ملزوما والآخر لازما فاما ان يكون التعين مقتضيا للوجوب فيكون الوجوب معلولا وكل معلول فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانما يوجد عند ما يصير واجبا بعلته وانما يجب لوجوب علته اذا كانت علته واجبة فيلزم التسلسل واما ان يكون الوجوب مقتضيا لذلك التعين فلا يلزم ان يكون احد تعينها اولى من العلة مغايرة لها فلا يكون ذات كل واحد من تلك الاشياء ممكنة لذواتها فيثبت ان الامور الكثيرة لا تكون واجبة الوجود وثبت ان العالم امور كثيرة فاذن العالم ليس بواجب الوجود لذاته فهو ممكن الوجود فثبت ان العالم ممكن الثـــاني وهو ان وجود

كل جزء منه مفتقر الى المحل هذا محال وان كان الثاني لم يتم وجود جزء العرض بل ومع ذلك يكون جزؤه
غنيا عن المحل كان هو ايضا غنيا عنه لانه لو حل في المحل لكان جزؤه حالا فيه وحينئذ يلزم ان يكون
العرض جوهرا هذا محال الخامس وهو ان الوجود اولى بالواجب منه بالممكن ومن الممكنات اولى
بالجوهر منه بالعرض ومن الماهية لا يمكن ان يدخل فيه التفاوت ان كان مقررا في حقيقة الماهية
امتنع تحققها بدونه وان لم يكن معتبرا فيه لم يكن جزءا من الماهية واما انه بتقدير صحته فهو غير قادح في المطلوب
لان الماهية وان كانت مركبة من الوجود ومما به امتازت عن غيرها الا ان الوجود لابد وان يكون خارجا
عما به وقع الامتياز وهذا القدر يكفينا في بيان الامكان على ما تقرر الوجه الثالث في بيان
ان الوجود زائد على الماهية انا ندرك بالبديهة تفرقة بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر
موجود ولو كان كونه موجودا نفس كونه جوهرا لاشترك احد القولين منزلة الاخر فثبت بهذه الوجوه
ان الوجود زائد على ماهيات الاجسام والاعراض فنقول وكل ما كان كذلك فهو ممكن
الوجود لان حقيقة الوجود اما ان يكون مستقلا في نفسها وغنية عن محل تحل فيه واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول لم يكن شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات والماهيات
اما ان لا تكون موجودة اصلا او ان كانت موجودة كان وجودها عينها وكلا الوجهين باطلان
على ما مر واما ان لم يكن الوجود غنيا عن المحل كان تحقق الوجود موقوفا على تحقق المحل
وكل ما توقف تحققه على تحقق غيره كان في نفسه ممكنا وكل ممكن فلابد له من مؤثر فلابد
لوجود الاجسام والاعراض من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون نفس ماهيتها او شيء غير تلك الماهيات
والاول باطل لان الشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود اخر فلو كانت ماهيته علة لوجود نفسها لكانت
تلك الماهية موجودة قبل ذلك الوجود ثم ان الكلام في ذلك الوجود الاول كالكلام في الوجود
الثاني ويلزم منه التسلسل وهو محال وبتقدير صحته فالمقصود حاصل لانه اللحظة اما ان تكون
هناك وجود كالواسطة بينه وبين الماهية واما ان لا تكون فان كان الاول لم تكن ماهية الماهية
في ذلك الوجود بواسطة وجود اخر فلا تكون تاثير تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات
اصلا ولما ثبت ان علة وجود الماهية ليست نفس تلك الماهية فلابد لها من علة اخرى ثبت
ان الاجسام والاعراض ممكنة في وجوداتها ومفتقرة الى مؤثر من خارج الوجه الثالث
في بيان ان العالم ممكن وهو الزامي ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة

العالم زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود وانما قلنا ان الوجود العالم
زائدا على ماهيته لوجوه ثلاثة الاول وهو انه يمكننا تعقل ماهية الجسم والعرض حال ما نشك في وجوده
والمعلوم غير المشكوك فوجوده غير ماهيته الثاني وهو انها مشتركة في الوجود اما الاول فلانا اذا اعتقدنا
موجودا هو عرض ثم اعتقدنا ذلك الموجود بعينه جوهرا فانه يزول اعتقاد عرضيته ولا يزول اعتقاد وجوده
واما ثانيا فلان التشبيه لا انفصال الامر واحد ضروري انه لا واسطة بين طرفي النقيض فلولا ان
الايجاب مفهوم واحد والا لم يكن المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة واما ثالثا فلانا نقسم
الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فلولا ان الواجب والممكن
مشاركان في الوجود والا لما صح ذلك واما رابعا فلان من زعم ان الوجود امر غير مشترك
فليس حكمه بعدم الاشتراك المعنوي على وجود واحد بل لما كان الحكم بعدم الاشتراك الى الوجود عاما
لكل وجود واما خامسا وهو ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الموجودات علم
ضروري بديهي ويقدر بعض الشعراء هذه الدعوى من صناعة بانا لطيفها في الشعراء لو ذكر
قصيدة وجعل قوافي جميع ابياتها لفظة الوجود او ما يرادفها لحكم كل عاقل بان تلك القافية مكررة
ولو جعل قوافي ابياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها في كل بيت بمعنى اخر لم يقل احد ان
القافية مكررة فهذا يدل على ان العقلاء بسلامة عقولهم يعلمون ان الوجود مشترك بين الموجودات
واذا ثبت ان الوجود مشترك وجب ان يكون زائدا على الماهيات لان الماهيات متخالفة في
انفسها ومشاركة في وجوداتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجب ان يكون وجودها زائدا على
ماهيتها الثالث انه لا يجوز ان يكون الوجود جزءا وجنسا للماهيات لانا نقول هذا باطل وبتقدير
صحته فهو غير قادح في مقصودنا اما انه باطل فلوجوه الاول لو كان الوجود جنسا للماهيات
لاستحال تعقلها مع الذهول عن الوجود لاستحالة تعقل الشيء مع الذهول عن جزئه الثاني لو كان
الوجود جنسا للماهيات لكان الباري تعالى داخلا تحته فيكون الباري تعالى مركبا من الجنس والفصل
فيكون ممكنا لان كل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه الثالث وهو ان الجنس لابد له من
فصل يقوم وجوده فلو كان الوجود جنسا لكان له فصل يقوم وجوده فيكون للوجود وجود اخر وذلك
محال الرابع وهو ان الوجود في طبيعته اما ان يكون مفتقرا الى المحل او لا يكون
فان كان الاول وهو جزء الجوهر وكان جزءا مفتقرا الى المحل كان هو مفتقرا الى المحل فيكون

وكل ما كان مركبا فانه لابد وان يكون مفتقرا في حقيقته الى كل واحد من اجزائه وكل ما كان كذلك
كان ممكنا فالجسم ممكن وايضا كل واحد من اجزائه فهو ممكن لان الصورة حالة في الهيولى والحال مفتقر
الى المحل والمفتقر الى الغير ممكن والهيولى ايضا لا يمكن انفكاكها عن الصورة وليست علة ايضا للصورة
لان الهيولى قابلها فيكون نسبتها اليها بالامكان فلو كانت علة فيها لكانت نسبتها اليه بالوجوب
فيكون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد بالامكان وبالوجوب وذلك محال واذا لم تكن الهيولى
علة للصورة وثبت امتناع خلوها عنها كانت الهيولى محتاجة في وجودها الى الصورة فتكون ممكنة.
لا يقال لما حكمتم باحتياج الصورة الى الهيولى فلو احتاجت الهيولى الى الصورة لزم
الدور وانه محال لانا نقول الصورة تحتاج الى الهيولى المعينة والهيولى محتاجة لا الى الصورة
المعينة بل الى ماهية الصورة فانقطع الدور ولعل الهيولى حين ما احتاجت الصورة اليها محتاجة
الى تلك الصورة بل الى صورة سابقة عليها فان الصورة لا تحتاج الى الهيولى الا في حدوثها فانه لولا
حدوث الاستعداد التام في الهيولى لم تحدث الصورة وحين ما تصير الهيولى مستعدة لحدوث
تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك الصورة بل بصورة سابقة عليها فلم يلزم الدور [illegible] معنى الوجوه الثلاثة
فلسفية محضة في بيان امكان العالم الوجه الرابع وهو كلامي انا قد دللنا في الطريقة
الاولى ان الكائنية زائدة على الجسم وانه يمتنع ان يلزم شيئا من الاجسام المعينة شيء من الكائنات
المعينة واذا ثبت ذلك فنقول الجسم والكائنية امران متلازمان وليس واحد منهما علة لوجود الاخر
اما ان الجسم ليس علة للكائنية فلانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك
الكائنية وقد بينا فساد ذلك واما ان الكائنية ليست علة للجسم فالامر فيه ظاهر. واذا ثبت ذلك
كان الجسم محتاجا الى الكائنية احتياجا لو قدر ارتفاعها لوجب ارتفاع الجسم وكل ما كان كذلك
كان ممكنا لذاته فثبت ان الجسم ممكن لذاته والاعراض المحتاجة اليه اولى لا محالة بالامكان فثبت
ان العالم ممكن واما بيان ان كل ممكن محدث فلان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا
لمؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانا قد بينا في الطريقة الاولى ان
كل عرض صح ثبوته في جسم فانه يصح ثبوته في جسم اخر ونسبة الموجب الذي لا يكون جسما ولا جسمانيا
الى كل الاجسام واحدة فلم يكن بان يخص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من
الباقي فاما ان يجمع كل الصفات المتضادة في كل واحد من الاجسام او يخلو كل واحد منها عن كلها وكل

ذلك محال فثبت ان موجد العالم ليس بموجب فهو مختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فانه محدث
فاذن العالم محدث قال قيل لا نسلم ان العالم ممكن قوله في الوجه الاول
العالم عبارة عن موجودات كثيرة قلنا هذا مسلم قوله الموجودات الكثيرة لا يجوز ان تكون واجبة لانها لو كانت
واجبة لكانت متشاركة في الوجوب ومتباينة في الخصوصيات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون
كل واحد منها مركبا مما به المشاركة غيره ومما به الامتياز عن غيره قلنا لم لا يجوز ان يقال ان الوجوب
الوجود وصف عدمي فلا يشاركه الواجبة تكون مشاركة في قيد سلبي وهو لا الوجوب ومتباينة بتمام
حقائقها فلا يلزم وقوع التركيب فيها والذي يدل على كون الوجوب وصفا عدميا امران الاول
ان الوجوب لو كان امرا وجوديا لوجوده كان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها
في حقيقته التي هي الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذن وجود الوجوب ممكنا
فكان وجود الواجب اولى بالامكان فيكون الواجب ممكنا هذا محال وان كان واجبا
كان وجوب وجوده زائدا على حقيقته فيكون للوجوب وجوب اخر فيتسلسل الثاني
ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون هو تمام الذات الواجبة او داخلا فيها او
خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجود وصفا ثبوتيا باطل بيانه
انه يمتنع ان يكون الوجوب هو تمام حقيقة الذات لان الوجوب وصف اضافي لا يعقل الا
عند نسبة امر الى امر اخر وحقيقة الذات الواجبة لا تكون امرا اضافيا والا لم تكن مستقلة
بنفسها وبهذا تبين انه يستحيل ان يكون الوجوب جزءا من الذات لان ما حقيقته تكون متقومة
بالوصف الاضافي لم تكن حقيقته مستقلة في الوجود والتحقق والذات الواجبة مستقلة وبيان انه
يمتنع كونه خارجا لان كل وصف خارج عن الذات فهو محتاج الى الذات والمحتاج ممكن
والممكن وجوبه تبع لوجوب سببه فيلزم ان يكون الوجوب ممكنا لذاته واجبا لوجوب مفروض ويلزم
ان يكون قبل كل وجوب وجوب اخر الى غير النهاية وهو محال ثم ان سلمنا ان الوجوب
وصف ثبوتي فلا نسلم انه امر مشترك ولم لا يجوز ان يكون المفهوم من كون كل واحد واجبا مغايرا
للمفهوم من كون الاخر واجبا لا يقال كلما استدللنا على ان الوجود امر مشترك بين الموجودات
فهو بعينه يدل على ان الوجوب ايضا مشترك لانا نقول الاشكال ان تلك الوجوه لو صحت لدلت على
كون الوجوب مشتركا ولكنا سنبين ان شاء الله تعالى ضعف كل الوجوه ثم ان سلمنا اشتراكهما في الوجوب

ولا نسلم ان الهوية امر ثبوتي بل امر عدمي ومعناها ان كل واحد من الاشياء ليس هو الاخر ويدل
على ذلك انه لو كان امرا ثبوتيا لكانت تخصيصه بكل شخص مساوية لتخصيص الشخص الاخر
في مطلق حقيقة التخصيصية ومتمايزة عنه في كونها تلك التخصيصية فان تخصيص معين تخصيصه غيره وحينئذ
يلزم ان يكون للتخصيصية تخصيص اخر ويلزم التسلسل الثاني ان تلك التخصيصية انما تنضم الى الماهية في
الوجود الخارجي بعد حصول تلك الماهية في الوجود الخارجي فلو توقف دخول الماهية في الوجود الخارجي
على انضمام تلك التخصيصية انما تنضم الى الماهية في وجود الخارجي بعد حصول تلك الماهية في الوجود الخارجي
فلو توقف حصول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك التخصيصية اليها لزم الدور ثم ان سلمنا
ان الهوية امر ثبوتي فلا نسلم وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الاشياء قوله اذا كانت متساوية في الوجوب
والوجوب امر داخل في الذات فحينئذ يكون تلك الاشياء مشاركة في امر ذاتي ومتباينة بهوياتها التي هي امور ثبوتية
وبديهة العقل شاهدة بان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فلزم وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها قلنا
ان كان ما ذكرتموه يقتضي وقوع الكثرة في ذات كل واحد من الاشياء الواجبة فانه يقتضي وقوع الكثرة في ذات
واجب الوجود وان فرض واحدا بيانه ان وصف الوجود عندكم امر مشترك بين الموجودات والواجب
ممتاز عن الممكن في خصوصية ذاته فلزم ان يكون الواجب مركبا مما به يشارك الممكنات ومما به امتاز عنها
فثبت ان وقوع الكثرة في ذات واجب الوجود على التقدير الذي ذكرتموه لازم سواء فرض الواجب شيئا واحدا
او اشياء كثيرة ثم ان سلمنا ان ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الاشياء فلم قلتم
ان ذلك محال قوله لان ذلك الجزئين اما ان يكون بينهما ملازمة او لا يكون قلنا بينهما ملازمة قوله
اذا كان بينهما ملازمة فلا بد وان يكون احدهما تابعا للاخر قلنا هذا ممنوع والدليل عليه ما ذكرتم في
واجب الوجود ان الاضافات متلازمة مثل الابوة والبنوة متلازمان ثم انه ليس احدهما تابعا للاخر والا لم يكن وجودهما
معا فلا يكون اضافتين وذلك محال ثم ان سلمنا انه لا بد وان يكون احدهما تابعا للاخر فلم لا
يجوز ان يكون ما به الاشتراك تابعا لما به الامتياز قوله لانه يلزم ان يكون الوجوب تابعا لغيره
قلنا ان كان ما ذكرتموه يمنع من كون الوجوب تابعا لغيره فههنا ما يقتضي ذلك وهو من وجهين
الاول ما مر ان الوجوب وصف اضافي والاوصاف الاضافية تابعة للغير الثاني ان الوجوب بالذات
يشارك الوجوب بالغير في اصل الوجوب وحينئذ فالقدر المشترك بينهما اما ان يكون مستقلا بنفسه او لا يكون
لا يكون متعلق الثبوت بغيره فان كان مستقلا بنفسه والوجوب بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل

ذكرتموه

بنفسه يجب ان يكون مستقلا بنفسه فالوجوب بالغير غني عن الغير فيكون الوجوب بالغير وجوبا بالذات هذا محال
وان كان القدر المشترك غير مستقل بنفسه والوجوب بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلا بنفسه
لا يكون هو ايضا مستقلا بنفسه بطريق الاولى فالوجوب بالذات لا يكون مستقلا بنفسه بل يكون حكما تابعا لغيره
ثم ان سلمنا ان الوجوب لا يكون تابعا للتعين فلم لا يجوز ان يكون التعين تابعا للوجوب قوله
لان الوجوب اذا كان مقتضيا لذلك التعين فمتى تحقق الوجوب وجب تحقق ذلك التعين لامتناع
انفكاك المؤثر عن الاثر قلنا قد ذكرنا النقوض المتوجهة على هذه القاعدة في الطريقة الاولى فهذا
حاصل الكلام على الوجه الاول مما ذكرتموه في بيان امكان العالم واما الكلام على الوجه الثاني مما ذكرتموه فهو
ان نقول لا نسلم ان وجود العالم زائد على ماهيته قوله في الوجه الاول انه بعد ما حصل انا نعقل ماهيته
مع الشك في وجوده وذلك يقتضي التغاير قلنا قد نقضنا هذه المقدمة في الطريقة الاولى استعملتموها
في بيان ان الكيفية زائدة على ذات الجسم بامور كثيرة فلا نعيدها ولكنا نزيدها هنا نقضين اخرين احدهما انه
يمكننا ان نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك في حصوله في الاعيان فلزم ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل
لا يقال الشك في الاعيان بعد تعقل ماهيته ليس شكا في ثبوت وجود اخر له بل يكون شكا في ثبوته للماهية وذلك
يقتضي كونه مغايرا للماهية وهو المطلوب وايضا فان الوجود وحده لا يستقل بالمعلومية الا بعد ان يتصور له
ازلية لانا نقول الوجود وجود السواد اذا كان كذلك فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود واللا وجود بل
المحكوم عليه بذلك هو الماهية لانا نقول اما الاول فضعيف لان حصول الشي للشي انما يكون بعد حصوله في
نفسه فالوجود ما لم يحصل اولا لا يمكن ان يكون حاصلا لغيره واذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود
في نفسه وبين حصوله لغيره ونحن بعد تصور ماهية الوجود نشك في تحصلها في الاعيان وكون الماهيات
امورا ممتنعة التبدل لا تحيل يكون كون الوجود حاصلا في الاعيان امرا ممتنعا لتبدل الماهية فيكون كل وجود
واجبا لذاته وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الثاني فضعيف ايضا وذلك لان الوجود الذي للسواد
اما ان يكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد او لا يكون فان كان الاول فقد استقام الالزام لان تلك الماهية
اما ان تكون متحصلة في الخارج او لا تكون فان كانت متحصلة في الخارج كان للوجود وجود اخر ولزم التسلسل
وان كان الثاني كان وجود الموجود معدوما فيكون الموجود معدوما وهو محال واما ان لم يكن الوجود
الذي للسواد ممتازا في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد وذلك يناقض القول بان وجوده
زائد عليه وثانيهما انه يمكننا ان نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده فلزم ان يكون وجوده زائدا على حقيقته

وذلك ما لا عكسكم الفوايد لقولكم لنرحل ما كان كذلك معقولا لكن محال شيعه قوله في الوجه الثاني في بيان ان
الوجود زايد على الماهيات ان الماهيات مشتركة في وجوداتها قلت هذا ممنوع قوله
في الوجه الاول في بيان ذلك انا اذا اعتقدنا موجودا فان ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد
كونه جوهرا او عرضا وذلك يدل على كون الوجود مشتركا قلت لا نسلم هذا معقول بنفس الماهية
فانا اذا اعتقدنا ماهية فان ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونها جوهرا او عرضا فلزم ان يكون
كون الماهية وصفا زايدا على حقيقتها ويكون مشتركا بين كل الماهيات وذلك باطل لوجهين الاول
وهو ان ماهية الشي متحققة عند قطع النظر عن جميع صفاته فلو كان كونه ماهية صفة له لزم ان لا تبقى الماهية
عند فرض زوال تلك الصفة وذلك محال لان تحقق الصفات اذا كان متوقفا على تحقق الموصوف
فلو توقف تحقق الموصوف على تحقق شي من الصفات لزم الدور والثاني ان كونه ماهية
لو كان امرا زايدا عليه فذلك الزايد مخالف لساير الماهيات بحقيقته المخصوصة ومشارك لها في كونه ماهية
من الماهيات فيلزم ان يكون كون ذلك الزايد ماهية زايدا عليه ايضا ولزم التسلسل ثم انا نسلم
سلامة ما ذكرتموه عن النقض ولكنا نقول قولكم ان اعتقاد وجوده وجوده لا يتبدل عند تبدل اعتقاد
كونه جوهرا او عرضا ما الذي تعنون به وجود الجوهر او وجود العرض نفس كون الجوهر جوهرا وكون
العرض عرضا فمن المعلوم ان هذا الاعتقاد يتبدل عند تبدل اعتقاد الجوهرية او اعتقاد العرضية وان عنيتم
بوجود الجوهر ووجود العرض امرا زايدا على كون الجوهر جوهرا او العرض عرضا فذلك مبنيا
على كون وجود الجوهر زايدا على جوهريته والدليل الذي سنى صحته على صحة المطلوب يكون باطلا
قوله في الوجه الثاني في بيان ان الوجود امر مشترك انه مقابل للسلب والسلب امر واحد
فمقابله يجب ان يكون امرا واحدا قلنا ان عنيتم بالسلب المقابل للثبوت الذي يختص كل ماهية
بمقابل لا يتحقق تلك الماهية فهذا صحيح ولكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركة في الثبوت المطلق
وان عنيتم به ان هنا عاما مشتركا بين كل الاشيا الثابتة وان ذلك الثبوت العام مقابل للسلب
العام فذلك بناء على ثبوت عام مشترك وهو الذي وقع النزاع فيه اولا فيكون الدليل هنا ايضا مبنيا على
المطلوب لا يقال السلوب باسرها غير متخالفة اذ لو خالف بعضها بعضا لكان لكل واحد منها في نفسه
خصوصية وتعين ولا معنى للوجود الا ذلك فيكون كل واحد من السلوب على هذا التقدير امرا وجوديا وكل
محال واذا كانت السلوب باسرها متساوية في مفهوم السلبية وجب ان يقابلها ثبوت عام والا لم يكن

المقابل لذلك السلب العام ثبوتا عاما واحدا بل امورا كثيرة وذلك يبطل انحصار القسمة في النقيضين
لانا نقول انتم تصفون السلوب بالكثرة العددية مع انه لا يلزم كونها امورا ثبوتية فلم لا يجوز وصفها
بالكثرة النوعية وان لم يلزم كونها امورا ثبوتية وايضا فلان قولكم السلوب لا اختلاف فيها ممنوع كما انه الا
ترى ان عدم العلة وعدم الشرط يقتضيان عدم المعلول وعدم المشروط وعدم غيرهما لا يقتضي ذلك
فلولا اختلاف السلوب والا لما كان الامر كذلك وايضا فلان هذا الوجه الذي ذكرتموه منقوض بالعدم
المطلق اما ان يكون في قسم الثبوت او في قسم العدم المطلق كان وجوه الموجود معدوما وذلك متناقض
وان كان خارجا عن القسمين بطل اصل دليلكم من انه لا واسطة بين القسمين قوله في الوجه الثالث
ان الموجود مورد التقسيم بالواجب والممكن قلنا ان عنيتم بذلك ان حقيقة كل واحد من الاشياء يمكن
ان يقال فيها لكونه تلك الحقيقة اما ان يكون من الواجبات واما ان يكون من الممكنات فذلك
صحيح ولكنه يكون مورد التقسيم في كل شي حقيقته المخصوصة وان عنيتم بذلك ان هنا ثبوتا عاما هو مورد
التقسيم فهذا انما يصح بعد صحة القول بثبوت عام والنزاع ما وقع الا فيه وايضا فهو منقوض بالماهية
فانه يمكن جعلها مورد التقسيم فيقال الماهية اما ان يكون جوهرا او عرضا فيلزم ان يكون كون الجوهر
ماهية اعتبارا مشتركا زايدا على حقيقته وذلك مما ابطلناه قوله في الوجه الرابع الحكم بان الوجود
غير مشترك انما يتم لو كان الوجود مشتركا قلنا هذا يقتضي ان يكون الحكم بان الماهيات المختلفة
لا يكون مشتركة في ماهياتها لا يصح الا اذا كانت تلك الماهيات مشتركة فيلزم منه كون المختلفات
غير مختلفات وذلك باطل وكذا نقيضها قوله في الوجه الخامس العلم بكون الوجود مشتركا
ضروري قلنا ممنوع قوله لو لم يجعل الوجود او ما يرادفه فاحكموا بمباينة فان كل احد يحكم عليه بالتكثير
قلنا وكذا لو جعل الماهية فانه من قول في ابانته فانهم يحكمون عليه بالتكثير فيلزم ان يكون كون هذه
الحقايق والماهيات حقايق وماهيات وصفا مشتركا عليها وذلك باطل لما ثم انا نسلم
ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجود مشتركا بين الماهيات فلما يمنع من ذلك وهو الذي ذكرناه
في الطريقة الاولى في بيان ان الجسمية يمتنع ان يكون امرا مشتركا بين الاجسام قوله في الوجه الثالث
ان حكم البديهة بالفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر موجود يقتضي ان يكون وجود
الجوهر زايدا عليه قلنا وكذلك البديهة تفرق بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر ماهية
فلزم ان يكون كون الجوهر ماهية امرا زايدا عليه وكذلك نعلم الفرق بين قولنا الاسد اسد وبين قولنا

المسلك الثالث فوجب ان يكون للشيء بحسب كل اسم صفة كذلك نعلم الدرك من قوله الباري ماهية من
قوله موجود فلم لا يجوز ان يكون وجوده زائدا على ماهيته فانه يكون ممكنا محدثا فكيف يمكن الالتزام بذلك في حق
الباري تعالى ثم لو سلمت ان الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها دالة على ان الوجود زائد على الماهية ولكن
ههنا ما يمنع من ذلك وهو امور ثلاثة الاول وهو ان الوجود لو كان صفة لكان ثبوته للماهية متوقفا على
ثبوت الماهية في الخارج فان حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه فان ما لا ثبوت
له ولا تعين في الخارج استحال ان يحصل شيء له في الخارج بل حصول غيره له في الخارج اضافة لغيره اليه في الخارج
واضافة الغير اليه في الخارج بعد تحققه في الخارج فلو لم يكن حصول الوجود للماهية موقوفا على كون الماهية
موجودة ويلزم منه امكان الشيء سابقا على نفسه او اجتماع المثلين وعلى هذا التقدير يكون الكلام في
ذلك الوجود كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال فيفسد من تسليمه لزوم المحال المذكور انه لا بد
وان ينتهي الامر الى وجود يكون الماهية قابلة له لما هي هي فيكون القابل للوجود غير موجود ويلزم منه المحال
الثاني وهو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان اما ان يكون ثابتا واما ان لا يكون والاول
يوجب التسلسل والثاني يقتضي ان يكون وجود الموجود معدوما لاتصاف الوجود موجود بوجود
هو نفسه [illegible] انا نتصور ماهية الوجود ونصح ان نعقل مع الشك في تحققه في الخارج فيستحيل ان يكون
موجودية الوجود غير [illegible] موجود الثالث وهو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لصح ان نعقل الماهية
مع الذهول عن كونها موجودة او بالعكس فلما لم يصح ذلك علمنا ان وجود الشيء نفس ماهيته ثم لو سلمت
ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فلم قلتم انه يلزم من ذلك كونها ممكنة الوجود قوله
لان ذلك الوجود اما ان يكون قائما بنفسه او يكون محتاجا الى تلك الماهية قلنا لم لا يجوز ان يكون
غنيا في ذاته عن الماهية ولكنه لذاته يقتضي ان يكون مقارنا للماهية وبهذا التقدير لا يلزم كون
الوجود في نفسه ممكنا الا ترى ان ذات الباري تعالى تقتضي صفات ثابتة له ولا يلزم من امتناع انفكاك
ذاته عنها احتياج ذاته اليها بل نقول انه غني عن تلك الصفات ولكن حصول تلك الصفات
له من لوازم ذاته فكذلك ههنا لم لا يجوز ان يقال الوجود غني في نفسه عن الماهية ولكن من لوازم
الوجود وجوب مقارنته للماهية ثم لو سلمنا افتقار الوجود الى المؤثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك
المؤثر هو الماهية قوله لان المؤثر لا بد وان يكون موجودا قبل الاثر فلو كانت الماهية مؤثرة في وجود
نفسها لكانت موجودة قبل ان تكون موجودة قلنا لم قلتم ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا قبل

قبل الاثر الذي يبطل ذلك امور ثلاثة اولها وهو ان اصحابكم متفقون على ان الممكن لا بد له من مقتض واجب
فذلك المؤثر الواجب اما ان يكون وجوده مساويا لوجود غيره او لا يكون والقسم الثاني باطل على رأيكم
فانكم بينتم ان الموجودات باسرها مشتركة في الوجود والقسم الاول على قسمين ايضا فان حكم الوجود
الذي له اما ان يكون مقارنا لماهية غيره او لا يكون والقسم الثاني محال لما بيناه في مسئلة وجوب الباري
تعالى لانه شيء تعالى فبقي القسم الاول فاما ان يقال بان ذلك الوجود الذي شأنه مقارنا لتلك الماهية الا
انه غني عن المؤثر او يقال المؤثر فيه هو نفس تلك الماهية او يقال المؤثر فيه شيء آخر اما القسمان الاولان
فان ذكرتما صحيحين فلم لا يجوز مثلهما في وجود الاجسام والاعراض واما القسم الثالث فيقتضي ان يكون
واجب الوجود واجبا لذاته وذلك محال وثانيها وهو ان الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها
للوازمها لا يتوقف على الوجود والا لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية
مطلقا بل لوازم او لوازم بشرط الوجود وليس كلامنا فيها بل كلامنا في الامور التي تكون لازمة مطلقا
كالزوجية للاربعة والمحاذاة للمنقطة ولما بطل ذلك ثبت ان اقتضاءها للوازمها لا يتوقف
على الوجود وذلك يبطل ما ذكرتموه وثالثها وهو ان قابلية الماهيات الممكنة للوجود لا يمكن ان تكون
مشروطة بالوجود والا لزم التسلسل فاذا جاز ان لا تتوقف القابلية على الوجود فلم لا يجوز ان
لا تتوقف المؤثرية على الوجود والجامع وهو ان كون الماهيات قابلة للوجود حكم ثابت لها
لا بالفاعل بل لذواتها فان ذواتها لذواتها قابلة للوجود فكذلك القابلية تكون المؤثرية فيها ذاتية
الماهية ولا يمكن ان يكون ذلك الاقتضاء متوقفا على الوجود والا لزم الدور ولما بطل ذلك ثبت المطلوب
واما الكلام على الوجه الثالث مما ذكرتموه في بيان امكان العالم لم لا يجوز ان يقال يكون الجسم مركبا من
الهيولى والصورة قول باطل عندكم وقد بينتم الطريقة الاولى التي ذكرتموها على ابطال ذلك واذا
كان كذلك لم يكن بناء الحجة عليه بناء برهانيا بل غايته انه يكون الزاميا وقد بينتم في اول الكتاب انه لا فائدة
في ذلك ثم ان سلمنا ذلك وسلمنا انقسام الجسم الى كل واحد منهما ولكن فلم قلتم ان الصورة والهيولى ممكنتين
قوله الصورة حالة في الهيولى فتكون محتاجة اليها قلنا لم لا يجوز ان يقال الصورة غنية في ذاتها عن
الهيولى ولكنها لذاتها تقتضي ان تكون مقارنة لوجود الهيولى على ما قررناه قبل ذلك ثم ان سلمنا
احتياج الصورة الى الهيولى فلم قلتم ان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة لها قلنا الفلاسفة عولوا
على هذه المقدمة في نفي صفات الله تعالى وانتم تقدحون فيها وتشنعون عن فسادها فكيف يمكنكم ان تعولوا

الآن عليها واما الكلام على الوجه الرابع ان نقول لا نسلم ان الجسم ليس علة للكائنية قوله يلزم ان يكون كل
جسم حاصلا في تلك الحيز قلنا مر الكلام عليه في الطريقة الاولى ولئن سلمنا انه ليس علة لها لكن
لم لا يجوز ان لا يكون محتاجا الى الكائنية بل يكون ذات الجسم يقتضي وجوب كونه مقارنا للكائنية فحينئذ
لزم الدور وانه محال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه من الوجوه دالة على ان العالم ممكن ولكن لم لا
يجوز ان يكون الوجود به اولى فحينئذ يستغني عن المؤثر ثم لئن سلمنا ان الوجود والعدم بالنسبة اليه
على السواء لكن لم قلتم انه لا بد من المؤثر وسياتي تقرير هذه المقامات في مسئلة اثبات العلم بالصانع ثم لئن سلمنا
ثم ان سلمنا انه لا بد من المؤثر ولكن متى اذا كان محدثا ام اذا لم يكن ثم وحينئذ انما علتكم بيان احتياجه
الى المؤثر لو ثبت حدوثه وانما تثبتون حدوثه بناء على احتياجه الى السبب فلزم الدور ثم لئن سلمنا
حاجته الى المؤثر فلم لا يجوز ان يكون موجبا قوله الاجسام بعض الصفات اولى من العكس قلنا
لا نسلم ان نسبته الى بعض الاجسام ليست اولى من نسبته الى كل الاجسام تساوي جميع الاجسام في قبول الاثر ثم
عنه ثم ان سلمنا ذلك ولكنه منتقض بالقادر فان نسبته الى الضدين المقدورين له على السواء ثم انه يصدر عنه
احدهما دون الاخر فكذلك هنا ثم ان سلمنا ان المؤثر فاعل بالاختيار فلم لا يجوز ان يقال انه جاز حدوث
وجود الاجسام ويكون مختار فاعل لصفاتها او يقال ان هنا شي يوجب وجود الاجسام ويوجب وجود فاعل
ثم ان ذلك القادر يتولى تخصيص الاجسام بصفاتها المخصوصة واعراضها المعينة ثم ان سلمنا ان فاعل
الاجسام فاعل لكنكم قلتم بامتناع حدوثها ثم ما سبق في الطريقة الاولى من الوجوه الاربعة الدالة على
ان احتياج الفعل الى الفاعل ليس لاجل الحدوث والجواب قوله لا نسلم ان الوجوب
وصف ثبوتي قلنا يدل عليه امران الاول ان الوجوب نقيض اللاوجوب والموصوف باللاوجوب اما
المحال واما الممكن اما المحال فهو معدوم واما الممكن فهو جائز العدم فاذن اللاوجوب وصف
لا يتصف به عند العقل الا المعدوم او ما يجوز ان يكون معدوما كان كذلك استحال ان يكون ثبوتيا لان الاوصاف
الثبوتية لا تحصل للصور العدمية فاذن اللاوجوب وصف عدمي فلزم ان يكون الوجوب وصفا ثبوتيا
ضرورة انقسام النقيضين في الثبوت والانتفا الثاني وهو ان المعقول من الوجوب استحقاق الوجود والعلم
الضروري حاصل بان حصول الجسم في الجهة عبارة عن انتساب مخصوص للجسم الى الجهة والجهة امر تقديري لا وجود
له فاذا كان العلم الضروري هناك حاصلا مع هذا الاشكال فههنا مع عدم ذلك الاشكال اولى قوله لو كان الوجوب
وصفا ثبوتيا لكان ثبوته ولجاز ان يكون للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية قلنا هذا اشكال وارد [illegible] يمكن

ان يحاول به دفع ان الوجوب واجب بوجوب هو ذاته فينقطع التسلسل وللقائل ان يقول اما ان الوجوب
لو كان امرا ثبوتيا لكان وجوده مغايرا لماهيته ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده الى ماهيته مغايرة
لنفس ماهيته قوله لو كان الوجوب امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون هو تمام الماهية قلنا انا اذا
اخذنا الاشيا الممكنة مع وجودها فانها تصير واجبة فانه وان كان وجود الشي للانسان ممكنا الا ان
ثبوت الشي في زمان ثبوت الشي واجب له فاذا صارت الممكنات بشرط اخذ وجودها معها واجبة
فلو قدرنا وجود المجرد عن كل ما عداه كان ذلك الوجود اولى بالوجود وكان ذلك الوجوب هو تمام
ذلك الوجود المجرد فقد عقلنا انه كيف يكون الوجوب تمام الذات الواجبة واذا عقل ذلك في
الجملة بطل قولهم الوجوب وصف اضافي وللقائل ان يقول ماهية الوجوب اما ان يكون امرا اضافيا
او لا يكون فان كانت امرا اضافيا فحينئذ كانت مجردة اضافية اللهم الا اذا قيل بان قول الوجوب
على الاشيا الواجبة باشتراك الاسم وحينئذ تنهدم اصل هذه الطريقة وان لم تكن امرا اضافيا اصلا فهو باطل
لانا اذا قلنا للشي انه يجب انصافه بكذا فمفهوم الوجوب هنا اضافي لانا لا نعقل الا عند تعقل
المضافين واذا كان الوجوب هنا محض اضافة وجب ان يكون في جميع المواضع كذلك واعلم ان الاقرب ان الوجوب
مفهوم سلبي وقد قررناه في كتابنا المسمى بالحكم العرشية قوله لم لا يجوز ان يكون وجوب كل شي مخالفا
لوجوب الاخر قلنا ما دللنا به على ان قول الوجود على الاشيا باشتراك الاسم فهو بعينه يدل على ان قول
الوجوب عليها ليس باشتراك الاسم وسيجي لذلك مزيد تقرير ان شاء الله تعالى عن الاسولة التي اوردوها على تلك الادلة وايضا فالمرجع
في معرفة التماثل والاختلاف الى العقل وكما ان العقل يشهد في السوادين والبياضين بالتساوي فكذلك
يشهد في الوجوبين بالتساوي في هذا القدر وانه لو كان هناك اختلاف لكان ذلك الاختلاف في امر زائد
على هذا المفهوم قوله لم قلتم ان التعين امر ثبوتي قلنا لان التعين جزء من المعين والمعين من حيث هو
ذلك المعين امر ثبوتي وجزء الثبوتي من حيث هو ثبوتي يجب ان يكون ثبوتيا فالتعين يجب ان يكون امرا ثبوتيا
قوله يلزم ان يكون للتعين تعين اخر الى غير النهاية قلنا التعين متعين لذاته فينقطع التسلسل وللقائل
ان يقول ان كان المراد من هذا الكلام ان ماهية مطلق التعين هو نفس تعين هذا المتعين فهذا باطل لان هذا التعين
يشارك ساير التعينات في مطلق كونه تعينا ويخالفها في كونها تلك التعينات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وان عنيتم به ان ماهية مطلق التعين غنية عن تخصيص هذا التعين مغايرا له ولزم التسلسل قوله يتوقف
انضمام التشخص الى الحقيقة على وجودها في الخارج وعلى انضمام التشخص اليه فلزم الدور قلنا لا نسلم

ان يتوقف انضمام التشخص الى الحقيقة على وجودها الخارجي فليتعقل هنا ايضا كذلك ولقائل ان يقول الاشكال
المذكور متوجه ايضا في الامثلة المذكورة قوله لو لزمت الكثرة مما فلتقع لزمت الكثرة من مشاركة الواجب
الواحد الممكن في اصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة قلنا الصحيح عندنا ان وجود الباري تعالى زائد على حقيقته
سبحانه وتعالى عن مشاركة من امرين او اكثر فلا يلزم ان يكون حقيقته منزهة عن التركيب المقتضي للامكان وهي
مقتضية لوجوده فلا يلزم امكانه اما الاجسام والاعراض فان حقائقها مركبة فهي تكون ممكنة محتاجة فظهر الفرق
قوله لم قلتم ان كل متلازمين فلا بد وان يكون احدهما محتاجا الى الاخر لم لا يجوز ان يكونا عارضين لشيء فيحتاج
ان يكونا متقومين للواجب بذاته وان كان الثاني كان الخلاف بينهما واجبا لذاته والاخر ممكنا معلولا وان كان
الثالث لزم احتياجهما الى الحكم الثالث فلا يكون هو بمجموعه ولا باجزائه واجبا ولقائل ان يقول
لم قلت بانها لو وجبة تقارنهما لذاتيهما ولكن من باب ان الكل بالحيث تقارنهما لذاتيهما كالمتضايفين وما الدليل
عليه قوله لم لا يجوز ان يكون الوجوب تابعا قلنا لما مر قوله الوجوب وصف اضافي فيكون
تابعا قلت الكلام عليه مامر قوله القدر المشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير ان كان غنيا
عن الغير قلنا لا نسلم ان الوجوب بالغير امر مركب مما به يشارك الوجوب بالذات وما به امتاز عنه ولو احتمل
ان يكون محتاجا الى الجزء ان كانت تلك الحاجة للكل لاجزائه بل لبعض اجزائه فقوله لم لا يجوز ان يكون التعين بالعارض
للوجوب قلنا لانه ملزوم تحقق حقيقة الوجوب بخصوص ذلك التعين وما يتوجه عليه من الاسولة فقد سبق
الجواب عنها في الطريقة السالفة محصلها الكلام على هذا الوجه وهو عمدة الفلاسفة في وحدة واجب الوجود
وقد ظهر انه ليس بقوي اما الوجه الثاني وهو ان وجود العالم زائد على ماهيته فيكون ممكنا وكذا
في تقرير ان وجود العالم زائد على ماهيته وجودها اشبه الحجة الاولى قلنا انا نعقل ماهيته مع الشك في وجوده
قوله هذا معارض بنفس الوجود قلنا الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل ثبت
للوجود وجود ام لا فان ذلك محال اذ الوجود غير قابل للوجود والعدم اما الوجود فلانه
لو قبل وجودا اخر لكان الحال مثلا للمحل فحينئذ لا يكون حلول احدهما في الاخر اولى من
العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وذلك محال ولانه يلزم ان يكون الشيء الواحد
موجودا مرتين وان الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وكل ذلك محال واما
العدم فلانا لو قدرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فحينئذ يكون تلك
الماهية موجودة بوجود معدوم وهذا مما يابا صريح العقل ولما بطل ذلك ثبت ان الشك في حصول

الوجود ليس شكا في حصول وجود لغيره بل هو شك في حصوله للماهية وذلك مما لا يضر بل هو الذي
تمسكنا به اولى في اثبات المطلوب قوله يلزم ان يكون حصول الوجود للماهية امرا زائدا على نفس
الوجود قلنا حصول الشيء لشيء اخر لا يمكن ان يكون زائدا والا لكان هو ايضا حاصلا لذلك المحل
فيلزم التسلسل بل حصول الشيء لشيء للمحل اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج واما نفس الوجود فلا
يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني فظهر الفرق قوله انا نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده
قلنا هذا ممنوع لانا لا نعقل حقيقته تعالى بل المعقول منه عندنا مجموع السلوب والاضافات
ثم انا لا ندري اذا عقلنا حقيقته المخصوصة هل عقلناه مع ذلك الذهول عن وجوده واذا كان كذلك
امتنع النقض ثم هنا بالوجه الثاني لان الوجود مشترك بين الموجودات بالوجوه الخمسة قوله
على الوجه الاول هذا منقوض بنفس الماهية قلنا لا جرم كون السواد ماهية اعتبار زائد على ذات
السواد وحقيقة فاذا اخبرت عنها بشيء فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه فاذا قلنا
السواد ماهية وجب ان يكون كونه ماهية مغايرا لكونه سوادا وكيف لا نقول ذلك وكونه ماهية امر مشترك بينه وبين
غيره مستند الى صفة خارجية اما ان يكون اعتبارا سلبيا واما ان يكون اعتبارا ذهنيا غير مستند الى صفة
خارجية واما الوجود فلا يمكن ان يكون كذلك فظهر الفرق قوله ما الذي تريدون بوجه الجوهر
اتريدون به نفس كونه جوهرا او امرا زائدا على كونه جوهرا فانه يمكننا ان نعتقد ان الله تعالى خلق موجودا
هو جوهر ثم يمكننا ان نعتقد ان ذلك الموجود الذي كنا نعتقده اذا كان جوهرا ما كان كذلك بل كان عرضا
ومن دفع امكان ذلك كان مكابرا ونعلم بالضرورة ان الوجود الذي لا يتغير اعتقاد حقيقته باختلاف
اعتقاد كونه جوهرا او عرضا لا بد وان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض فحينئذ نعلم بالضرورة ان الوجود
امر مشترك وما ذكرتموه من النكت بناء على كون الوجود زائدا لان الامر الذي ذكرناه معلوم بالضرورة فكل
العلم بكون الموجود زائدا ليس كذلك بل يلزم منكشف الوجود زائدا لان الامر الذي ذكرناه معلوم بالضرورة
فمن العلم بكون الوجود زائدا ام لا قوله على الوجه الثاني ان السلب
وليس بين حكم السلب وحكم الايجاب واسطة واما ان الوجود شيء عاما مقابلا للسلب
العام فهذا نفس المطلوب قلنا انا اذا قلنا السواد مثلا اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون
فلا نعني به ان السواد اما ان يكون سوادا واما ان لا يكون سوادا لان هذه القضية لا فائدة في ذكرها
البتة فان كل احد يعلم بالضرورة صدق احد قسمي هذه القضية وكذب القسم الاخر منه فبطل ان يكون المراد

من التقسيم المذكور ما ذكرتموه ولما بطل حكمتم ان المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام قوله
هذا الوجود الذي اثبتموه اما ان يكون في قسم الثبوت العام او في قسم النفي العام او يكون خارجا عنهما فان هو
في قسم الثبوت العام قوله فعلى هذا التقدير يكون هو مساويا لسائر الامور الثابتة في اصل الثبوت
ولابد وان يكون ممتازا عنها باعتبار اخر فيكون للثبوت ثبوت اخر ويلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل
لو كان الوجود المجرد مساويا لسائر الامور الموجودة في اصل الوجود وممتازا عنها بوصف اخر حقيقي وليس
الامر كذلك بل الوجود ممتاز عن سائر الامور الموجودة بقيد عدمي وهو ان الوجود المجرد وجود ليس
معه مفهوم اخر وسائر الموجودات وجودات تقارنها غيرها واذا كان الامتياز بالقيد العدمي لا يلزم التركيب
والتسلسل قوله على الوجه الثالث ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو نفس حقيقة كل واحد
من المشاهدات قلنا هذا ابطل بما مر في الوجه الثاني قوله انه منقوض بالماهية قلنا لا جرم كونه
ماهية اعتبار عام مشترك ولكنه ذهني لا خارجي بخلاف اصل الوجود فانه لا يمكن ان يقال انه مجرد
اعتبار ذهني قوله في الوجه الرابع لو كان الحكم بعدم كون الوجود مشتركا لا ينافي الاعتقاد بكون الوجود
مشتركا لكان الحكم على المختلفات بانها غير مشتركة لا ينافي الاعتقاد بكون المختلفات مشتركة وهو متناقض
قلنا لا نسلم ان ذلك متناقض لان المختلفات وان كانت مختلفة في ماهياتها المخصوصة لكنها مشتركة
في جهة كونها مختلفة لان الاختلاف حكم شامل لها اعني الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له
في الخارج اما الوجود فلا يمكن ان يكون كذلك فظهر الفرق قوله في الوجه الخامس ان جعل
الماهية قافية ابيات قصيدة واحدة فان العقلاء يحكمون عليه بالتكرير قلنا فلا جرم المفهوم من كون الجوهر
ماهية مفهوم مشترك بين كل الامور ولكنه اعتبار سلبي او ذهني بخلاف الوجود فانه لا يمكن ان يكون
كذلك فظهر الفرق ثم ههنا في الوجه الثالث انه حكم بديهة العقول بالفرق بين قولنا الجوهر موجود
يقتضي ان يكون وجود الجوهر زايدا على كونه جوهرا قوله هذا منقوض بقولنا الجوهر ماهية
وبقولنا الاسد ليث وبقولنا الباري موجود قلنا كون الجوهر ماهية اعتبار زايد على نفس كونه
جوهرا ولكنه اعتبار سلبي او ذهني بخلاف الوجود وكذلك كون الاسد مسمى بالليث اعتبار
نسبي اضافي وهو زايد لكنه لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود واما ان الباري تعالى موجودا
فهو الاشكال العظيم ولكن لنا ان ندفع عن هذا الوضع بان نقال المعقول من الباري صفة اضافية ولا شك
ان هذه الصفة الاضافية الاعتبارية مغايرة لنفس وجوده سبحانه وتعالى فاندفع الاشكال قوله

لو كان الوجود زايدا على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود وهو محال قلنا لا نسلم ان
ذلك محال ولم لا يجوز ان يكون نفس الماهية من حيث انها ماهية تكون كافيا في الاتصاف بكونه موصوفا
بالوجود وهذا محال لانا نقول الماهية من حيث انها ماهية اعتبارها مغاير لاعتبار كونها معدومة او موجودة
واسقاط كونها معروضة في قابليتها للوجود الا ترى ان الماهية لا يمكن ان الحكم عليها بالامكان عند اعتبار
كونها موجودة لانها حال وجودها لا يكون قابلا للعدم فان العدم لا يجامع الوجود وكذا حال اعتبار
كونها معدومة لا يكون قابلا للوجود واذا كان كذلك لم تكن الماهية موصوفة بشرط وجودها او عدمها
بل هي انما تتصف بالامكان اذا اخذت مجردة عن العدم والوجود فعلمنا ان اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار
لا يوجب دخول العدم في هذا الاعتبار قوله الوجود لو كان زايدا لكان اما ان يكون ثابتا او لا يكون
قلنا انه ثابت ولا يلزم التسلسل لما بينا ان امتيازه عن سائر الامور الثابتة بقيد سلبي قوله لو كان
الوجود زايدا على الماهية يصح تعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن كونها موجودة قلنا
هذا ركيك جدا لانه لا معنى للوجود الا نفس الحصول في الاعيان فاذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الاعيان
~~فاذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الاعيان~~ فمع هذا التعقل كيف يمكن الذهول عن كونها موجودة نعم
يمكن لو الزمنهم تعقل مطلق الماهية عند الذهول عن الوجود فذلك ما قلتم به بل هو الذي عولنا عليه
في اثبات ان الوجود زايد على الماهية فقد ثبت ان وجود العالم زايد على ماهيته قوله ثم قلتم انه
اذا كان كذلك كان ممكنا قلنا لما مر ان حلول الوجود اما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه
او لا يكون فان كان غنيا عن المحل استحال كونه عارضا لشيء من الماهيات قوله لم لا يجوز ان يكون
غنيا عن المحل ولكن يقتضي كونه مقارنا لتلك الماهية قلنا مقارنة الشيء لغيره ليست امرا زايدا والا لكان
ذلك الزايد ايضا مقارنا للمقارنة فيلزم التسلسل واذا لم يكن المقارنة لم يمكن جعلها معلولا لماهية المقارن
ثم ان سلمنا ذلك ولكن الشيء لما وجبت مقارنته لغيره فبحدوث زوال ذلك الغير لابد وان يزول
ذلك الشيء فحينئذ يكون حال ذلك الشيء بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه وذلك ما [illegible]
قوله لم لا يجوز ان يكون الماهية كافية في اقتضاء ذلك الوجود قلنا دليله ما مر قوله هذا
معارض بوجود الباري تعالى قلنا هذا اضعف سؤال على هذه الطريقة ولا دافع له الا باحد شيئين
احدهما ان نقول ان قول الموجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم ثم نبين ان وجود الممكنات
زايد على ماهياتها بالوجه الاول والثالث ولا نتمسك بالوجه الثاني اصلا ونمنع من كون وجود الله تعالى

الوجه

زايدا على ماهيته وتقدح في الثاني والثاني نقول قوله الموجود عليها بالاشتراك المعنوي ولكن الوجود هو تمام حقيقته سبحانه وتعالى وانه غير مشارك لشي من الماهيات اصلا وهذا هو طريقة الفلاسفة وانها اضعف الطرق على ما سياتي بيانه في مسئلة اثبات العلم بوجوب انتفاء... في مسئلة وجود الله تعالى واما الوجه الثالث وهو ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة فلا شك انه وجه الزامي على مذهب الخصم وانه ليس برهاني وكنا لو قنعنا بالالزام على مذهب الخصم نجعل الفلاسفة انهم نفوا علم الكل للعالم مما لا... فكان من حقنا الاكتفاء بذلك وترك التطويل بما لا يفيد واما الوجه الرابع فهو المعتمد في اثبات كون الاجسام ممكنة الوجود قوله لم لا يجوز ان يكون الجسم علة لكا... قلنا لما مر في الطريقة الاولى قوله لو احتاج الجوهر الى الكاينية لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يحتاج كل واحد منهما الى الاخر لا من وجه واحد بل من وجهين مختلفين حتى لا يلزم الدور فعليكم ان تقيموا الدلالة على ابطال هذا الاحتمال قوله سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان العالم ممكن ولكن ههنا ما يمنع من القول بوجوه الممكن قلنا سياتي الجواب عن ذلك في مسئلة اثبات العلم بالصانع وكذا الجواب عن قولهم لم قلتم ان الممكن لا بد له من مؤثر واما قوله ان المؤثر لا يمكن ان يكون موجبا فلما مر قوله ثم قلتم ان نسبة المؤثر الى كل الاجسام نسبة واحدة قلنا لان المؤثر ان كان جسما او جسمانيا فالكلام في وجوب اختصاصه بكون المؤثر من بين ساير الاجسام بعود بعينه وان لم يكن جسما ولا جسمانيا والاجسام باسرها قابلة للاثر القابض عنه فما لاجله اختص البعض بقبول ذلك عنه قايم في الكل فوجب ان يقبل الكل ذلك الاثر عنه قوله هذا معارض بالقادر قلنا سبق الجواب عنه في الطريقة السالفة قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا لذوات الاجسام ومختارا في احداث صفاتها قلنا الاجسام لا تخلو عن الاشكال الجسمية في الاحياز فلو كانت ذواتها قديمة والفاعل لاشكالها وتخصيصاتها باحيازها فاعلا مختارا لكان ذلك المختار موجدا لتلك بالاستقلال والكاينيات تستدعي الاول والاتحاد بالاختيار الا انه محال والعلم به ضروري وهذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان يكون الموجب موجبا للاجسام ولوجود فاعل مختار ثم ان ذلك المختار يخصص تلك الاجسام بصفاتها الممكنة قوله لم قلتم ان كل ما كان فعلا للمختار لا بد وان يكون محدثا قلنا الكلام في هذا المقام استدلالا واعتراضا وجوابا قد سبق في الطريقة الاولى وهذا نهاية هذه الطريقة وبالله التوفيق

المسلك الثالث

الجسم لو كان قديما لكان قدمه اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والقسمان باطلان فبطل القول

الاثر صح

بكونه قديما وانما قلنا انه يستحيل ان يكون عدميا لانه لو كان عدميا لكان الحدوث الذي يناقضه وصفا ثبوتيا ولو كان كذلك لكان ذلك الوصف اما ان يكون حادثا فيكون حدوثه زايدا عليه فيلزم التسلسل واما ان لا يكون حادثا بل قديما فيكون الوصف المحتاج بثبوته الى الحادث قديما وهو محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون ثبوتيا لانه لو كان كذلك لكان اما ان يكون هو عين الجسم او زايدا عليه والاول باطل والا لكان العلم بكون الجسم جسما علما بقدمه فكان يجب ان يكون العلم بقدمه ضروريا كما ان العلم بكونه جسما ضروري والثاني ايضا باطل لان قدم الجسم اذا كان زايدا عليه لزم التسلسل وان كان حادثا كان قدم القديم وصفا حادثا وذلك ظاهر الاستحالة لمناقضة فسد القول بكون قدم الجسم وصفا ثبوتيا او عدميا محال فيكون القول بقدمه محالا فان قيل الكلام على هذا المسلك من وجهين الاول ما يتعلق بالبحث عن هذا النظم فنقول ان نظم التلازم عين منتج وبيانه من وجوه الاول ان الملازمة التي ادعيتموها اما ان تكون امرا ثبوتيا او لا يكون والاول باطل لانها لو كانت صفة ثبوتية لكانت اما ان تكون ملازمة للامرين اللذين وصفتموهما بهذه الملازمة او لا تكون فان كانت الاول كونها ملازمة لذينك الامرين زايدا على ذاتها فلزم التسلسل وان كان الثاني وجب ان لا يتحقق الملازمة اصلا لان نفس الملازمة اذا لم تكن لازمة لذينك الامرين وجب ان لا تكون بينهما ملازمة اصلا ولعا... قلنا فلا يلزم كما ادعيتم ان قدم الجسم يلزم كون القدم ثبوتيا او عدميا ثم ابطلتم كل واحد من القسمين ونبهتم على ابطال قدم الجسم فان الملزوم واللازم ههنا عدميان والامور العدمية اذا كانت متصفة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية لاستحالة ان يكون الوصف الثبوتي حاصلا للموصوف المعدوم فثبت ان الملازمة لا يمكن ان تكون لها ثبوتا في امر عدمي واذا كان كذلك فنقول لا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة العدمية لكان في العدم تميز وتعين ولا معنى للموجود الا ما كان كذلك فلو وجد في العدم هذا المعنى لزم ان لا يتميز المعدوم عن الموجود وهو محال فاذن وجب نفي الملازمة الثاني هو ان الملازمة عبارة عن امتناع تحقق الملزوم بدون تحقق اللازم وذلك غير معقول لان الذي يحكم بتوقفه على تحقق اللازم اما ان تكون هو ماهية الملزوم او وجوده او شي ثالث والاول باطل لان كل ماهية فاما ان تكون بسيطة او مركبة من البسايط والبسيط لا يعرض له الاضافة لانها لا تعقل الا بين امرين فالامر الواحد يستحيل عروض الاضافة له واذا امتنع عروض الامكان للبسيط امتنع توقفه على الغير لان التوقف ليس الا الحاجة والامكان واذا استحال توقف البسيط على الغير

كان صح

استحال توقف المركب الذى لا معنى له الا مجموع امور كل واحد منها بسيط على الغير فثبت انه لا يمكن
توقف الماهية على الغير وبهذا الطريق تبين انه لا يمكن توقف الوجود ايضا على الغير واذا ثبت ذلك
كان الذى فرض ملزوما غير متوقف الماهية والوجود اصلا على ذلك اللازم ومتى كان كذلك انقطع التلازم
الثالث ان معنى التلازم اما عدم الملزوم عند عدم اللازم او وجود اللازم عند وجود الملزوم اما الاول
فانه غير صحيح لان المعقول من الملازمة ان يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم وذلك
كيفية عارضة لوجودهما فاذن يتوقف ثبوت هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم ثم اذا حكمنا
فى المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضا لدعوى التلازم الذى لا يحصل الا عند ثبوت اللازم
فعلمنا ان من المقدمتين تناقضا **واما القسم الثانى** فباطل ايضا لان دعوى كون الشى
ملزوما للغير دعوى لثبوت اضافة بين ذينك الشيئين والحكم بثبوت الاضافة بين الامرين لا يمكن الا بعد ثبوتهما
او ثبوت احدهما فاذن يتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت الملزوم وثبوت اللازم لا بعد معرفة ثبوت الملازمة التى
لا نعرف ثبوتها الا بعد ثبوت اللازم فيلزم الدور وانه محال **الرابع** ان الشرطية اما ان
تذكر كلية او مهملة فان ذكرت كلية فاما ان يكون المراد منها عموم الاشخاص او عموم الاحوال والاول باطل
لان الشرطية قد تكون كلية وان لم تعقل لها عموم فى الاشخاص مثل ما يقال كلما كان زيد عالما فهو حى والثانى
ايضا باطل لان الشرطية يمتنع ان تصدق كلية فى عموم الاحوال لان من جملة الاحوال التى يمكن اعتبارها ان لا يكون
بينهما ملازمة اصلا وفى هذه الحالة يمتنع صدق اللزوم واما ان ذكرت الشرطية مهملة والمهملة فى قوة
الجزئية والشرطية الجزئية لا تنتج لانه لا يلزم من كون الشى ملازما لغيره فى بعض الاحوال تحقق اللازم محاله
عند تحقق الملزوم او انتفا الملزوم محاله عند انتفا اللازم فهذا جملة ما فى نقض هذا النمط من المباحث **ثم ان سلمنا**
سلامته ولكن لم قلتم انه لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا قوله لانه لا واسطة
بين الثبوت والانتفا قلنا مورد التقسيم بالثبوت والانتفا اما ان يكون هو نفس الثبوت او نفس
الانتفا او امرا مغايرا لهما والاول باطل لانه مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا مع جملة الامور التى جعلها مورد
التقسيم لكن الثبوت لا يجامع الانتفا فلا يمكن ان يكون موردا لتقسيم بالثبوت والانتفا هو الثبوت او الانتفا
ولما بطل القسمان ثبت ان مورد التقسيم امر مغاير للثبوت والانتفا فيكون الواسطة بين الثبوت والانتفا متحققة
وحينئذ يبطل ما ادعيتموه من الانحصار **السوال الثانى** ان نتكلم على مقدمات الدليل فنقول لم لا
يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا عليه قوله فحينئذ الزايد اما ان يكون قديما او حادثا **قلنا**

(هامش: ويلزم ان يكون عدم القدم ... ولزم التسلسل ... ان يكون القدم ... ينقطع التسلسل)

لم لا يجوز ان يكون قديما قوله لو كان قديما لكان قدم القدم زائدا عليه ولزم التسلسل **ثم ان سلمنا**
انه لا يكون قديما فلم لا يجوز ان يكون حادثا قوله يلزم التناقض قلنا الفلاسفة زعموا
ان الجوهر ان يبقا يمتنع البقا فاذا اعقل ذلك فليعقل ان يكون الشى قديما بقدم غير قديم ثم انا نعارض
ثلاثة امور احدها ان الجسم لو كان حادثا لكان حدوثه ان كان غيره لزم ان يكون العالم بعينه عالما
بحدوثه بالضرورة وان كان زايدا عليه فذلك الزايد ان كان حادثا لزم التسلسل وان كان قديما لزم
ان يكون حدوث الحادث قديما وهو محال **وثانيها** انه تعالى ان كان نفس ذاته لزم
العلم بذاته العلم بعلمه ولم يكن كذلك فانا بعد معرفة وجوده نحتاج فى العلم بقدرته الى الاستدلال مستانف
واما ان يكون زايدا عليه فان كان قديما لزم التسلسل وان كان حادثا لزم التناقض **وثالثها** ان الحادث
اذا استمر فاستمراره فى ذلك الحد اما ان يكون نفس ذاته فيجب ان يكون العالم بذاته عالما بعدد استمراره
وليس كذلك او يكون زايدا عليه ويلزم التسلسل او لا يكون مستمرا فلا يكون استمراره مستمرا واذا جاز
كذلك فلم لا يجوز ان لا يكون قدم القدم قديما **والجواب** ان الاسولة المذكورة على النظم الكلام
فانها لا تستحق الجواب لانا نقول هذه الاشكالات التى اوردتموها هل يلزم منها القدح فى نظم الكلام
او لا يلزم فان لم يلزم فلم يجب علينا الجواب عنها وان لزم منها ذلك فقد سلمتم الملازمة فى الجملة فيكون القدح فيها
قدحا بعد ذلك فى الملازمة متناقضا فلا يستحق الجواب قوله لم قلتم انه لا واسطة بين النفى والاثبات
قلنا هذا اجلى العلوم الضرورية وقد بينا ان ذلك لا يمكن اثباته بالبرهان قوله مورد التقسيم بالنفى والاثبات
اما ان يكون هو النفى او الاثبات او شيئا ثالثا قلنا بل هى ما نشتغل فيه لكن بينهما بالواسطة
قلنا هذه مغالطة لانا نقول ان الحقائق اما النفى واما الاثبات حتى يكون مورد حقيقته بالله قد حاولتما
فلا يرد ذلك بل قلنا الحقائق لا تخلو عن النفى والاثبات فكانا نقول ان ههنا حقائق كثيرة الا انا ادعينا ان كل
واحد منها لا يخلو عن احد هذين الامرين فدعوى الحصر على هذا الوجه لا يبطل قوله لم لا يجوز ان يكون
قدم القدم نفس ذاته قلنا لان قدم الجسم اذا كان زايدا على الجسم كان ذلك الزايد مساويا لذات الجسم
فى الاستمرار ومحال ذلك فى حقيقته المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فحقيقة القدم مغايرة
لاستمرار وجود تلك الحقيقة وذلك يقتضى ان يكون قدم القدم زايدا عليه ويلزم التسلسل قوله
لم لا يجوز ان يكون قدم القديم حادثا قلنا لان المعنى بالقديم المستمر من الازل الى الابد وليس هناك
وليس هناك امور كثيرة بل يعقل واحدا ثابتا من الازل والشى الواحد الثابت من الازل يستحيل ان يكون

حادثا واما كون الجوهر ما قبلنا ساقلا معنى نفس ممنوع قوله هذا معارض بالحدوث قلت قد بيّنا في اول الدليل
ان الحدوث وصف عدمي فلا جرم لا يلزم من العلم بعض الجسم العلم به بخلاف القدم فانه وصف ثبوتي
وتحقيق ذلك هو ان الحدوث عبارة عن حصول حاصل عن عدم سابق ومن الجائز ان يكون العالم
بالوجود الحاصل جاهلا بالعدم السابق فلا يعلم الحدوث واما القدم فهو عبارة عن نفي العدم السابق ونفي
النفي اثبات فحينئذ هذا معارض بالباري تعالى قلنا قدمه عندنا نفس ذاته ولسنا نسلم انا اذا علمنا
وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة اما ابدا واما الى ان نعرف كل
صفاته بالمرة قوله هذا معارض بالباقي قلنا الباقي اذا كان محدثا فانه لا يعرف مقدار مدة بقائه الا
اذا عرف حدوثه في الزمان الذي حدث فيه لانه مقدر او محققا ولما امكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان
الذي حدث فيه لا جرم كانت مدة بقائه مجهولة بخلاف القدم فان وجوده غير مختص بزمان دون زمان حتى
يكون الجهل بشيء من الازمنة قادحا في الجهل بالقدم فظهر الفرق وبالله التوفيق

الاصل الرابع في اثبات العلم بالصانع تعالى

وفيه ثلث مسائل المسألة الاولى في اثبات المحدث الموجود

وفيه خمسة مسالك

المسلك الاول

الاستدلال بحدوث الذوات العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم محدث
بيان ان العالم محدث ما مر وبيان ان كل محدث فله محدث فهو ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده
الى مؤثر موجود فلزم ان كل محدث فهو محتاج الى مؤثر موجود بيانه ان كل محدث فهو
ممكن الوجود لان المحدث اما ان لا يكون حقيقته قابلة للعدم او يكون فان لم تكن قابلة للعدم او يكون
فان لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قط فكانت موجودة ابدا واذا كانت قابلة للعدم وهي ايضا
قابلة للوجود كانت ممكنة الوجود لانا لا نعني بالممكن الا ذلك بيان ان كل ممكن محتاج الى مؤثر موجود
اما الاحتياج الى المؤثر فلانه لما كان قابلا للعدم والوجود فلو لا امر من الامور والا لم يكن ترجيح
احد الطرفين على الاخر اولى من العكس والعلم بذلك ضروري واما ان ذلك المؤثر يجب ان يكون
موجودا لان تقدير نفي مؤثر منفي ونفي المؤثر فالحكم بامكانها بالمؤثر المنفي حكم بعدم الاحتياج
الى المؤثر وذلك قد ابطلناه فثبت احتياج الممكنات الى مؤثر موجود فان قيل
لا نسلم ان المحدث ممكن الوجود قوله لو لم يكن ممكنا لكان واجبا لكان دائم الوجود قلنا
لم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنع الوجود لعينه ثم صار واجب الوجود لعينه والذي يدل عليه
امور اربعة احدها ان صحة حدوث الحوادث غير حاصلة في الازل اولا فلانها لو كانت حاصلة

في الازل لم يمكننا الحكم بامتناع قدم العالم واما ثانيا فلانا اذا عنينا بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم امتنع
ان يكون ازليا لان الازل هو نفي العدم السابق وذلك لا يجامع العدم السابق فثبت ان صحة حدوث
الحوادث غير حاصلة في الازل ثم انها حصلت فيما لا يزال وليس تحدد هذه الصحة من الممكنات اما
اولا فلانه لو كان من الممكنات لامكن ان لا يصير حدوث الحوادث فيما لا يزال ممكنا فكان الامر على
تلك الاستحالة وذلك ضروري الفساد واما ثانيا فلان حدوث الصحة لو كان من الممكنات لكان امكان
حدوث الامكان حاصلا قبل حدوثه ولا بد وان ينتهي تلك الامكانات الى امكان حاصل على طريق
الوجوب دفعا للتسلسل واما ثالثا فلان حدوث تلك الصحة لو كان بالامكان لكان لا يخلو اما ان
يكون لسبب او لا يكون والاول باطل اما اولا فلانه لعل حصول الشيء ممكن الحدوث اذا فرضنا
عدم ذلك السبب فاما ان يزول ذلك الامكان او لا يزول فان زال فلا محالة يصير اما واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لانه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان ينقلب الممتنع لذاته
واجبا لذاته واما ان لم يزل فلم يكن حصول ذلك الامكان لو كان معللا بالعلة واثر العلة الخارجية في الشيء موقوف
على كونه ممكنا في نفسه فلو كان امكانه لاجل مؤثر خارجي لكان ذلك الامكان مسبوقا
بامكان اخر ولزم التسلسل واما ان كانت الصحة ممكنة الحدوث مع ذلك حدوث غير
السبب كان الممكن واقعا لغير سبب وذلك محال فثبت ان صحة حدوث الحوادث قد تجددت لا مع الامكان
بل مع الوجوب فبطل قولكم ان المتجدد لا بد وان يكون حدوثه على نعت الامكان الوجه الثاني ان
ما علم الباري كانت ممتنعة في الازل ثم حدث فيما لا يزال على طريقة الوجوب فيبين هذه الصورة مثل
ما مضى للوجه الثالث ان الحادث حال حدوثه يجب ان يكون مقدورا اذا امتنع كونه مقدورا
او حال بقائه يمتنع ان يكون مقدورا لا امتناع كونه مقدورا لحكم حدوثه مع الوجوب فانه لو كان لا مع الوجوب
لم يمكن ان يحصل ذاته حال بقائه غير موصوف بامتناع المقدورية وذلك محال فبطل قولكم ان المتجدد يمتنع ان
يكون واجبا لذاته الوجه الرابع هو ان الزمان لا شك انه من الامور المنقضية على طريق الوجوب فانه
يمتنع ان يكون اليوم حاصلا في العام الماضي لذاته انه يجب حصول العام عقيب انقضاء اليوم وجوبا لذاته اذ
لو كان الوجوب بالغير لكان نفس عدم ذلك الغير لم يكن هو واجب الحصول لكن ذلك محال فانه اذا فرض
عدم حصوله كان ذلك العدم وانتفاء بعد وجوده وهذا البعدية بالزمان فيكون الزمان واجب الحصول عند
فرض عدمه وجوبا لذاته لا لغيره وما كان كذلك فواجب الوجود لذاته فعلمنا ان كل جزء من اجزاء الزمان

فانه واجب الحدوث لذاته لا يقال ان صحة حدوث الحوادث وصحة فاعلية البارى تعالى وامتناع مقدورية الماضى
ووجوب تجدد اجزاء الزمان اعتبارات عقلية وليست موجودات حقيقية وليس كلامنا فيها انما كلامنا في
ذاتها واما كلامنا في ... بل في حقيقة وجدت بعد ان كانت غير موجودة فكيف يقاس احدهما على الآخر
لانا نقول ما المعنى بقولكم بمحض اعتبارات عقلية ان عنيتم انه لا تحقق لها في انفسها فذلك باطل فان الحوادث
ممكنة الوجود في انفسها سواء وجد فرض واعتبار او لم يوجد وكذا الثاني يمتنع كونه مقدورا سواء
وجد عالم او لم يوجد وكذا نعلم بالضرورة ان الله تعالى اذا خلق حادثا واعدمه فانه يمتنع ... حدوثه
عن انها وجدت واذ حكم ... بحسب فرضنا فانه ... التعارض ...
... يكون حاصلا ... ما يستحق فيه ... المبدأ ... المنتهى ... الصحة
وهذه الامور ... ذوات مستقلة بانفسها بل هي صفات واحكام لا توجد في العقل والخارج
الا تابعة لغيرها ... في ... الصور حصول المقدار ... الى المؤثر
فقد بطلت دعواكم **ثم ان سلمنا** ان ما ذكرتموه يدل على ان الحادث ممكن الوجود ولكن معنا
ما يدل على فساد القول به ... الوجه ... **الاول** ان الحادث لو كان ممكن الوجود
لكان ذلك الامكان اما ان يكون امرا عائدا اليه او لا يكون كذلك بل يكون مجرد اعتبار وفرض من العقل
والقسم الثاني يقتضي ان لا يكون الشيء في نفسه ممكنا كما ان الجسم اذا لم يكن موصوفا بالسواد فانه لا يلزم
من فرض العقل سوادا فيه ان يكون اسود فكذلك ههنا واما الاول فان كان امكانه امرا عائدا اليه فذلك الامر
اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون والاول باطل لما مر ان المحدث مفهومه المسبوق بالعدم والازل
اشارة الى نفي الاولية والجمع بينهما تناقض واما ان لم يكن حاصلا في الازل ثم انه حدث فيما لا يزال
فذلك ... اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا والاول باطل لما ذكرتم ان الواجب لذاته لا يكون قابلا
للعدم والثاني باطل لما مر ... الامكان ... على نحو الاشكال ... القول
المكن ... الى اقسام ... القول به ... ان كون السواد مثلا ممكن الوجود ...
محض صفة بين حقيقة السواد وبين وجوده والنسبة محتاجة في وجودها الى المنسوب والمنسوب اليه فلو
كانت هذه النسبة المسماة بالامكان حاصلة بين حقيقة السواد وبين وجوده لكان تقررها محتاجا الى تقرر
ماهية السواد والى تقرر وجوده فيلزم ان يكون امكان الشيء متوقفا على وجوده وذلك ظاهر الاستحالة ...
... فانه ... ان امكان الحادث ... متاخرا عن وجوده ... ممكنا امر واجب

وما كان شرطا للواجب كان واجبا لامتناع ... نكون واجبا فلا يكون ممكنا ولا دالا على حدوث العالم
لا يكون ممكنا ثم وجد ... يصير ممكنا ... بالوجود ... لا يكون حدوثه على مقابل الامكان فبطل
قولكم الحادث ممكن **الثالث** ان حقايق الاشياء اما ان تكون مقتضية للوجود والعدم او لا تكون
مقتضية لواحد منهما او تكون مقتضية لواحد منهما دون الآخر والاول باطل لامتناع كون الحقيقة موجودة
معدومة معا والثاني محال لامتناع خلو الحقيقة عن الوجود والعدم معا واما **الثالث** فان كانت الحقيقة
مقتضية لاحدهما على التعيين او على ... والاول باطل ... التي ... المتعين ... لحصول في
الاعيان ... في الخارج ما يمتنع حصوله في الخارج محال فيجب ان يقال
الحقيقة تكون مقتضية ... الماهية ... امتنع انفكاكها عنه واذن لا امكانات البتة
وان يكون واجبة ... الاتصاف اما بالوجود بعينه ... في كونها ممكنة الوجود **الرابع** الامكان
امر ثبوتي والوجود ... الحقائق المفردة ... ان يكون الشيء الواحد منسوبا الى ... والعلم بذلك ضروري
فاذن حقيقة السواد من حيث هي هي ... الامكان ونسبة احدهما الى الآخر ايضا امر مفرد
فلا يعرض له الامكان فاذن لا يمكن ان يكون الامكان عارضا لتمام ماهية ولا للوجود ولا لانتساب احدهما
الى الآخر فيكون كل واحد من هذه المفردات ... بالامكان فيكون واجبة واذا كانت المفردات واجبة
كان المجموع ايضا واجبا تعالى لوجوب مفرداته واذا كان المجموع واجبا امتنع وصفه بالامكان ... الماهية
يحتمل ان يكون مركبا وحينئذ يحتمل عروض الامكان ... المركب ... الى المفردات وكل واحد
من تلك المفردات ... كما بينا ... كون تلك المفردات ... بجملة ...
الخامس ان وجود كل شيء ... نفس ذاته استحال ان يكون ممكنا فاذن كل شيء
فانه لا يمكن ان يكون ممكنا **السادس** ان الاول ... الحدوث ان الشيء ... يكون موجودا ...
فاما للعدم ... معدوما حال كونه موجودا واذا لم يكن الوجود ... للعدم ... الحقيقة ... للعدم
... الحقيقة ... الموجود واذا لم يكن الموجود قابلا للعدم لم يكن له امكان العدم فاذن
الحادث حال وجوده ليس ممكن الوجود واما قبل حدوثه فاذا لم يكن وجوده حاصلا لم يكن حقيقته متحققة
يمتنع الحكم عليه بالامكان لان الحكم على الشيء بامر ما يستدعي تحقق المحكوم عليه في نفسه **ثم ان سلمنا**
ان كل محدث ممكن الوجود فلم قلتم ان الممكن لا بد له من سبب فههنا مطالب احدها ان نقول انا
في هذا المقام بين امرين اما ان ندعي الضرورة فيه او النظر ... الضرورة باطل ... احدهما انا اذا

اما صح

او للعدم بعينه صح

او للعدم بعينه صح

والوجود من حيث هو هو ايضا امر مفرد فلا يعرض له الامكان صح

عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا ايضا قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة القضية
الثانية وثانيهما ان اكثر العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لما استحال
من العقلاء دفعه وبيانه ان العقلاء جوزوا ذلك في صورة لا تحصى احدها ان القائلين بحدوث العالم وهم المسلمون
يقولون ان الله تعالى فعل العالم في الوقت المعين دون سائر الاوقات لا لامر يختص به ذلك الوقت ومن علل
منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الاوقات المذكورة مع تساويها لزمهم ان جوزوا ذلك
وقوع الممكن بلا سبب وثانيها ان الذين يحيلون الاغراض والدواعي على الله تعالى ويجوزون كون الحسن
والقبح صفات عائدة الى الافعال يقولون ان الله تعالى حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص من ايجاب او ندب
او حظر مع كون سائر الوقائع مساويا لها فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصوص
وثالثها ان اكثر المعتزلة زعموا ان القادر مع تساوي دواعيه الى الشيء وضده قد يفعل احدهما دون
الاخر لا لمرجح بل زعموا ان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه لا بد وان
يختار احدهما دون الثاني وزعموا ان العلم بذلك ضروري وكذلك الجائع اذا خير بين اكل رغيفين
متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما بل يبتدي بكسر احد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب يختص به ذلك
الجانب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الاخر لا لمرجح وادعوا الضرورة في هذه الصور ورابعها
ان اكثر المعتزلة زعموا ان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في الصفات الذاتية وانه ليس لاختصاصها
بتلك الصفات علة وخامسها زعموا ان حركات الفلك لاجل التشبه مع انها لو وقعت الى الجهة المضادة لجهتها
او اسرع او ابطأ مما وجد لكان التشبه حاصلا فيكون حصول الحركة المعينة المسرعة او البطيئة الى الجهة المعينة
حاصلة لا عن مرجح وسادسها انهم يقولون الكوكب المعين يختص بموضع من الفلك مع كون
ذلك الموضع مساويا لسائر المواضع في الحقيقة والماهية لكون الفلك عندهم بسيطا فثبت ان العقلاء حكموا
في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ولو كان العلم بذلك ضروريا لاستحال ذلك كما استحال ان يحكم
بعضهم بكون الواحد اكثر من الاثنين فهذا لبطلان قول من يدعي الضرورة في هذا المقام فاما من يدعي
الاستدلال فلا بد له من دليل وانتم ما ذكرتم ذلك الدليل ثم لو ذكرتموه فانه ينتقض بالصور التي عددناها
ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي احتياج الممكن الى السبب ولكن ههنا ما يدل على نقيضه وذلك من خمسة
اوجه الاول ان الممكن لو كان محتاجا الى المؤثر لكانت الحاجة اما ان تكون امرا ثبوتيا في نفسها او لا تكون
والاول باطل لوجوه احدها ان الحاجة لو كانت موجودة لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة

العقلاء

الفلاسفة

الثابتة وفي الحقيقة ما ثبت لها وبه الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ثبوت الحاجة زائدا على ماهيتها فحصول
ثبوتها لماهيتها اما ان يكون واجبا لذاتها او ممكنا لذاتها والاول باطل لاستحالة ان يكون الوصف
الاضافي المفتقر الى الممكن المحتاج واجبا غير محتاج واذن تكون الحاجة ممكنة الوجود لذاتها فاما
ان يكون محتاجا الى الغير فيلزم التسلسل في كون الحاجة موصوفة بحاجة اخرى واما ان لا يكون فيكون الممكن
غنيا عن المؤثر والثاني ان الحاجة لو كانت امرا ثبوتيا فاذا جعلناها معللة بالامكان مع ان الامكان امر
عدمي لزم تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي وانه محال الثالث ان حاجة الممكن
الى المؤثر صفة له متقدمة على ثبوته فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم ان يكون ثبوت الوصف للشيء سابقا
على ثبوت الشيء في نفسه وهو محال فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الحاجة لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا في
الخارج واذا لم يكن لها ثبوت وحصول في الخارج لم يكن الشيء في نفسه محتاجا والذي يقال من ان الحاجة
وان لم يكن لها ثبوت في الخارج الا انها وصف ذهني اعتباري فهو ساقط عن المطلوب لان
غاية ما في الباب انا اذا فرضنا ثبوت الحاجة كان الشيء محتاجا في فرضنا واعتبارنا واذا لم يكن الحاجة
ثابتة في نفسها لم يكن الشيء محتاجا في نفسه وليس مطلوبكم بيان كون الممكن محتاجا الى المؤثر بحسب الاعتبار
والفرض المجرد بل بيان كونه محتاجا في نفسه سواء وجد فرض واعتبار او لم يوجد فاذا ساعدتم على انه ليس
كذلك فقد ساعدتم على فساد ما ذكرتموه الوجه الثاني في بيان ان الممكن غير محتاج الى المؤثر
ان نقول ان كان العبد قادرا على الفعل لكان الممكن واقعا لا عن سبب والاول حق والثاني حري بكونه
قادرا ان العقلاء ببداية عقولهم يستحسنون مدح المحسن وذم المسيء على ما اصدر منه من الافعال ويستقبحون
مدحهم وذمهم على عدد الكواكب وسائر الامور التي لا تصدر عنهم بل يستقبحون ذم العاجز فلولا علمهم
الضروري بكونه فاعلا والا لما فرقوا بالضرورة بين الموضعين بيان انه يلزم من كونه قادرا على الفعل
استغناء الممكن عن السبب ان القادر لا يخلو اما ان يصدر عنه الفعل حال ما يكون صدور ذلك الفعل عنه
بالنسبة اليه كعدم صدوره عنه او حال ما يترجح الصدور على اللاصدور والثاني باطل لانه متى يترجح
الصدور على اللاصدور فاما ان يكون عدمه عند كونه مرجحا ممكن الوقوع ام لا فان ترجح احد طرفي الممكن
موقوفا على المرجح لان المرجح لا يمنع له حال كونه مرجحا وان استحال حصول العدم عند كونه مرجحا
وجب حصول الوجود عند صيرورته راجحا لما انه لا واسطة بينهما اذ ذلك المرجح لجانب الوجود
على جانب العدم اما ان يكون من فعل فيكون فعل العبد موجبا بفعل الله تعالى فلا يكون للعبد اختيار

في ذلك الفعل بل يكون وجود ذلك الفعل اضطراريا كما قبل الاستدلال ويكون ذلك نازلا منزلة الامر
الحاصل عقيب خلق الله المرض فيؤدي ذلك الى ان لا يكون العبد فاعلا وان لا يحسن مدحه وذمه
على افعاله كما لا يحسن مدحه وذمه على سائر الامور الاضطرارية وانه باطل فلذلك علمنا انه لا يتوقف
صدور الفعل عنه على رجحانه على لا صدوره عنه وحينئذ لا يكون ترجيح احد الطرفين الممكنين على الاخر
لسبب وذلك هو المطلوب الثالث ان الماهية لنا الماهية لا يمكن وصفها بالحاجة الا ان
ما لم يجب او تقاعد عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان السواد في كونه سوادا محتاجا الى المؤثر
لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر وهو محال وكذلك الوجود لا يمكن وصفه
بالحاجة الى المؤثر والا لزم ان لا يكون الوجود وجودا عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر وكذلك
انتساب حقيقة الوجود الى حقيقة السواد لا يمكن ان يكون بالمؤثر والا لزم ان لا يكون تلك النسبة تلك النسبة
عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر واذا امتنع احتياج الماهية او الوجود او انتساب احدهما الى الاخر
امتنع احتياج مجموعها الى المؤثر الرابع وهو ان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان
من كل الوجوه فهو يسلك احدهما من غير حاجة الى الفكر [illegible] ان يقف ثم انه ليس احدهما يرجح على الاخر
فيكون الممكن هنها مترجحا بدون السبب وكذا القول في سائر الصور المعدودة ثم لئن سلمنا ان الممكن
الذي لا بد له من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر عدميا فيكون المؤثر لا بد وان يتميز عما ليس بمؤثر والتميز
خاصية الوجود قلنا هذا منقوض بامور ثلاثة الاول ان عدم الضد عن محل يصح وجود
الضد الاخر في محل اخر فلذلك العدم اختصاص به الثاني ان عدم السبب وعدم الشرط يقتضي عدم
المسبب والمشروط وعدم ما ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك فقد تميز بعض الاعدام عن
البعض الثالث ان العدم لو لم يكن متميزا عن الوجود لما صح تردد الحقيقة بين العدم والوجود
لان التردد بين الطرفين لا يعقل الا بعد امتياز كل واحد منهما عن الاخر واذا ثبت كون العدم متميزا عن
الوجود مع كونه عدما جاز ان يتميز بعض الاعدام عن بعض مع كونه عدما الرابع ان الامكان متعلق
بالوجود والعدم فلو افتقر الوجود الى مؤثر لافتقر العدم ايضا الى مؤثر وبالاتفاق عدم الممكنات مستند
الى اعدام عللها فاذا جاز اسناد العدم الممكن الى مؤثرات عدمية جاز ذلك في جانب الوجود الخامس
وهو ان الامس انما يتصف بكونه امسا عند حصول اليوم والامس غير موجود في اليوم فاذن المتصف
بالامسية مع شرطها لا يكون معدوما وليس لقائل ان يقول ان الامسية ليست صفة ثبوتية لانا نعلم ان الامسية العدمية

صفات متغايرات مع ان عندكم لا يعقل التغاير في العدم ثم لئن سلمنا انه لا يمكن المؤثر عدميا
لم قلتم انه لا بد ان يكون وجوديا ولم لا يمكن دعوى الضرورة من ان ثمة شيئا واسطة بين الموجود والنفي
الصرف وهو الذي يسمونه بالحال او بالذوات المعدومة والملاحدة لعنهم الله زعموا ان البارئ تعالى لا موجود
ولا معدوم فقالوا هنا للموجودات والمعدومات وكذلك كان فالعقلاء لا يحتاجون [illegible] الخلاف
الضرورة ثم الذي يبين امكان هذا القسم امران الاول ان امكان الممكنات من لوازم الماهيات
معلول لها فاقتضاء الماهية للامكان اما ان يكون بشرط الوجود او بشرط العدم او لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم والاول باطل لان الماهية بشرط كونها موجودة يمتنع ان تكون قابلة للعدم فلا يكون لها امكان
العدم فلا يكون لها امكان الوجود ضرورة ان الامكان لا يوجد الا عند [illegible] الطرفين والثاني ايضا باطل
لان الماهية بشرط كونها معدومة يمتنع ان تكون قابلة للوجود فلا تكون ممكنة الوجود فثبت ان اقتضاء الماهية
للامكان ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان هذا المقتضي لا موجود ولا معدوم الثاني
ان الموجود الواجب لذاته مشارك للممكن في الوجود ومغاير عنه في حقيقته وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فحقيقة الموجود الواجب مغايرة لوجوده والمقتضي لوجوده هو حقيقته والا لم يكن واجبا
واقتضاء حقيقته لوجوده ليس بواسطة وجود اخر والا لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فان لم
تقتض حقيقته وجودا لا يكون شيئا من ذلك الوجود وشرطا فلم يكن تلك الحقيقة مقتضية للوجود اصلا
فلا تكون واجبة لذاتها وان اقتضت وجودا يكون ذلك المقتضي لا موجودا ولا معدوما واذا
ذلك ثبت انه لا يلزم من كون المؤثر عدميا وجوب كونه موجودا الجواب
على منهجين الاول اجمالي وهو ان [illegible] بناها على مقدمتين بديهيتين احداهما ان المحدث لا بد ولن يكون ممكنا
لان الذي لا يقبل حقيقته العدم لا يكون معدوما في شيء من الاوقات وثانيتهما ان الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وهاتان المقدمتان مما لا يشك فيهما عاقل وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى
شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية وكما ان تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من
العلوم الضرورية ولا تزيل عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات فكذلك ما ذكرتموه وهو ظاهر لكل قاطع
للمنصف والمنهج الثاني ان نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل فنقول قولنا لا بد ان كل
محدث ممكن الوجود قوله انه يلزم ذلك نقض بصحة حدوث الحوادث وتعلق علم البارئ تعالى
بالحوادث وامتناع الباقي مقدورا لها لهذه الاحكام متحققة مع كونها واجبة الصدق لذاتها قلنا هذه الاحكام

كيف

فرضيه لعنايه لا يوجد لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقه قوله لولم يكن هذه الاحكام
امورا موجوده في الخارج لكن الشي في نفسه عند عدم الفرض والاعتبار ممكنا قلنا هذا الكلام مثل ما يقال
ولكون الشي معدوما لولم يكن امرا ثابتا في نفسه معدوما عند عدم الفرض والاعتبار وكما ان هذا الكلام لا يستلزم
كون العدم امرا ثبوتيا فكذلك ذلك هو هنا وبهذا الحرف حصل الجواب عن سائر النقوض وعن المعارضة الاولى وبه
حصل الجواب عن المعارضة الثانيه لانه لا يلزم تقدم وجود الممكن على امكانه لانه يستحيل ان كانت الامكانات
امورا وجوديه في الخارج حتى يقال ان تلك النسبه يكون متوقفا على تحقق المنتسب والمنسوب اليه اما اذا
لم يكن كذلك فلا اشكال عند ذلك قوله الماهيه لابد وان يكون مقتضيه اما الوجود بعينه او العدم بعينه قلنا
عدم الخلو من الوجود والعدم امر متعين وذلك هو المقتضي واتصافه باحدهما في المحدث فان المحدث قد كان
معدوما ثم صار موجودا ولو كانت الماهيه مقتضيه لاحد الامرين على التعيين لاستحال اتصافها بنقيض ذلك
قوله الامكان امر نسبي فلا يعرض للمفردات قلنا لما لم يكن النسبه امرا وجوديا في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه وحاصل
الكلام في الامكان كون الشي في نفسه بحيث لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال قوله لو كان الوجود
نفس الحقيقه لم يكن الامكان ثابتا قلنا هذا مسلم لكنا بينا فيما مر ان الوجود زائد على الحقيقه الذي يدل على
فساد قول من يقول باستحاله الامكان ان الشاهد للجسم متحركا بعد سكونه فهذه الحركة لو لم تكن قابله للوجود
والعدم لامتنع صيرورتها تاره موجوده وتاره معدومه ولا نعني بالامكان الا قبول الحقيقه للوجود والعدم معا
واذا ثبت كون المحدثات ممكنه وجب استنادها الى المؤثر قوله يدعون فيه الضروره او النظر قلنا
بل ندعي فيه الضروره فانا اذا فرضنا انسانا سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم يعرض على عقله ان الكفتين المتساويتين
هل يمكن ان يترجح احداهما على الاخرى لا لسبب اصلا فان صح عقله يشهد بانكار ذلك وكذلك اذا
دخل بيته فوجد فيها عماره اصلا ثم دخلها فراى فيه عماره رفيعه وقصرا مشيدا فانه يضطر الى العلم بوجود
بان وصانع وكذلك اذا احس بصوت او حركه اضطر الى العلم بوجود مصوت او متحرك بل الصبيان
~~يضطرون الى العلم بوجود مصوت او متحرك بل الصبيان~~ يضطرون الى العلم بذلك لانهم اذا وجدوا
في موضع شيئا لم يضعوه هناك حملتهم طباعهم السليمه على طلب من وضع ذلك الشي في ذلك
الموضع فدل هذا على ان ذلك من العلوم الضروريه قوله اذا عرضنا على العقل ان الواحد نصف الاثنين
وعرضنا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وجدنا الاول اظهر قلنا هذا ممنوع
وبتقدير التسليم فلا يلزم من كون الاول اجلى منه ان لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضروريه متفاوته في

كما ان العلوم النظريه متفاوته في الخفاء وكما ان التفاوت في النظريات لا يخرجها عن ان يكون نظريه فكذلك
التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن ان يكون ضروريه قوله ان جماعه من العقلاء التزموا وقوع
الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم لم يلتزموا ذلك بل عابوا ان صار ذلك
لازما على مذاهبهم ولكن ليس اذا صار لازما وجب ان يكون صاحب ذلك المذهب ملتزما للاشكال اما لحبه للالتزام
او لما اقتضى هذه القضيه لامن لنوعه ولذلك فان اصحاب هذه المذاهب متى الزمتهم وقوع الممكن لا عن
سبب فانهم يحتالون في الجواب عن ذلك سواء كانت احوبتهم عن ذلك ضعيفه او قويه وذلك يدل على ان العلم
بذلك ضروري واما العذر عن كل واحدة من الصور التي اوردوها فمحل بعضه لكن ان سلمنا في المواضع اللائقه
بها وبالجمله فكل مذهب يؤدي الى وقوع الممكن لا عن سبب فلا حاله البطلان على ذلك المذهب اولى
من احالته على هذا الاصل المعلوم بالضروره قوله الحاجه اما ان يكون لها ثبوت في نفسها او لا يكون
قلنا منهم من اعتقد كونها امرا ثبوتيا في نفسها محتجا بان الحاجه نقيض اللاحاجه التي يمكن وصف
الممتنع المعدوم لا محاله وكل ما يمكن وصف المعدوم به فهو لا محاله وصف عدمي فاللاحاجه وصف عدمي بها فالممتنع
فالحاجه التي هي نقيضها يكون وصفا وجوديا وهذه الحجه ضعيفه لان وزانها ان يقال المعدوم يصح وصفه
بانه ليس بممتنع فيكون سلب الامتناع عدميا فيكون الامتناع ثبوتيا حتى يلزم ان يكون الممتنع الموصوف
به موجودا واجبا لذاته ولما بطل ذلك بطل ما قالوه بل الواجب ان يعتقد ان الحاجه لا ثبوت
لها في نفسها قوله اذا لم يكن ثبوت لها في الحقيقه لم يكن الممكن محتاجا في الحقيقه قلنا قد بينا ان وزان
هذا الكلام ما يقال ان العدم لو لم يكن امرا ثبوتيا لم يكن الشي في نفسه معدوما فلما لم يلزم من هذا
كون العدم وجوديا فكذلك ما ذكروه بالجمله فاذا قلنا الممكن محتاج الى السبب فلا نعني به ان وصف
والحاجه وصف اخر وان احدهما علة الاخر فان المعلول محتاج فلو كانت الحاجه معلوله في وجودها للامكان
كانت الحاجه محتاجه فيلزم التسلسل بل نعني بذلك ان الذي حقيقته يكون قابله للوجود والعدم فانه لا يدخل
في الوجود الا عند مؤثر وهذا لا يقتضي شيئا مما ذكروه قوله لو كان العبد فاعلا لاستغنى الممكن عن السبب
قلنا من الناس من يقول ان العبد ليس فاعلا اذ كانهم مجبورون على افعالهم فكذلك هم مجبورون على اصل
[illegible] عنهم من المدح والذم وعند ذلك يندفع الاشكال ومنهم من يزعم ان العبد فاعل ويعلم ان الامكان في هذه الصوره
لا يحوج الى المؤثر ولكنه ادعى العلم الضروري باحتياجه الى المؤثر في سائر الصور وقد مر ما مر في مسئلة الحدوث
قوله الماهيه لا يمكن وصفها بالحاجه وكذا الوجود والنسبه قلنا انه لابد من الاعتراف بوجوب

موجود ممكن الوجود فالطريق الذي يعقل كون الشيء ممكنا وجب أن يعقل كونه محتاجا قوله [illegible]
بقاء يستغني عن المؤثر قلنا الكلام فيه قد مر في مسألة الحدوث وسيأتي تمامه في مسألة البقاء قوله الهارب
من السبع يختار أحد الطريقين لا لمرجح قلنا ممنوع ومن سلم ادعى العلم الضروري بالفرق بين القادر وسائر
الممكنات فيه واحتج بأنه لا بد من مؤثر ثبت أنه يمتنع كونه معدوما لأنه لا فرق في العقل بين عدم المؤثر
وبين المؤثر المعدوم والعلم بذلك ضروري ولا يتعدى في هذا المقام الاستدلال بالكلام المشهور أن
المعدوم لا تمييز فيه فلا يمكن إسناد الأثر إليه لأنه يتوجه عليه الشكوك المذكورة والجواب عنه وإن كان ممكنا
إلا أن العلم بفساد إسناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيرا من العلم بذلك الدليل والجواب
عن الأسولة التي تورد عليه والفاتح الواضح لا يزيده الإيضاح قوله هب أن المؤثر ليس بمعدوم فلم لا يجوز أن
يكون موجودا قلنا لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم قوله الماهية تقتضي الإمكان لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم قلنا الخصم لا يدعي أن كل حقيقة فهي إما الوجود وإما العدم
حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر وكيف نقول ذلك مع أنا نعلم بالضرورة أن المفهوم
من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة المثلث مغاير للوجود والعدم بل يدعي أن العقل
يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا ثبوت لها أنها لا تخلو عن وصفي الوجود والعدم وإذا كان كذلك فكون
الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا إنه لا واسطة بين الوجود والعدم قوله الماهية مقتضية
للإمكان بشرط كونها موجودة أو معدومة قلنا قد بينا أن الإمكان ليس أمرا ثبوتيا في الخارج فلا يلزم
ذلك قوله حقيقة الباري تعالى تقتضي حقيقته اندفع عنه هذا الإشكال ومع ثقل ذلك قال صاحب العقل
لا يمنع كون الشيء واجبا لذاته على معنى أنه يستحق الوجود من ذاته وكأنه شاهد على أن الشيء لا يكون سببا لوجود
شيء آخر إلا بعد كونه موجودا وإذا كان العلم بهذا الفرق ضروريا اندفع السؤال واعلم أن الذين يثبتون
العلم بالصانع تعالى بواسطة حدوث الأجسام على قسمين أحدهما الذين يزعمون أن دلالة الحادث على المحدث
أمر نظري وثانيهما الذين يزعمون أن ذلك ضروري فأما الأولون فهم على قسمين أحدهما الذين يقولون
إن المحدث ممكن وإن الممكن محتاج وذلك مثل الذي قررناه وثانيهما الذين يقيسون ذلك على صدور حركات
وهم مشايخ المعتزلة فإنهم يثبتون كون العبد موجدا لأفعاله أولا ثم يقولون إن حاجة أفعاله إليه لكونها حادثة
ثم إذا استدلوا على الحاجة إلى الفاعل فإذا كان العالم حادثا لزم احتياجه إلى الفاعل وأما أصحاب
الضرورة فهم الذين يقولون إنا متى علمنا حدوث الأجسام علمنا احتياجها إلى المحدث سواء علمنا [illegible]

ممكنة تحتاج إلى الوجود التي يمكن بناؤها على حدوث الأجسام **المسلك الثاني**
الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى وهو طريقة الفلاسفة قالوا الأجسام ممكنة وكل
ممكن فلا بد له من مؤثر أما أنها ممكنة فالطرق المذكورة في المسلك الثاني في مسألة الحدوث
وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر فالطرق المذكورة في الطريقة الأولى من هذه المسألة
المسلك الثالث الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع تعالى سواء كانت
الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثة وتقريره أن نقول اختصاص كل جسم بما له من الصفات إما أن
يكون لجسميته أو لما يكون حالا في الجسمية أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا القسم
الأخير هو إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا وبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما
تقرر في إثبات المسلك الأول في مسألة الحدوث **المسلك الرابع** الاستدلال بحدوث
الصفات والأعراض على وجود الصانع سبحانه وتعالى ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر مثل صيرورة
النطفة المتشابهة الأجزاء إنسانا فإذا كانت تلك التركيبات أعراضا حادثة والعبد غير قادر عليها فلا بد من فاعل
آخر ثم من ادعى أن العلم بحاجة المحدث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة ههنا ومن بنى ذلك إما على
الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات فكذلك يفعل ههنا في حدوث الصفات والفرق بين الاستدلال
بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسما والثاني لا يقتضي
ذلك واعلم أن الاستدلال على ما لا يعلم بالضرورة إنما يكون بما يعلم بالضرورة أما الأجسام وأما الأعراض القائمة بها
وكل واحد منهما إما أن يعتبر إمكانه أو حدوثه فلا جرم كانت أصول الأدلة الدالة على الصانع تعالى هذه المسالك الأربعة
وههنا طريقة خامسة وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام
والإتقان على علم الفاعل الذي يدل على الفاعل بعض ما يدل على ذاته أولى **المسألة الثانية في إثبات**
أن الصانع تعالى يجب أن يكون أزليا وأبديا والدليل عليه أن المؤثر في وجود العالم إما أن يكون حقيقته
قابلة للعدم أو لا يكون فإن كانت حقيقته قابلة للعدم وثبت أيضا أنها موجودة كانت تلك الحقيقة غير
ممتنعة الاتصاف بالوجود ولا بالعدم أي لا يلزم من فرض عدمها ولا من فرض وجودها محال
وإذا كان امتنع أن يترجح وجوده على عدمه إلا لمرجح والكلام في ذلك المرجح كالكلام في الأول فإما أن ينتهي
إلى موجود واجب الوجود أو يتسلسل إليه والأول باطل لأنه إذا كان يستند الأول إلى الثاني والثاني
إلى الأول إما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة وأما أن يستند كل واحد منها إلى آخر

لا الى نهاية والاول باطل لانه لو توقف كل واحد منهما على الآخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه وهو
محال والثاني ايضا باطل لانه اذا استند كل واحد منها الى شي آخر الى غير النهاية ثم مجموع تلك الممكنات
اما ان تكون واجبا او ممكنا وباطل ان تكون واجبا لان المجموع من الاحاد الممكنة محتاج الى كل واحد
من تلك الاحاد الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بالامكان ولكن كان ذلك المجموع ممكنا فلذلك المجموع
حاجة الى مؤثر موجود لكن المؤثر ليس هو كل المجموع لاستحالة استناد الشي الى نفسه ولا احد الامور
الداخلة فيه لان كل ما كان مؤثرا في مجموع احاد كان مؤثرا في كل واحد من تلك الاحاد فاذا
كان المؤثر في ذلك المجموع احد تلك الاحاد لزم كونه مؤثرا في نفسه وفي مؤثره وذلك محال
فثبت انتهاء مجموع الممكنات الى شي آخر والذي يستند اليه كل الممكنات وجب ان لا يكون ممكنا
لان الخارج عن كل الممكنات غير ممكن فثبت استناد جميع الممكنات الى موجود لا يقبل حقيقته العدم وما كان
كذلك كان واجب الوجود فكان ازليا وابديا وهو المطلوب **فان قيل** لم لا يجوز ان
يقال المؤثر في وجود العالم وان كانت حقيقته قابلة للعدم الا ان الوجود اولى فلاجل تلك الاولوية
يستغنى عن موجد آخر ولاجل كونها قابلة للعدم في الجملة لا تكون واجبة لذاتها فان ادعيتم ان الاولوية
بالوجود لا تعقل الا عند الوجوب طالبناكم بالدلالة على تصحيحه اولا ثم نبين صحة القول به لتناهي
وجوه الاول ان الموجودات التي يمتنع بقاؤها مثل الحركة والصوت لا شك ان العدم بها اولى
والا لصح بقاؤها ولا شك انه يصح الوجود عليها والا لما وجدت اصلا واذا جاز ان تكون الحقيقة قابلة
للعدم والوجود ومع ذلك يكون العدم بها اولى فلم لا يجوز مثله في جانب الوجود الثاني
هو ان العلة قد توجد ثم يتوقف ايجابها المعلول على حضور شرط او انتفاء مانع ولا شك ان تلك
العلة الاولى بها اقتضاء المعلول والا لم تتميز العلة عن غيرها وكذلك مثل الثقل فان اقتضاءه للهوي
او التسكين فتكون اقتضاؤه للهوي في عدم اقتضاء له كل واحد منهما معقول ومع ذلك فهو اقتضاء اولى منافاة صح
الثالث [illegible] ان الماهية لا بد وان تكون مقتضية اما للوجود بعينه او للعدم بعينه ثم انه يمكن طرآن الطارئ
المنافي لمقتضاه فذلك المقتضى ممكن الزوال عنه في الجملة مع انه اولى **ثم ان سلمنا** انه يمكن نسخه صح
على التساوي لكن [illegible] انه محتاج الى المؤثر لكن لم لا يجوز ان يكون سببه ايضا ممكنا مستندا الى علة على سبيل الدور
قوله لو توقف كل واحد منهما على الآخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه قلنا الكلام عليه
من حيث القدح ومن حيث المعارضة اما القدح فهو ان نقول ما المعنى بقولكم توقف على كل واحد

منهما على الآخر ان عنيتم به انه يوجد كل واحد منهما قبل الآخر في الزمان فهذا غير لازم لان العلة يجب
معهما على معلولها في الزمان بل ذلك محال وان عنيتم بالتوقف احتياج كل واحد منهما الى الآخر
في وجوده احتياج كل واحد منهما الى نفسه في وجوده بيانه ان المعلول غير محتاج الى علة العلة اصلا
لانا اذا فرضنا حصول العلة عنه ثم لم تحصل علة العلة فاما ان يوجد المعلول او لا يوجد فان وجد المعلول
غنيا عن علة العلة وان لم يوجد لم يكن المؤثر في وجود العلة هو الشي الذي فرض انه هو العلة القريبة
بل تكون علة العلة هي العلة المفترضة هذا خلف فثبت ان المعلول غير محتاج الى علة العلة واذا
ثبت ذلك فنقول اذا قدرنا استنادين كل واحد منهما الى الآخر كان كل واحد منهما علة العلة
نفسه احتياج الشي الى نفسه وان عنيتم بالتوقف معنى رابعا فاذكروه ولخصوه حتى نتكلم عليه اما
المعارضة فهو ان المتضايفين اللذين يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر انه ليس احدهما متعلقا بالآخر
فاذن يكون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر **ثم لم قلتم** انه ليس على سبيل الدور فلم لا يجوز ان يكون
على سبيل التسلسل قوله لو تسلسلت الاسباب الى غير النهاية لكان مجموعها ممكنا محتاجا الى المؤثر
قلنا الكلام عليه من حيث القدح ومن حيث المعارضة اما القدح فلم قلتم ان تلك الاسباب الغير
المتناهية لها مجموع وكل وجملة حتى عليكم وصفها بالامكان والحاجة الى السبب لان الاسباب لابد
وان تكون موجودة مع مسببه فلو تسلسلت الاسباب لكان كل واحد منها موجودا مع الآخر فحينئذ
يصح وصفها بانها مجموع وكل وجملة ثم نقول الكلام عليه من وجهين احدهما لا نسلم انه لابد وان يكون
المؤثر موجودا عند وجود الاثر وسيأتي ما فيه في مسألة الحدوث من ان التابع مع عدم التابع [illegible]
من الوجوه **ثم ان سلمنا** ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر فان تلك الاسباب
والمسببات الغير المتناهية كل واحد منها موجود مع الآخر لكن لم قلتم انه يصح وصفها بانها كل
ومجموع وجملة وذلك لان هذه الالفاظ مشعرة بالحصر والامتياز عن الغير وذلك من صفات
المتناهي فاذا وصفتم الاسباب والمسببات المتسلسلة [illegible] لما سلمتم كونها متناهية واما
المعارضة فهي انه لا بداية لامكان حدوث الحوادث والا لانقلب [illegible] الى الصحة وهو محال وايضا
فمعلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية وايضا فلانه تعالى عالم بالمعلوم المعين وعالم بكونه عالما
به الى غير النهاية وكل واحد من تلك المراتب متوقف على المرتبة التي قبلها لان العلم العلم
بالعلم بالمعلوم هو العلم بالمعلوم ولا انقول [illegible] لكن تعلقات ذلك العلم متعددة

مترتب بعضها على البعض وايضا فلان مراتب الاعداد غير متناهية مع ان كل واحد منها معلول للاخر
وايضا عند الفلاسفة لا بداية للحركات الماضية ولا نهاية لاعداد النفوس الناطقة وكذلك هاهنا
ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يتوقف على القول بوجود واجب الوجود لذاته لكن هاهنا شبهة
توهم بعضهم ذلك وهي ان واجب الوجود اما ان يتساويا في الوجود او لا يتساويا فان كان الاول واما
ان يكون ذلك الوجود مغايرا للماهية اخرى او لا يكون والاقسام الثلثة باطلة تبين ابطالها في المسئلة الثالثية
فبطل القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته ثم ان سلمنا انه لا بد من موجود واجب الوجود
ولكن ما ذكرتم لا يفيد ان يكون موجد الاجسام والاعراض واجب الوجود لاحتمال ان يكون موجدها
ممكنا لذاته محتاجا الى موثر فيه وذلك الموثر يكون واجبا فهذا التقدير لا يكون خالق العالم
واجبا فلا يحصل مقصودكم وبالله التوفيق والجواب قوله لم لا يجوز
ان يكون الموثر قابلا للعدم ومع ذلك يكون الوجود به اولى قلنا لوجهين احدهما ان كل
حقيقة كان الوجود بها اولى فالوجود لا يزول عنها الا لوجود ما ينافي وجود شي اخر يوجود ذلك
ذلك الشي منافي وجود الاول لم يثبت المنافاة لا يتحقق الا من الجانبين فهذه الاشيا المتعارضة لا تخلوا
اما ان يكون البعض اقوى من البعض في اقتضا الوجود او لا يكون فان كان الاول فذلك الاقوى لا زمه
لذلك لتلك الحقيقة لنفسها العينها وذلك الضعيف ايضا كذلك فيستحيل ان يغلب القوي ضعيفا
والضعيف قويا فحينئذ يبقى القوي موجودا ممتنع الزوال لانه لو عدم لكان عدمه لا جل وجود
معارضه ومعارضه اضعف منه فلا يوجد مع وجوده اذ لو وجد لكان اقوى منه وقد فرضنا
انه اضعف منه هذا محال واذن القوي يكون دائم الوجود ممتنع العدم والضعيف ممتنع الوجود
دائم العدم فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع وهذا عن قضية امر كان ذوا
ان كانا متساويين في القوة والضعف لم يكن اندفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فلا يحصل الترجيح
الا لامر مرجح خارج وحينئذ يحصل التساوي ويبطل الاولية الثاني ان الحقيقة التي يكون بها اولى
لا تخلوا اما ان يتوقف اولوية الوجود لها على عدم ما يعدمه او لا يتوقف فان توقف كانت لها اولوية
على عدم المعدم لكن تلك الحقيقة علة لقطع النظر عن عدم المعدم لا يحصل لها تلك الاولوية حاصلة
لها من ذاتها وان لم يتوقف تلك الاولوية على عدم ذلك المعدم فنقول وجد ذلك المعدم او لم يوجد
كان ذلك الترجيح حاصلا واذا كان كذلك امتنع عدمه بحضور ذلك المعدم واما قوله اذا جاز

في بعض الاشيا ان يكون العدم به اولى جاز في بعض اخر ان يكون الوجود به اولى قلنا بين العدم ليس
امرا محصلا حتى يجعل من مقتضيات الحقيقة على بعث الاولوية لا الشي بعد عدمه نفي صرف ولا يستقران
ان يكون علة او معلولا قوله العلة قد يوجد منفكة عن المعلول لوجود مانع قلنا سبق الجواب
عنه قوله لم لا يجوز ان يكون على سبيل الدور قلنا لما مر انه يلزم احتياج الشي الى نفسه قوله
المعلول غير محتاج الى العلة فلا يلزم من جعله علة لعلة نفسه احتياجه الى نفسه قلنا كل ما احتاج الى شي
فالعقل يعرض المحتاج اليه تقدمه في الوجود على المحتاج والعلم بذلك ضروري فلو استند كل واحد
منهما الى الاخر لزم تقدم كل واحد على الاخر في العقل وذلك محال قوله هذا معارض بالجواهر والاكوان
قلنا مر الجواب عنه في مسئلة الحدوث قوله لم لا يجوز ان يكون على سبيل التسلسل قلنا
لما مر ان كل تلك الاشيا تكون موصوفة بالامكان قوله لا يمكن وصفها بالكل قلنا لو تسلسلت الاسباب
لكانت باسرها موجودة قوله الدليل على ان الموثر لا بد وان يكون موجدا عند الاثر قلنا
لان الموثر لو لم يكن موجدا عند حصول الاثر لكان مع وجود ذلك الاثر على عدمه حاصلا اما
من غير مرجح او معدوم وكلا القسمين قد ابطلناه قوله لو احتاج الاثر الى الموثر حال حدوثه لاحتاج
اليه حال بقائه ولزم ان لا يبقى الباقي عند عدم الباني قلنا مر الجواب عنه في مسئلة الحدوث والثاني
ان كل الاسباب والمسببات لم توجد معا لكان ذلك قولا بحوادث لا اول لها وذلك قد ابطلناه
قوله هب ان كل الاسباب والمسببات موجودة معا ولكن لم قلتم انه يمكن وصفها بكونها
كلا وجملة قلنا لان كل واحد منها اذا كان موجودا مع الاخر فهناك موجودات فنقول لكل
وجملة اشاره الى تلك الموجودات بحيث لا يخرج عن حكمها واحد منها وبعد ذلك يكون النزاع في مجرد
العبارة وايضا فانكم تصفونها بكونها غير متناهية ولا شك ان هذا الموصوف بهذا الوصف
ليس هو آحادها ولا بعض منها فاذن الموصوف بهذا الوصف مسماه كلا وجملة قوله
هذا معارض بالصحة ومعلومات الله تعالى ومقدوراته قلنا اما الصحة فقد بينا انها ليست
من الامور الوجودية في الخارج واما المعلومات والمقدورات فليس كون البعض معلوما معلولا
لكون الاخر معلوما الى النهاية فلا يلزم تسلسل العلل والمعلولات قوله العلم بالعلم بالشي معلول
العلم بالشي ثم هذه المراتب حاصلة الى غير النهاية قلنا اما ان تقول العلم بالعلم بالشي هو
نفس العلم واما المتعلقات فهي امور نسبية وكلامنا في الموجودات الحقيقية واما ان نقول ان لها

بذاته فقال العلم بالشيء واما العلم بذلك العلم فهو معلول العلم الاول لانه علة له فلو تسلسل لزم ان لا يكون هناك طرف في جانب المعلولات ولا يلزم نفي الطرف في جانب العلة وكلامنا فيه قوله الفلاسفة يقولون حركات الافلاك ليس لها اول ونفوس ناطقة لا نهاية لاعدادها قلنا لا نسلم ان قولهم بذلك باطل والا لم يقول معقول اما الحركات فانها غير موجودة بمجموعها وما لا يكون موجودا لا يمكن الحكم عليه بالتناهي واللاتناهي على ما قررناه عنهم في مسئلة الحدوث واما النفوس فقد قالوا انا لم نمنع ان كل حكم ثبت للاحاد لا بد وان يكون ثابتا للمجموع حتى يلزمنا من كون كل واحد من النفوس مسبوقة بالعدم كون المجموع كذلك بل الامر موقوف على الدليل وههنا قد بينا انه لما كان كل واحد من الاسباب ممكنا كان الكل الموقوف عليه المحتاج اليه اولى بالامكان وفي النفوس لم يقم الدلالة على ذلك فلا جرم لم يقل به قوله وجود الواجب اما ان يكون مساويا لوجود الممكن او لا يكون قلنا انه لا اشكال في وجود هذه المحسوسات فهي اما ان تكون متساوية في الوجود او لا تكون وان لم تكن متساوية في الوجود مع كونها موجودة جاز ان لا يكون الواجب مساويا للممكن في الوجود مع كونه موجودا واما ان كانت متساوية في الوجود ولا شك انها متخالفة بحقائقها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا محالة يكون وجودها زايدا على حقايقها ويكون تلك الحقايق موصوفة بالوجود وقابلة له والقابل لا بد من تقدمه على المقبول وذلك التقدم يستحيل ان يكون بالوجود والا لزم ان تكون الماهيات موجودة قبل ان تكون موجودة فاذن ذلك التقدم ليس بالوجود فاذا عقل ان يكون تقدم الماهيات الممكنة القابلة لوجوداتها على تلك الوجودات ليس بالوجود فليعقل ايضا ان يكون تقدم الحقيقة الواجبة الوجود لذاتها على وجودها ليس بالوجود واذا كان كذلك فحينئذ بطل ما استدلوا به على ان وجوده تعالى لا يمكن ان يكون زايدا على ماهيته وهذا طريق حسن في دفع هذه الشبهة ولنا تفصيل القول فيه سياتي في المسئلة الثالثة قوله هب انه ثبت القول بواجب الوجود ولكن كيف نعرف انه هو الموجد للعالم قلنا مطلوبنا في هذا الموضع اثبات واجب الوجود واذا ثبت ذلك فبعد ذلك نقول يمكن نفي هذه الواسطة بالدليل السمعي وهو ما عرفنا بالضرورة من دين الانبياء عليهم السلام نفي هذه الواسطة وبالله التوفيق

المسئلة الثالثة في تفصيل القول في وجود واجب الوجود

قد ذكرنا غير مرة ان واجب الوجود اما ان يكون مساويا لوجود ممكن الوجود او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ذلك الوجود مقارنا لماهية اخرى في واجب الوجود واما ان لا يكون فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها احدها ان يكون الموجود مقولا على الواجب والممكن باشتراك الاسم وهو مذهب ابي الحسن الاشعري

وابي الحسين البصري واصحابهما والثاني ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ويكون ذلك المشترك في واجب الوجود مقارنا لماهية تغايره وهذا مذهب ابي هاشم واصحابه والثالث ان لا يكون ذلك المشترك مقارنا لماهية اخرى في واجب الوجود بل يكون حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود ويكون امتياز ذلك الوجود عن وجود غيره بقيد سلبي وهو كونه مجردا عن الماهيات غير مقارن لشيء منها وهو مذهب الفلاسفة واعلم ان اظهر الاقسام الثلثة فسادا هو هذا القسم الثالث والذي يدل عليه هو ان الوجود اذا كان حقيقة واحدة في الواجب والممكن فالوجود لما هو هو اما ان يقتضي كونه عارضا لماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا لماهية او لا يقتضي شيئا من هذين الحكمين لا كونه عارضا ولا كونه لا عارضا فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا للماهية لان مقتضى الماهية حاصل اينما حصلت الماهية فيكون وجود الباري تعالى مقارنا لماهية غيره وذلك على خلاف هذا الوضع وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من الموجودات مقارنا لشيء من الماهيات فالممكنات اذن اما ان لا يكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فيكون قول الوجود على الماهيات المختلفة باشتراك الاسم وذلك ايضا يبطل هذا المذهب وان كان الثالث فيكون وجوده لا عارضا ماله ولا عارضا اخرى يكون من الاعتبارات المفارقة لماهية عارض لشيء من الماهيات لا بد وان يكون بعلة منفصلة فيكون وجود واجب الوجود معلولا لعلة منفصلة وذلك محال ولما بطلت هذه الاقسام الثلثة بطل ما قالوه من ان وجود الباري تعالى مشارك لوجود الممكنات في كونه وجودا مع ان وجود واجب التجرد عن الماهيات ووجود الممكنات واجب المقارنة للماهيات ولما ظهر فساد هذا القسم بقي القسمان الاولان احدهما ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي كما هو مذهب ابي هاشم والكلام وما يمكن ان يقال لكل واحد من هذين القسمين وعليهما قد مر في المسئلة الثانية في مسئلة الحدوث والحاجة الى الاعادة وبالله التوفيق

الاصل الخامس في بيان كونه تعالى قادرا وفيه اربع مسايل المسئلة الاولى

في اثبات ان الصانع تعالى قادر ونعني بالقادر المؤثر الذي يصح عليه ان يؤثر وان لا يؤثر بحسب احتمال الدليل على ان اسناد العالم الى مؤثر موجب يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا بيانه انه يؤدي الى اقسام فاسدة انه لا يخلو اما ان يكون حادثا او قديما وباطل ان يكون حادثا لما مر فبقي ان يكون قديما فصدور العالم منه اما ان لا يكون موقوفا على شرط او لا يكون وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من قدم الموجب وقدم

الشرط قدم العالم او من حدوث العالم حدوثها او حدوث احدهما وكل ذلك باطل ولئن كان حادثا
فاما ان يكون ذلك الشرط مقارنا لحدوث المشروط او يكون سابقا عليه والاول باطل
لان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول ويلزم ان يكون حدوثه بحدوث شرط آخر مقارن له ويلزم منه احتياج
كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وقد ابطلناه وان كان حدوث الشرط سابقا على حدوث
المشروط فهو باطل من وجهين احدهما انه يلزم ان يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله لا الى اول وذلك
قد ابطلناه والثاني ان السبب عند حصول الشرط ان كان موجبا وجب حصول المشروط حينئذ فلا يتخلف بعد
ان لم يكن فاما ان يحتاج الى العلة او لا يحتاج والثاني باطل لامتناع استغناء الحكم المفتقر عن المؤثر
فتعين ان يكون عن سبب لامتناع استناد الاحكام الثبوتية الى الامور العدمية فيجب ان يكون العلة امرا وجوديا وذلك
لا يخلو اما ان يكون مقارنا لتجدد ذلك الحكم او سابقا عليه فان كان مقارنا فاما ان يكون هو معلوله وهو محال
لاستحالة الدور واما ان يكون شيئا آخر وعاد الكلام فيه كالكلام في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث
آخر مقارن له الى غير النهاية واما ان يكون سابقا عليه فهو باطل لوجهين احدهما ما بينا ان العلة المؤثرة في وجود
الشيء يجب ان يكون مقارنا له واولى القياس بل كرهم الفلاسفة فانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى
اول فلو جوزوا استناد الممكن الى موجد سابق عليه لم [illegible] عليهم اثبات واجب الوجود لاحتمال ان
يقال ان كل ممكن استند في وجوده الى ممكن آخر سابق عليه لا الى اول [illegible] ان يكون هناك حاجة الى موجد
واجب الوجود وثانيهما ما بينا امتناع حوادث لا اول لها فثبت ان القول باستناد العالم الى علة موجبة
يؤدي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا فان قيل لا نسلم ان الاسناد الى المؤثر
الموجب يؤدي الى اقسام فاسدة قوله ان ذلك الموجب اما ان يكون قديما او حادثا قلنا لم لا يجوز
قلنا لا نسلم انه يمتنع ان يكون حادثا والكلام فيه قد مر لم لا يجوز انه لا يجوز ان يكون حادثا فلم لا يجوز
ان يكون قديما قوله لو صدر العالم عن ذلك الموجب القديم اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون
قلنا لم لا يجوز ان يكون موقوفا على شرط قوله لان العلة القديمة متى لم يتوقف صدور معلولها
عنها على شرط لزم قدم المعلول قلنا بيانه بالاجمال والتفصيل اما الاجمال فلانكم اما ان تثبتوا الصحة
العالم بداية او لا تثبتوا لها بداية فان اثبتم لها بداية فلم لا يجوز ان يقال العالم حيث لم يوجد لم يكن لاجل
ان مؤثره ليس موجبا بالذات بل لاجل انه لم يحصل في ذلك الوقت صحة حدوثه وان قلتم انه لا بداية لصحة حدوث
الحوادث فحينئذ يكون وجود العالم في الازل غير ممتنع وعلى هذا لا يمكن الجزم بحدوثه واذا تعذر الجزم بالحدوث

لم يمكنكم الاستدلال بحدوثه على امتناع ان يكون مؤثره موجبا واما التفصيل فنقول لم لا يجوز
ان يقال ان الموجب وان كان ازليا الا ان حقيقته تقتضي وجود ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت
الذي قبله فما الدليل على فساد هذا الاحتمال ثم الذي يدل على انه محتمل امران الاول انكم لما جعلتم
العالم محدثا صادرا عن مؤثر قادر فلا يخلو اما ان تقولوا بان ذلك القادر كان يمكنه ايجاد العالم قبل ذلك
الوقت او ما كان يمكنه ذلك فان كان لا يمكنه ذلك فامتناع حدوث العالم في الوقت الذي قبله اما ان يكون
لاجل انه في نفسه كان ممتنعا او لا يكون لان حقيقة ذلك المؤثر تقتضي كونه مؤثرا
في ذلك الوقت دون وقت آخر فان كان الاول كانت تلك الحقيقة لذاتها مقتضية لكونها ممكنة الوجود في وقت
معين دون ما قبله واذا عقلتم ذلك فليعقل كون العلة القديمة موجبة للعالم في وقت معين دون
ما قبله وان كان الثاني فكذلك ايضا لانه اذا جاز ان يكون حقيقة ذلك المؤثر تقتضي كونه قادرا على ايجاد
العالم في ذلك الوقت الذي اوجده فيه فلا يخلو اما ان يكون تخصيصه ايجاد العالم بذلك الوقت لا لمرجح
او لمرجح فان كان لا لمرجح فحينئذ يكون المؤثر القديم مع استواء نسبته اقتضى بحدوث العالم الى جميع الاوقات
يكون قد رجح بعض الاوقات على البعض لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يجوز ان يقال الموجب القديم
نسبته الى جميع الاوقات واحدة ومع ذلك فانه رجح بعض الاوقات على البعض لا لمرجح واما ان قلتم
الفاعل لا يرجح وقتا على وقت الا لمرجح يخصص ذلك الوقت به فنقول اذا عقل اختصاص الوقت
المعين بمرجح يقتضي صدور العالم عن القادر الازلي في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلم لا يجوز ان يكون
ذلك المرجح سببا لان يصدر العالم في ذلك الوقت المعين عن الموجب الازلي
الثاني ان القدرة عند المعتزلة تؤثر في وجود الفعل في الحالة الثانية والاعتمادات تقتضي
حركات متاخرة عنها في الزمان والنظر يقتضي علما [illegible] فاذا عقل تقدم
الموجب على الموجب بلحظة واحدة فلم لا يجوز تقدمه عليه باوقات كثيرة وايضا فلان فعل الواجب
سبب لاستحقاق المدح والثواب لا الى نهاية وفعل القبيح سبب لاستحقاق الذم والعقاب
لا الى نهاية على مذهب المعتزلة ففي هذه الصور يجوز تاخير المعلول عن العلة [illegible] فعل الواجب او فعل
القبيح غير موجود في شيء من هذه الاوقات اصلا فلان يعقل ذلك مع كون العلة موجودة في تلك الاوقات
كان اولى لم لا يجوز سلمنا هذا القسم فلم لا يجوز ان يكون صدور الحادث عن القديم مشروطا
بشرط حادث متقدم لا الى اول والكلام فيه قد مضى في تلك المسألة وقوله ثانيا السبب لا يكون

موجبا لذلك المعلول الحادث عند وجود الشرط ويصير موجبا له عند عدمه فكون الموجبية تستدعي على تقدير
الموجبية متى تستدعي موثرا اذا كان لها وجود في الخارج اما اذا لم تكن موجودا فيه ان موجبية الشيء
للشيء لو كانت امرا وجوديا لكانت اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان الموجبية حكم الصفات
والاضافات تابعة لتحققها في الخارج والذهن والتابع للغير لا يكون واجبا بالذات وان كانت ممكنة فتستدعي
موثرا لا محالة فيلزم ان تكون موثرية الموثر في تلك الموثرية موجودا اخر ويلزم التسلسل وهو محال ومع
تسليمه فالمقصود حاصل لانا نقول اما ان تكون الذات المؤثرة تنتهي الى امر او لا تنتهي
فان اقتضت ان لم يكن بين الذات وبين ذلك الامر واسطة لم يكن موثرية الموثر في ذلك الامر واسطة لم يكن
موثرية الموثر في ذلك الامر زايدا على الذات والا لكان الزايد متوسطا وان لم يكن هناك امر يقتضيه
الذات اصلا فيعني لا يكون قولنا بان الموثرية ليست امرا وجوديا بل هي امر ذهني اعتباري واذا كان كذلك
لم يكن لها حاجة الى الموثر فبطل ما ذكرتموه **لم لا يجوز** ان ما ذكرتموه يقتضي كون الموثر
قادرا الا ان ههنا شيئا توهم نقيض ذلك وهي الشبهة المذكورة في مسألة الحدوث والذي نريده الا ان
ان نقول القادر لا بد وان يكون له تعلق بمقدور دون مقدور حتى يمكنه ايجاد ذلك المقدور دون
غيره والتعلق حالة نسبية اضافية فهذه الحالة النسبية اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان
كان لها وجود في الاعيان فمعلوم ان الاحوال النسبية يتوقف وجودها على وجود كل واحد من
الشيئين اللذين تنسب احدهما الى الاخر وهما ههنا القادر والمقدور فيلزم ان يتوقف تعلق القادر
بالمقدور على تعين المقدور في نفسه ولن يكون كذلك الا اذا كان موجودا في نفسه فاذن تعلق القادر
بالمقدور يتوقف على وجود المقدور فلو كان وجود المقدور مستفادا من تعلق القادر به لزم الدور
وهو محال واما ان لم يكن لذلك التعلق وجود في الاعيان لم يكن للقادر تعلق بالمقدور ولا يكون وجود
له فيكون ذلك نفيا لكونه قادرا وليس يلزم ان حال العالم قادرا ولكن الحجة لن لا يكون هو كل
الذي يثبت كونه واجب الوجود بل يكون معلولا له **والجواب** قوله لم لا يجوز ان يتأخر
المعلول عن العلة القديمة قلنا لان اقتضاء تلك العلة لذلك المعلول اما ان يكون موقوفا على امر اخر
او لا يكون فان توقف كان اقتضاؤه لذلك المعلول مشروطا وان لم يتوقف وجب ان يحصل مع
المعلول لحصول المقتضي بتمامه قوله يحتمل ان يقال المقتضي يقتضي لذاته حصول ذلك المعلول في
الوقت الفلاني قلنا على هذا التقدير يصير اقتضاء المقتضي مشروطا بحضور ذلك فيكون حكمه

فيكون ذلك من القسم الذي يكون فيه اقتضاء المقتضي للمعلول مشروطا بشرط قوله اما ان تحكموا
بان للصحة بداية او لا تحكموا به قلت عندنا لا بداية للصحة ولا يلزم مع ذلك صحة كون العالم ازليا
كما ان الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا بداية لصحة حدوثه مع استحالة دخوله في الازلية لاستحالة الجمع
بين الاولية وعدم الاولية وكما ان الانهاية لصحة تأخر فناء الشيء وان كان لا يلزم منه دخوله في نفي
الاخرية قوله لم لا يجوز ان يكون اذا سلمتم استحالة كون العالم ازليا فحينئذ لا يلزم من كون موثره موجبا كون العالم
قديما لان وجود المعلول كما يتوقف على وجود العلة يتوقف على كونه في نفسه ممكن الوجود لانا
نقول انه لا يلزم من كون الموثر موجبا كونه ازليا اما لو قدر حدوث العالم قبل الوقت
الذي حدث فيه بمقدار عشرة ايام لا يلزم من ذلك دخوله في الازلية واذا كان حدوثه على هذا الوجه
ممكنا ثم لم يكن كذلك علمنا ان عدم حدوثه على هذا الوجه لم يكن لعدم الامكان بل لعدم المقتضي
قوله اذا جاز ان يخصص القادر بعض الاوقات بحدوث العالم مع مساواته لسائر الاوقات
جاز مثله في الموجب قلت قد بينا ان المرجع في هذه القضايا الى صريح العقل والعقل يحكم بان
الجائع اذا وضع عنده قرص متساوي الاطراف والجوانب فانه يتناول باكل احد الجوانب لا لاجل اختصاص
ما يقام بذلك حاكما لنفسه فاما اذا قدرنا نارا توسطت اجساما قابلة للتسخين على السواء قدرنا انها تسخنت
ما على جنبيها بمقدار شبر فان العقل يقتضي كونها مسخنة لساير الجوانب على شكل الحد وهذا امر يجزم العاقل
من نفسه بالضرورة واذا احكمت البديهة بالفرق بين الصورتين كانت محاولة الجمع بعد ذلك عنادا قوله المعتزلة
جوزوا تقديم بعض الموثرات على اثارها قلنا هذه الصورة ممنوعة على مذهب من يقول والمنع ههنا اسلم
قوله لم لا يجوز ان يكون صدور الحوادث عنه مشروطا بحادث اخر سابق عليه قلنا بالمعنى مسالك القول بحوادث
لا اول لها وايضا لانه يلزم ان تخرج موجبيته لذلك الحادث الى الحدوث قوله الموثرية غير وجودي فلا تستدعي
علة قلنا الكلام عليه من وجوه ثلثة الاول لا نسلم ان الموثرية ليست امرا وجوديا بيانه ان المعقول من موثرية
قدرة الله تعالى وان كنا لا نعلم كونها موثرة في فعل العبد وقد نعلم الموثرية ثم ان لم يخطر ببالنا قدرة الله تعالى وكذلك
قد نعقل فعل العبد وان لم نعلم موثرية قدرة الله فيه وقد نعلم موثرية قدرة الله تعالى وان لم نعلم فعل العبد
فظهر ان حقيقة الموثرية مغايرة لحقيقة ذات الموثر وحقيقة ذات الاثر فنقول هذه الموثرية لكونها نقيض
يجب ان يكون احدهما ثبوتيا وبديهة العقل شاهدة بان اللاموثرية عدمية فالموثرية امر ثبوتي محض اما لكن
ان نتمسك به في بيان كون الموثرية امرا ثبوتيا والقائل ان يقول انها امر اعتباري لا محالة دفعا للتسلسل

واذا عقلت ذلك فلنعقل هنا مثله السابق لم يقول المقتضي لوجود المشروط لم كان حاصلا ابتداء عنه
وجود الشرط السابق فحينئذ يكون المعلول متخلفا محالا عن المقتضي المستكمل لجميع جهات العلية وذلك
قد ابطلناه وان لم يكن حاصلا ثم تمت جهات العلية فاستلزمها من الحوادث فاذا كان مشروطا بزوال
ما قبله وزوال ما قبله اما ان يكون لذاته وهو ممتنع وذلك يؤدي الى الدور لان زوال السابق مشروط
بطريان اللاحق المشروط طريانه بزوال السابق وذلك محال قوله هذا معارض بالشبهة المذكورة في مسألة
الحدوث قلنا سبق الجواب عنه هناك قوله القادر لا يتم الا ان التعلق وذلك التعلق امر نسبي
يتوقف وجوده على وجود المقدور قلنا لم لا يجوز ان نعلم بالضرورة صحة علمنا بالمعدوم وان قدرنا عليها
فعلمنا ان هذا التعلق لا يتوقف على وجود المتعلق قوله لم لا يجوز ان يكون القادر غير ما هو واجب
الوجود قلنا الجواب عنه قد مر في مسألة وجوب الوجود وبالله التوفيق **المسألة الثانية في ان
قادرية الله تعالى ازلية** الدليل عليه ان قادرية الله تعالى اما ان يكون عين ذاته واما ان يكون
وان كان الاول وذاته تعالى ازلية ولو كان الثاني فتلك القادرية اما ان يكون واجبة لذاتها او لا
يكون فان كان الاول فهي ازلية وان كان الثاني فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ذاته او غيره
فان كان الاول فاما ان يتوقف اقتضاء ذاته لتلك القادرية على شرط او لا يتوقف فان توقف
فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول لزم من ازلية ذاته وازلية ذلك الشرط ازلية
قادريته وان كان حادثا كان حدوثه المختص بوقت دون ما قبله او ما بعده لا بد ولن يكون للقادر على ان
يكون قادرية ذلك القادر سابقة على حدوث الحادث الذي هو شرط فحينئذ قادرية القادر الاول
ثم الكلام في قادرية القادر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال او ينتهي الى قادر يكون
اتصافه بالقادرية مشروطا بحدوث حادث وهو القسم الثاني وهو قولنا ان اتصاف ذات القادر
بقادريته غير مشروط بحدوث حادث فحينئذ يلزم من دوام ذاته دوام تلك القادرية واما ان قلنا
ان ذاته لا تستحق تلك القادرية كان حصول تلك القادرية له لا بد وان يكون لمؤثر وكان يكفي في اتصافه بالقادرية
عن غيره وهو المراد حل حاله(؟) **فان قيل** لا معنى لكون الذات قادرة الا كونها
بحيث يصح منها ايجاد الحوادث وهذه الصحة غير حاصلة في الازل فكيف يكون قادرا في الازل فليس يلزم
القدرة هي الصفة التي يترتب عليها هذه الصحة فهنا امران معقولان احدهما صفة يتبع تلك الصفة
المعقول من القدرة نفس هذه الصحة فاذا لم يكن هذه الصحة حاصلة في الازل لم يكن مسمى القدرة حاصلا

واما ثانيا فمقدور تسليمه تعارض ما ذكرتموه في القدرة بجانب الصحة فان تلك الصحة لما كانت متجددة فيه
لم كانت غنية عن المؤثر فكيف اصل القدرة كذلك وان احتاجت الى المؤثر فذلك المؤثر ان كان
في اقتضائه لتلك الصحة غنيا عن الشرط مع انه لم يكن هذه الصحة دائمة بدوام ذلك المؤثر فكذلك الامر
كذلك في اصل القادرية وان كان لا بد فيه من شرط فكيف ما تعقل ذلك في الصحة فلنعقل مثله في اصل القادرية
والجواب ان القادرية صفة ثبوتية واما الصحة فهي عبارة عن حرق انها ليست من الامور الثبوتية
بل هي من الامور الفرضية الاعتبارية فظهر الفرق **المسألة الثالثة في انه تعالى قادر على كل الممكنات**
والدليل عليه انه لو كانت علة صحة بعض كون الشيء مقدورا للباري تعالى حاصلة في كل الممكنات لصح في كل
الممكنات ان يكون مقدورا للباري تعالى والاول حق فالثاني مثله بيان الشرطية ان العلة لا تنفك عن المعلول
فلو كانت علة هذه الصحة عامة في كل الممكنات وجب عموم هذه الصحة فيها باسرها وبيان
ان تلك العلة عامة ان علة صحة كون الشيء مقدورا للباري تعالى هو الامكان وانه حكم عام في كل الممكنات
وانما قلنا ان علة هذه الصحة هي الامكان ان كل حكم وجه للشيء فاما ان يكون ذلك الشيء من حيث كونه
واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان يحيلان المقدورية فلا يكونان علة لصحة المقدورية واذا بطل ذلك
لم يبق الا ان يكون المصحح هو الامكان واما ان الامكان مشترك بين الممكنات كلها فهو امر قد سبق تقريره
غير مرة فثبت ان علة صحة مقدورية مقدور الله تعالى عامة في كل الممكنات فثبت الكل فذلك الحكم
فان قيل لا نسلم ان صحة المقدورية امر ثبوتي وليس قلنا ذلك فلا نسلم
انها من الاحكام المعللة وسيأتي تقرير هذين السؤالين في مسألة الرؤية وان سلمنا ذلك فلا نسلم
ان تلك العلة هي الامكان قوله كل امر تحقق فاما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان
يحيلان المقدورية فيتعين ان يكون الثالث هو العلة للمقدورية قلنا هذا انما يلزم لو انحصر كل امر فانه
لا يخلو عن الوجوب والامكان والامتناع لكن ليس كذلك لان كل حقيقة فهي لا تخلو ان يكون لها احدى هذه الثلاثة
اذ ماهية الجسم مثلا مخالفة لماهية الوجوب والامتناع وكذا ماهية السواد والبياض والحجر والمثلث
وكذا كل واحد من الحقائق التي لا نهاية لها مخالفة لماهيات هذه الثلاثة وتلك الماهيات لا تنفك عن احد
هذه الامور الثلاثة لكن ليس كل ما لا ينفك الشيء عنه فهو علة لحكم الشيء واذا كان كذلك فلا يلزم من خروج
الوجوب والامتناع عن العلية تعين الامكان لتلك العلية وان سلمنا ان المقتضي لهذه الصحة هو الامكان
لكن لا نسلم ان الامكان وصف عام على ما سيأتي تقريره في مسألة الرؤية وان سلمنا انه مشترك لكن لم لا يجوز

للكل
الى نكون اقتضاه لكونه للصحة مشروطا بشرط خاص وهو كونه مضافا الى ماهية مخصوصة ثم لم قلت
ذلك لكن قلتم انه يلزم من اشتراك الممكنات باسرها في الامكان اتصافها بصحة مقدورية الله تعالى سلمناه
ان ما ذكرتموه لو اقتضى كون كل الممكنات مقدورا للعبد لان الشيء الذي هو مقدور العبد انما صح كونه مقدورا
له لامكانه والامكان مشترك بين الكل فلزم كل صحة كون الكل مقدورا له وكذلك العالمية انما تكون معللة
بالعلم لامكانها والامكان مشترك فوجب صحة كون جميع الممكنات معللة بالعلم وكذلك العلم انما كان
مشروطا بالحيوة لكونه ممكنا اذ لو كان واجبا لذاته لكان غنيا عن كل ما عداه ثم ان الامكان عام فيجب
صحة كون الممكنات مشروطا بالحيوة حتى يكون الحيوة ومحلها وشرائطها مشروطة بالحيوة
نفسها وهو محال ولئن سلمنا اشتراك الممكنات باسرها في صحة مقدورية الله تعالى ولكن صحة عايدة
الى المقدور او الى القادر ع سلمناه ان الصحة العايدة الى المقدور معارضة للصحة العايدة الى القادر
بديل ان القادر يصح منه فعل الممكن فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عايد اليه والا لم يكن صحة صدور
الممكن منه اولى من صحة صدور المحال واذا ثبت تغاير الصحتين فمن المحتمل ان يكون الصحة العايدة الى المقدور
مشتركة بين كل الممكنات ولكن الصحة العايدة الى القادر لا تكون ثابتة لقدرة الله بالنسبة الى الكل
اذ ليس بمستبعد ان تكون تلك القدرة تقتضي لذاتها التمكن من ايجاد بعض المقدورات دون البعض كما ان
العلم الحادث يقتضي التعلق بمعلوم خاص دون غيره وان كانت المعلومات باسرها مشتركة في صحة المعلومية
ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الممكنات باسرها مقدورة لله تعالى لكن هنا ما يمنع ذلك
واعلم ان جميع الفرق الخارجة عن الاسلام مثل الفلاسفة والثنوية والصابئة والنصارى والمجوس
ينكرون كون البارى تعالى قادرا على كل الممكنات واما المسلمون فاكثر المعتزلة ينكرون ذلك ونحن نجيب
عن هذه الاسئلة ثم نعقبها بابراد شبه هذه الفرق ان شاء الله تعالى والجواب قوله الصحة ليست
حكما ثبوتيا قلنا هب انه لا امر كذلك الا انها امر عقلي حكم العقل باختصاص بعض الاشياء بها دون البعض
فيستدعي مخصصا قوله لم لا يجوز ان لا تكون من لوازم المعللة قلنا نحن نعلم بالضرورة ان الصحة ليست
من الامور المستقلة بنفسها بل لا بد من ان يكون الصحة عارضة له ومتى كان كذلك وجب تعليلها قوله حتى
ان هذه الثلثة قلنا لا نزاع فيما ذكرتموه لكن كل ماهية تعتبر فان كانت تلك الماهية من حيث انها هي يجب كونها
ما خذ منها الوجوب او الامتناع استحال احتياجها من ذلك الوجه الى المؤثر لان علة الحاجة معا يحيل الحاجة
محال وان لم تكن محكوما بالوجوب ولا بالامتناع فلا بد وان تكون محكوما بالامكان فلا خلوا اما ان تكون المحوج

هو الامكان او الامكان مع حكم المحوق والثاني باطل لان الامكان وحده كاف في الاحتياج والحكم
اذا حصل عقب مجموع امور ويكون واحد منها كافيا في ذلك الحكم كان مستندا لا محالة الى ذلك الكافي فيثبت
ان الحاجة مستندة الى الامكان فقط قوله لا نسلم ان الامكان وصف عام قلنا لانه يمكن
تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ومابه القسمة هو انتساب الى هذه الماهيات ومورد القسمة
هو اصل الامكان ونحن نعلم بالضرورة ان المورد يجب ان يكون مشتركا بين القسمين قوله
لم لا يجوز ان يكون اقتضاه صحة مقدورية الله تعالى مشروطا بشرط خاص قلنا لما مر ان الامكان وحده
كاف في الاحتياج فالامكان موقوف على الغير قوله باطل بصحة اسناد العالمية الى كل الممكنات
قلنا هذا انما يلزم لو اثبتنا للعبد قدرة موثرة ونحن لا نقول بذلك بل نستدل على انه ليس
للعبد قدرة مؤثرة بهذه الدلالة ولا نقول ايضا بالحال ولا بالعلة والمعلول فسقط الاشكال واما
الشرط فنقول لا حاجة الى الشرط الا اذا كان المشروط محتاجا اليه لامكانه فلا يكون العلم متنع الحصول
قبل الحيوة ثم ان حصول الحيوة على حصول امكان حصول العلم ونحن نجوز ان تكون للاحكام المتماثلة
علل مختلفة قوله هب ان الامكان يقتضي اشتراك المتماثلات في صحة مقدورية الله تعالى لكن
لم قلتم ان قدرة الله تعالى تقتضي صحة صدور تلك الاشياء عنه قلنا لانه لما ثبت ان الممكنات مشتركة في صحة مقدورية
الله تعالى فحينئذ يكون نسبة قدرة الله تعالى الى بعضها كنسبتها الى الباقي لان انتساب الشيء الى الشيء
كانتسابه الى مثله فاذا كانت الممكنات باسرها مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى بها باسرها
قوله المعلومات باسرها مشتركة في صحة كونها معلومة لما انه لم يلزم من تعلق العلم الحادث به
دل الدليل على انه انما صح كونه متعلقا لذلك العلم الحادث لاجل وصف مشترك بينه وبين كل المعلومات
بل من المحتمل ان يكون كونه بحيث يصح تعلق ذلك العلم به انما كان لامر عائد اليه ومن غيره فلا
يلزم من صحة تعلق ذلك العلم به صحة تعلقه بغيره بخلاف مسئلتنا فانا قد دللنا على ان لاجله صح
في مقدور الله تعالى كونه مقدورا له امر مشترك بين كل الممكنات فظهر الفرق وبالله التوفيق

المسئلة الرابعة في انه لا موجد الا الله تعالى ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا موجد
الا الله تعالى والخلاف فيه مع جمهور المخالفين للاسلام كالفلاسفة والصابئة والمنجمين والثنوية والطبائعية
والنصارى ومع كثير من المسلمين وهم المعتزلة فيفصل القول فيه لنقول من اسند موثرا سوى الله تعالى
فذلك المؤثر اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والقسم الثالث هو مذهب الفلاسفة

فانهم يثبتون العقول ويزعمون انها هي المؤثرة في وجود الافلاك والعناصر القسم الثاني ان يكون المؤثر
جسمانيا فمنهم القايلون بالمعاني القايمة بالذوات المقتضية صفات لتلك الذوات كالحركة المقتضية
للمتحركية والقسم الاول وهو ان يكون المؤثر جسما فذلك الجسم اما ان يكون عنصريا او فلكيا او لا عنصريا
ولا فلكيا وهذا القسم الثالث وهو مذهب الثنوية فانهم اسندوا حدوث العالم الى النور
والظلمة وكيفية امتزاج احدهما بالاخر واما القسم الثاني وهو ان المؤثر هو الفلك فالقايلون
به الفلاسفة والصابئة وجمهور الحكماء فانهم زعموا ان الافلاك احياء ناطقة وكذا الكواكب وانها المدبرة
لهذا العالم السفلي ابيها واما القسم الاول وهو ان يجعل المؤثر جسما عنصريا فهو اما
ان تكون من الجمادات او من الحيوانات فان كان من الجمادات فالقايلون بذلك هم الطبايعية
فانهم زعموا ان العناصر الاربعة [illegible] بطبايع متفاعلة ويحدث من تفاعلها انواع الحوادث واما
ان كان من الحيوانات فالقايلون بذلك فريقان احدهما النصارى فانهم يجعلون الانسان الها
مدبرا لهذا العالم كما قالوا في حق عيسى عليه السلام والثاني المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوانات موجدة
لافعال انفسها وقالوا بالتوليد وهم على ثلثة اقسام منهم من زعم ان الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد
ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين وهذا مذهب ابي الحسين البصري ومنهم من زعم ان الباري تعالى
يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد وهو مذهب ابي علي وابي هاشم ومنهم من زعم ان مقدور
العبد لا يمكن ان يكون تعالى قادرا على مثله ولا على جنسه وهذا مذهب النظام فانه زعم انه تعالى غير قادر على الجهل
والكذب والظلم اصلا ومذهب البلخي ايضا فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما ضروريا
بما علمناه [illegible] الكتاب بهذا كيفية ضبط مذاهب المنكرين لعموم تعلق قدرة الله تعالى وقد جعلنا
الكلام في هذا الباب على قسمين القسم الاول في الكلام مع الخارجين عن الاسلام وفيه فصول
تسعة

الفصل الاول في الرد على الفلاسفة

اعلم انهم لما طعنوا في كون الباري
تعالى فاعلا بالاختيار بالوجوه التي حكيناها عنهم فيما مضى واعتقدوا كونه موجبا بالذات ثم بينوا
امتناع كون حقيقته متركبة بوجه ما زعموا بعد ذلك ان الواحد لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد ثم بنوا
على هذا الاصل قولهم في العقول والنفوس فلنذكر اولا ما احتجوا به على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ومجموع ما تمسكوا به امور اربعة اولها وهو الذي عليه يعولون وبه يصولون انهم قالوا
ان مفهوم ان كذا صدر عنه مغاير لمفهوم ان كذا صدر عنه [illegible] فانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول

يجعل ح

عن الاخر فنقول ان المفهومات [illegible] اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او خارجين عنها او احدهما
يكون داخلا والاخر يكون خارجا فان كان الاول كانت ماهية العلة غير بسيطة بل مركبة هذا خلف
وان كان الثاني فمن المعلوم ان اللوازم غير مستقلة بانفسها بل تكون محتاجة الى الملزوم والمحتاج الى
الغير ممكن لذاته فلا بد له من سبب والسبب ان كان غير ذات الملزوم فهو محال اما اولا فلان
عند رفع ذلك الغير يرتفع ذلك اللازم فلا يكون اللازم لازما واما ثانيا فلانه لو عقل
تعلق اللوازم بغير ماهيات الملزومات ولكن في هذه الصورة محال لان الكلام في صدور المعلولات
عن العلة الاولى وليس هناك شيء اخر يكون علة لثبوت تلك اللوازم لها فثبت ان
اللازمين لا بد وان يكونا معلولين لتلك العلة وحينئذ يكون مفهوم انه صدر عنها احد اللازمين مغايرا لمفهوم
انه صدر عنها اللازم الاخر فان كان هذان المفهومان من قبيل اللوازم فاما ان ينتهي الى الاختلاف
في الماهية فيكون الماهية مركبة او لا ينتهي فيكون هناك لوازم مترتبة لا نهاية لها وذلك محال وبتقدير
تسليمه فالمقصود حاصل لان ماهية العلة لما هي هي اما ان يقتضي امرا واحدا بعينه فان اقتضى
امرا لم يكن بينها وبين ذلك الامر متوسط فيكون ذلك اللازم اولا بغير وسط وهو المطلوب وان لم تقتض
امرا لم يكن لتلك الماهية مؤثرية في امر ما وذلك يخرجها عن كونها علة ومؤثرة فثبت انه لا يمكن ان يكون
المفهومان المختلفان لازمين خارجين واما ان كان احدهما داخلا والاخر خارجا عنها فالداخل في الذات
لا يكون معلولا للذات [illegible] والخارج عنها هو المعلول فيكون تلك الذات
مركبة ومع تركيبها يكون الصادر عنها واحدا فثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وثانيها وهو انه لو صدر عنه شيئان واحدهما ليس هو الاخر فيكون قد صدر عنه
شيء وما ليس بذلك الشيء وهو متناقض وثالثها انا اذا عرضنا جسما على النار فسخنته
وعلى الماء فبردته نستدل بالاختلاف الاثرين على اختلاف المؤثر فلو لم نستدل باختلاف
الاثرين على تغاير المؤثرين ورابعها وهو ان العلة ملائمة للمعلول والشيء الواحد لا يلائم شيئين
مختلفين هذا مجموع ما تمسكت به الفلاسفة في بيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول
في الجواب عما تمسكوا به اولا ان مفهوم ان العلة صدر عنها احد المعلولين مخالف لمفهوم انه
سلب عنه شيء اخر فان كان اختلاف المفهوم في السلبين يلزم ان يقتضي ان لا يسلب عن
الشيء الواحد [illegible] وذلك باطل لانه لو لم نسلب عن الحقيقة الواحدة الا امر واحد لكان ما عدا ذلك

صدر عنها المعلول الاخر فكذلك مفهوم انه سلب عنه اي الشيء [illegible] يخالف لمفهوم [illegible] انه ح

اختلاف المفهوم في السلبين ح

الواحد غير مسلوب عنه بل يكون موجبا عليه فكل حقيقة بسيطة وجب ان يكون هي بعينها نفس ما عداكل
الواحد من الحقائق التي لا نهاية لها فلزم ان يكون الشي كلما كان اقوى بساطة ان يكون اكثر تركبا وذلك باطل
في البديهة ولما بطل ذلك علمنا ان اختلاف المفهومين عند السلبين راجع الى السلبين لا
الى المسلوب عنه فكذلك اختلاف المفهومين عند الاثرين راجع الى نسبتي المؤثر الى الاثرين
لا الى المؤثر نفسه وايضا مفهوم ان زيدا متكلم مخالف لمفهوم ان زيدا ساكت فلا يلزم منه ان يكون الموصوف
بالمتكلمية غير الموصوف بالساكتية فلما لم يلزم ذلك هناك فكذلك هنا وانما مفهوم ان الواحدة نصف الاثنين
مخالف لمفهوم انها ثلث الثلاثة افيلزم منه الا يكون الواحد وحدا بل يكون لها بحسب نسبتها الى كل عدد
جزء فكذلك هنا ثم نقول اذا علمنا ان العلة مؤثرة في شي فليس المفهوم هنا العلة فقط بل المجموع الحاصل
من العلة ومن ذلك الشي ومن نسبة العلة اليه واذا علمنا انها مؤثرة في شي اخر كان المعلوم مجموعا اخر
وذلك مما لا نزاع فيه ولكن لم قلتم ان العلة الماخوذة في احد المجموعين ليست هي العلة الماخوذة في المجموع الاخر
والنزاع ما وقع الا في ذلك وما ذكر يمنع لا نسبته وقال في الجواب عما تمسكوا به ثانيا انه ليس صدور الشي
عن العلة مناقضا لصدور ما ليس ذلك الشي عن تلك العلة بل المناقض له صدور ما ليس ذلك الشي عنه والدليل
على هذا الفرق ان اتصاف الجسم بالحركة لا يناقض اتصافه بالسواد الذي ليس بحركة وان كان مناقضا
لاتصافه بالحركة فظهر ان ذلك مغالطة وقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثا انا لم نحكم باختلاف الماء
والنار لمجرد اختلاف الاثرين بل لاجل انا لما لم نحصل الا من النار والتسخين وتخلف اثر كل واحد منهما
عن الاخر علمنا ان لاحد كل واحد منهما مخالفة لماهية الاخر فان الماهيات المتحدة في الحقيقة لابد
وان تتشارك في اللوازم فالحاصل ان دليل اختلاف الطبيعتين تخلف الاثرين لا اختلاف الاثرين
وقال في الجواب عما تمسكوا به رابعا الملائمة لابد من تعينها بالمماثلة فحصل المماثلة اما ان تكون
معتبرة من الجهة التي باعتبارها صارت العلة علة وحينئذ لا يكون العلة بالعلية اولى من العكس او من غير تلك
الجهة فتكون المماثلة مرعية من الجهة التي هي اجنبية عن العلية فكذلك لا يمكن اعتباره فظهر انه لا يمكن الملائمة
بين العلة والمعلول وليس لملائمة امكانه ولكن يجوز ان يشترك المعلول في الوجه الذي لا يكون
العلة فهذا هو الكلام المختصر على هذه الشبهة الضعيفة ومن احب الاستقصاء فعليه بكتبنا البسيطة في
في هذا الباب ثم قالت الفلاسفة اذا ثبت انه لا يصدر عنه تعالى الا شي واحد فنقول الممكن اما
ان يكون موجودا في محل يستغني في وجوده عما حل فيه واما ان لا يكون فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر

وهو لا يخلو اما ان يكون موجودا في محل وهو الصورة او لا يكون وهو لا يخلو اما ان يكون محلا وهو الهيولى
او لا يكون وهو لا يخلو اما ان يكون متركبا من الهيولى والصورة والمعلوم منه هو الجسم وان كان
غير محتمل نظرا الى التقسيم العقلي واما ان لا يكون متعلقا بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس
او لا يكون وهو العقل فالممكنات اما عرض واما جوهر والجواهر خمسة الهيولى والصورة والجسم
والنفس والعقل واذا عرفت ذلك فالصادر الاول عنه تعالى يستحيل ان يكون عرضا والا لكان حصول
الجوهر بواسطته فيكون الجوهر محتاجا الى العرض لكن العرض محتاج الى الجوهر هذا محال ويستحيل ان يكون
هو الهيولى اما اولا فلانه لا حقيقة للهيولى الا انه قابل والقابل من حيث هو قابل يستحيل ان يكون مؤثرا
واما ثانيا فلان وجود الهيولى بواسطة الصورة فلو كانت الهيولى هي الصادر الاول لوجب ان تكون
علة لما بعده ويستحيل ايضا ان يكون الصادر الاول هو الصورة الجسمية والا لكانت الهيولى معلولة
للصورة فتكون الصورة في مؤثريتها في الهيولى غنية عن الهيولى وما كان في مؤثريته غنيا عن الهيولى مطلقا
فلا يكون الصورة صورة هذا خلف ويستحيل ان يكون نفسا لان النفس هي التي انما تفعل بواسطة
الجسم والصادر الاول يجب ان يكون مبدا للجسم ومبدا الجسم يستحيل ان يكون فعله للجسم بواسطة الجسم لاستحالة
تقدم الشي على نفسه فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن الباري تعالى عقلا واذا ثبت ذلك فنقول الصادر
الاول عن ذلك العقل اما ان يكون اشياء او واحدا او لا يكون والاول باطل لان الكلام في ذلك
الشي كالكلام فيما قبله فيلزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة قريبة او بعيدة للاخر وذلك باطل فان الانسان
ليس علة للفرس ولا بالعكس فاذن لابد وان يصدر عن الصادر الاول شيئان وقد بينا ان ما يصدر عنه
شيئان ففيه كثرة فاذن في الصادر الاول كثرة فتلك الكثرة ان انتسبت الى ماهية بسيطة فيكون البسيط
قد صدر عنه الكثرة هذا خلف او الى الباري تعالى فيعود المحال او يكون للصادر الاول من ماهيته
نفسه امر ومن الباري تعالى امر اخر فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من الباري تعالى حصل هناك كثرة يصلح ان
يكون مبدا لصدور الكثرة عن الصادر الاول وذلك هو الحق ثم ان الذي للصادر الاول من ذاته الامكان
والذي له من الباري هو الوجوب واشرف الجهات يجب ان يجعل مبدا لاشرف المعلولات
فلا جرم جعلوا وجوب العقل الاول علة لعقل اخر وجعلوا امكان العقل الاول علة لوجود الفلك
الاقصى وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل المعلولات فلا جرم جعلوا وجود العقل
الاول علة لعقل اخر وجعلوا امكان العقل علة لوجود الفلك الاقصى وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل

ثلثة اوجه ... الصورة ... الهيولى ... كلها واحد ويستحيل ان يكون الهيولى ... الصادر الاول

عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذى هو مدبر ما تحت فلك القمر هذا حاصل كلامهم فى كيفية صدور الاشيا
عن البارى تعالى **ولنا اعتراض** عليه لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الهيولى قوله
لا حقيقة للهيولى سوى كونه قابلا والقابل من حيث انه قابل لا يكون موثرا قلنا ما المراد من قولكم
لا حقيقة للهيولى سوى كونه قابلا ان اردتم ان تمام حقيقته وماهيته هو القابلية فقط فهذا باطل لان القابلية
عبارة عن انفعال شىء لشىء وهذا الانفعال نسبة عارضة للشىء بعد تحققه فى نفسه فلم يكن هناك حقيقة متحققة
فى نفسها استحال ان يعرض العقل كونها قابلة لغيرها فعلمنا ان القابل يستحيل ان يكون تمام حقيقته
هو القابلية بل لا بد وان يكون له ماهية وحقيقة مستقلة بنفسها ثم تعرض لها القابلية والدليل على ان النفس الناطقة
لها ذات قائمة بنفسها وهى قابلة للصور الكلية التى تحدث فيها واذا ثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة
كما انها لذاتها قابلة فهى ايضا تكون لذاتها فاعلة وموثرة واما حجتهم على ان الشىء الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا معا فسياتى الاعتراض عليه فى مسئلة الصفات ان شاء الله تعالى قوله الهيولى محتاجة الى الصورة
فى وجودها الى الهيولى لانها حالة فيها والحال محتاج الى المحل فلو كانت الهيولى محتاجة الى الصورة
لزم الدور وانه محال قوله الهيولى نسبتها الى كل الصور واحدة والصادر الاول لا يمكن ان يكون لكل
قلنا لا نسلم ان الهيولى الفلكية نسبتها الى كل الصور واحدة وكيف وهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى
الفلك الاخر وغير قابلة الا الصورة ذلك الفلك **ثم ان سلمنا** ان الصادر الاول يمتنع ان يكون هيولى
فلم لا يجوز ان يكون صورة قوله ان الصورة لكونها علة للهيولى وعلتها انما تكون بواسطة الهيولى مكون الصورة
فى فاعليتها غنية عن الهيولى فيجب ان تكون فى ذاتها غنية عن الهيولى قلنا لم قلتم ان كل ما كان غنيا
عن الشىء فى فاعليته يجب ان يكون غنيا فى ذاته الست تقولون ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فهذه الشركة
ان كانت بواسطة الهيولى لزم تقدم وجود الهيولى على وجودها وان لم تكن بواسطتها مع ان الصورة
غير [illegible] فقد انتقض كلامكم **ثم ان سلمنا** ان الصادر الاول لا يجوز ان يكون صورة فلم لا يجوز ان
يكون جسما فلم لا يجوز ان يكون جسما قوله الجسم مركب من الهيولى والصورة قلنا لا نسلم وحجتهم
على ذلك قد سبق الاعتراض عليها فى مسئلة الحدوث ولئن سلمنا ان الصادر الاول هو العقل
ولكن الكلام فى انه كيف يصير مبدا للكثرة قوله انه لامكانه مبدا للفلك ولوجوده مبدا للعقل
قلنا الكلام عليه من وجوه الاول ان الامكان وصف عدمى لا ثبوتى لما ان الاوصاف العدمية لا تكون موثرة
فالامكان لا يعقل ان يكون موثرا بيانه الصغرى من وجوه الاول انه لو كان الامكان امرا ثبوتيا

لكان مشاركا للموجودات فى وجوده ومخالفا لها فى حقيقته التى هى الامكان وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فوجود الامكان زائد على حقيقته واتصاف حقيقته بذلك الوجود اما ان يكون من الواجبات فيكون
امكان الامكان زائدا عليه والكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل الثانى لو كان الامكان امرا
ثبوتيا واتصاف الماهية بالامكان ليس لغيرها والا لزال الامكان عنها بعد زوال ذلك الغير
وحينئذ ينقلب الماهية الممكنة واجبة او ممتنعة هذا خلف ولان كان اتصاف الماهية بالامكان لذاتها فلو كان
الامكان صفة ثابتة واتصاف الشىء بصفة موجودة مشروطة بكون الموصوف موجودا والا لكنا
نجوز فى الجسم المتصف باللون والشكل والمقدار ان يكون معدوما وذلك سفسطة واذا كان كذلك
فيكون وجود الممكن شرطا لثبوت صفة واجبة الحصول للممكن لذاته وكل ما كان كذلك كان واجب
الحصول لذاته فيكون وجود الممكن واجب الحصول لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف الثالث
وهو ان المفهوم من ان المحل يمكن اتصافه بهذا السواد غير المفهوم من انه يمكن اتصافه بذلك السواد او بتلك
الحركة فاذن هذه الامكانات متغايرة فلو كانت امورا وجودية لكان فى المحل الواحد صفات وجودية
غير متناهية وانه محال الرابع ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان لا يخلو اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان الامكان صفة اضافية والشىء الذى هو كذلك لا يجب
وان كان ممكنا لذاته فاما ان يكون له موثر او لا يكون والثانى باطل لاستحالة ترجح احد طرفى الممكن
على الاخر لا لمرجح واذن له موثر فذلك لا يخلو اما ان يكون بشرط كون تلك الماهية موجودة وحينئذ
يكون وجود الممكن سابقا على امكانه هذا خلف او لا يكون وحينئذ يكون الشىء حال عدمه علة لوجود
غيره وهو محال ومحال ان يكون الموثر فى وجود امكانه شيئا غير تلك الماهية اما اولا فلانا بالغير
يرتفع عند ارتفاع الغير فيجب ان لا تبقى الماهية ممكنة عند زوال علة امكانها هذا خلف واما ثانيا فلان
اثر العلة الخارجية فى الشىء مسبوق بكون ذلك الشىء فى نفسه ممكن الحصول فيلزم حصول الامكان
قبل الامكان وهو محال الخامس ان الامكان صفة اضافية فانه عبارة عن نسبة مخصوصة بين الماهية
والوجود وثبوت الامور النسبية موقوف على حصول المنسوب والمنسوب اليه فلو كان الامكان
امرا ثبوتيا لتوقف على ثبوت الوجود فيكون امكان الشىء بعد وجوده وانه محال فثبت بهذه
الوجوه ان الامكان امر عدمى لا يعقل الموصوف بالامتناع معدوم وما يتصف به المعدوم معدوم
فالامتناع وصف عدمى والامكان عدمه وعدم العدم ثابت فالامكان ثابت لانا نقول كما

المؤثر ح

او جبين ح

ان الامكان عدم الامتناع فهو ايضا عدم الوجوب فالوجوب ثبوتي او عدمي فان كان ثبوتيا ونقيض الثابت عدم
فالامكان عدم وان كان عدميا مع انه نقيض الامتناع فبطل قولكم ان نقيض العدم ثابت والحق ان
الامكان ليس نقيضا للامتناع بل احد اجزاء نقيضه واما الكبرى وهي ان الامور العدمية لا تكون علة لا
اخراجها عن العلل فلامر دفنه ظاهر ان العلة لا بد وان تكون متميزة عن غيرها والا لم تكن هي بالعلية اولى من
غيرها والتميز في الامور العدمية محال وايضا لو جاز استناد الاجسام والافلاك الى امر عدمي جاز ذلك في
كل الممكنات وحينئذ ينسد علينا باب اثبات واجب الوجود فثبت بهذا البرهان القاطع ان الامكان
يمتنع ان يكون علة لوجود غيره **الحجة الثانية** ان الامكان واحد في الممكنات بالوجوه المذكورة
في بيان ان الوجود امر واحد في الموجودات واذا كان كذلك فحكم الشيء حكم ما تماثله فلو صح امكان لعليته
في شيء صلح كل امكان لعليته ذلك الشيء وذلك محال اولا فلان امكان العقل الاول اذا صلح علة للفلك
الاقصى لزم ان يكون امكان البق والخردل صالحا لذلك واما ثانيا فلانه يلزم لا نهاية الافلاك واما ثالثا فلان
امكان ذلك المعلول ايضا يكون علة لوجوده فحينئذ يكون وجوده مستغنيا من ذاته لا من غيره فيكون
الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال لسنا نقول امكان العقل الاول وحده علة لوجود الفلك
الاقصى بل مجموع ماهية العقل الاول مع امكانه علة للفلك الاقصى وهكذا في الوجوه فانا لا نقول وجود العقل الاول
علة وحده للعقل الثاني لانا نقول اذا لا امكان الماهية اذن جزء العلة لجرم الفلك لانه يكون جزء علة
العقل وعن ان ... فقد صدر عن الماهية الواحدة اكثر من اثنين والصدر هذا يهدم اصل القاعدة
واما ثانيا فلان الماهية الممكنة بدون الوجود لو صلح ان تكون علة لوجود شيء لما امكننا اثبات واجب
الوجود لاحتمال ان تكون [illegible] الممكنات ماهية ممكنة الوجود وان لم تكن تلك موجودة
تعلمنا ان اسناد المعلول الى تلك الماهية لا يعقل من حيث انها ممكنة بل من حيث هي موجودة فاذا
العقل الثاني انما صدر عن العقل الاول من حيث ان ماهيته موجودة وكذلك الفلك الاول انما صدر
عن العقل الاول من حيث ان ماهيته موجودة فيكون المعلولان صادرين عن العقل الاول باعتبار واحد
وذلك يبطل ما ذكروه **اعلم** انه يلزم على مذهب الفلاسفة الزامات كثيرة نذكر منها
الالزام الاول ان نقول الكثرة الحاصلة في العقل الاول التي جعلتموها مبدأ لصدور العقل والفلك
عنه معا اما ان تكون كثرة في الماهية او في امور خارجة عنها فان كان الاول فتلك الاجزاء مستندة الى الباري
تعالى وحينئذ يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم تكن كثرة في الماهية بل في امور خارجية

عنها فكثرة الامور الخارجية اما ان يصلح ان تكون مبادئ للمعلولات الكثيرة او لا تصلح لذلك فان صلحت لذلك
فالباري تعالى له لوازم سلبية واضافية فجوزوا استناد المعلولات الكثيرة اليه بسبب طائفة من السلوب
والاضافات وان لم تصلح لذلك وجب ان لا يصدر عن العقل الاول لاجل كثرة عوارضه معلولات كثيرة
الالزام الثاني زعمت الفلاسفة ان العقل الاول لا بد وان يكون عالما بالباري تعالى وعلمه بالباري
تعالى ليس هو عين ذاته لان العلم صورة مساوية لماهية المعلوم وذات العقل الاول ليس علمه بالباري تعالى
امر زائد على ذاته وليس المقتضي لوجود ذلك العلم هو ماهية العقل الاول اما اولا فلانه يمتنع الامكان علة
للفلك مع الوجود علة للعقل الاول وليس هنا اعتبار اخر ورابعا حتى يجعل الماهية معه علة لحصول علمه بالباري
تعالى فاذن يجب ان يجعل ماهية العقل الاول مع احد تلك الاعتبارات علة لحصول علمه بالباري فيكون قد صدر
عن العلة الواحدة من جهة واحدة اكثر من معلول واحد وهو محال واما ثانيا فلان المقتضي لذلك العلم هو ذات
العقل فلو كان المؤثر فيه ايضا هو ذاته لزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو عندهم محال ولما بطل
هذا القسم ثبت ان الموجب لذلك العلم هو ذات الله تعالى فيكون قد صدر عن الله تعالى ذات العقل الاول وعلومه
القائمة به فيكون قد صدر عن الواحد وذلك يبطل قاعدتهم **الالزام الثالث** انه لا بد لكم اضافة الفلك
الاقصى الى امكان العقل الاول فان الفلك ليس موجودا واحدا في الحقيقة بل هو مجموع اشياء كثيرة فان في الفلك
هيولى وصورة جسمية وصورة فلكية نوعية وله مقدار مخصوص وشكل مخصوص ووضع مخصوص بل لهم كل عقول
عرض او اعراض كثيرة فهذه الموجودات الكثيرة لو استندت الى الامكان فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد
ويبطل القاعدة والا فلا بد من اعتبارات اخر وراء الامكان والوجود **الالزام الرابع** عندكم الجوهر
مقول على ما تحته قول الجنس على الانواع والعقل الاول داخل تحته فكل ما كان مندرجا تحت الجنس فلا بد له من
فصل يميزه عما يشاركه في ذلك الجنس فيكون العقل الاول مركبا من الجنس والفصل مع انه قد صدر عن الباري تعالى فيكون الصادر
عن الباري تعالى اكثر من الواحد **الالزام الخامس** ان العقل الفعال مع بساطته مبدأ لجميع الحوادث
التي في هذا العالم وذلك يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال لما كانت فاعلية العقل الفعال
بواسطة اختلاف التشكلات الفلكية استعدادات خاصة للمواد العنصرية والعلة الواحدة يجوز ان تفعل
افعالا مختلفة بحسب المواد المختلفة والشرائط المختلفة فلا جرم جاز ذلك واما الباري تعالى فانه لما كان مبدأ لجميع
الاشياء فيستحيل ان يختلف فعله بسبب اختلاف المواد والشرائط لانه يلزم ان لا يكون هو الفاعل لتلك
المواد والشرائط لانا نقول اذا كانت الحركات الفلكية صالحة لان تفعل هذه الاستعدادات فلكي هي المؤثرة

فى هذه الصور الحادثة فى عالمنا هذا وذلك يبطل اسنادكم اياها الى العقل الفعال ثم ان سلمت
ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان هذه المواد تختلف فى حال استعدادها لها باختلاف الحركات الفلكية فالماهيات فى انفسها
مختلفة الاستعدادات لذواتها فلذلك اختلف استعدادها كما فى فيضان الوجود العام عليها من المبادى العالية
الايراد السادس ان كان يصدر عن امكان العقل الاول ووجوده عقل وفلك فيلزم ان يصدر عن كل
عقل عقل وفلك لا الى نهاية وذلك محال لا يقال انا لم نقل ان الامكان والوجود يجب ان يكونا مصدرين
لعقل وفلك حتى يلزمنا ما ذكرتم بل قلنا ان العقل والفلك لا يصدران عن العقل الواحد الا لامكانه ووجوده ثم
ان الماهيات مختلفة فيجوز ان يكون امكان شىء ووجوده صالحا للمؤثرية وامكان شىء اخر ووجوده لا يكون
صالحا لها فاندفع الاشكال لانا نقول اما اولا فلان الامكان والوجود غير مختلف فى شىء من الماهيات على
ما ثبت واما ثانيا فلانه اذا لم يلزم ان يصدر عنه العقل الثالث عن كل الثانى بالشك وهلم جرا الى ان انتهى المراتب
الى الالف او اكثر بعدد كل حصل عن كل العقل هذه الافلاك وحينئذ يبطل ما قيل ان العقول عشرة
الايراد السابع ان اسناد العقل الى الوجود والفلك الى الامكان ليس باولى من العكس والاعتبار
على الشرف والخسة فى المباحث العلمية غير جائز بل ذلك يليق بالخطابة وما يشبهها وقد اعترف
ابو على بذلك فى الشفا فظهر مما ذكرنا فساد هذه الطريقة وبالله التوفيق الطريقة الثانية لهم
فى اثبات العقول ان الواحد المحرك للافلاك اما ان يكون اجساما او ما يحل فى اجسامها او امر مجرد والاول
باطل لان الاجسام متساوية فى الجسمية فلو اقتضت جسمية حركة لاقتضت كل جسمية مثل تلك الحركة والثانى
ايضا باطل لان الحركات الفلكية غير متناهية والقوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان الحركات
الفلكية غير متناهية لما مر فى مسئلة الحدوث وانما قلنا ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان
القوة الجسمانية لا بد وان تكون سارية فى الجسم والجسم منقسم ابدا والحال فى المنقسم منقسم فالقوة الجسمانية منقسمة
بعضها ان قوى على مثل ما قوى عليه الكل كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو كان مقويه لا محالة اقل من مقوى
الكل فاذا ابتدأت القوة مع جزءها بالتحريك من مبدأ خاص فلا بد وان ينتهى فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعده على
التحريك والا فلا يظهر التفاوت بين الكل والجزء واذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهيا ولذلك الجزء
نسبة الى الكل فيكون فعل الكل ايضا متناهيا فثبت ان مقوى القوى الجسمانية متناهية فاذن محرك الافلاك
غير جسم ولا جسمانى ويستحيل ان يكون هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فثبت وجود
موجودات ليست باجسام ولا جسمانية غير الله تعالى ولقد اعترض عليه ان نقول لا نسلم ان حركات الافلاك
الى غير م

لنفس جسميتها موجب الاجسام باسرها متساوية فى الجسمية فلو اقتضت جسمية الثلاثة لاقتضت كل جسمية ذلك الاثر
ولما ... لا نسلم ان الاجسام باسرها متساوية فى الجسمية بيانه ان الجسم هو الذى يمكن ان يعرض فيه الابعاد
الثلاثة فهيهنا امور ثلاثة احدها الابعاد وثانيها امكان وجودها فى شىء وثالثها الامر الذى عرض
له ذلك الامكان اما الابعاد فليست عين الجسم بل هى اعراض من مقولة الكم واما امكان وجودها
فى شىء فغير متحقق لان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا وبتقدير ان يكون كذلك فهو امر نسبى
اضافى ولما بطل ان يكون المرجع بالجسم الى هذين الامرين لم يبق الا ان يكون الجسم هو الذى عرض الشئ م
له ذلك الامكان وماهية ذلك الشىء من حيث هى غير معلومة لنا بالبديهة ولا بالحس بل المعلوم عندنا هذا القدر
وهو امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة واذا لم تكن ماهيته معلومة بالبديهة ولا بالحس فمحال ان نعلم بالبديهة بالبديهة
او بالحس تحقق تلك الماهية مشتركا فيما بين الاجسام كلها واما القدر المعلوم منه عندنا وهو كونه امرا ما يلزمه
قبول الابعاد الثلاثة فذلك ايضا لا يقتضى كون ذلك الامر الذى عرض له هذا الامكان مشتركا فيه لان الاشياء
المختلفة فى الماهية يجوز اشتراكها فى لازم واحد واذا كان كذلك فيحتمل انه لا يمكن دعوى اشتراك الاجسام
فى الجسمية الا بالدليل منفصل لا سيما الدليل على ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والعنصرى مثلا
ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين القسمين فاذن الجسمية امر مشترك فيه بين الاجسام وايضا
فنستدل هيهنا بسائر الادلة التى استدللتم بها فى بيان كون الوجود مشتركا لانا نقول لفظ الجسم موضوع
للامر الذى يقبل الابعاد الثلاثة وهذا القدر مشترك فيه بين الاجسام ولكن ذلك من عوارض الماهية فان الشىء يعنى
الا انه شىء ما قابل للابعاد الثلاثة والشيئية لعينه من المفهومات ... وقبول الابعاد ليس انفاس من
الايجابات فاذن مفهوم انه شىء ما قابل للابعاد لا يكون تمام ماهية الذات ولا جزءا منها بل يكون من عوارضها
فلا يلزم من اشتراك الاجسام فيه اشتراكها فى ذواتها او فى شىء من مقوماتها ثم ان سلمت ان الاجسام
مشتركة فى الجسمية فلم يلزم من اقتضاء الجسمية اثرا فى موضع اقتضاؤها ذلك الاثر فى جميع المواضع اليس من قبلكم
ان وجود الواجب مساو لوجود الممكن فى كونه وجودا ثم قلتم انه من حقيقة لواجب الوجود سوى الوجود المجرد المحض
فوجود البارى تعالى وحده اوجب التجرد عن كل ما عداه لذاته ووجود الممكن مع كونه مماثلا له لكونه وجودا
وجوده واجب التعلق بالفاعل وبالماهية القابلة لذاته فقد اختلف حكم المثلين فى هذه الصورة اختلافا على سبيل
الوجوب فلم لا يجوز ان يكون هيهنا كذلك وايضا فقد جعلتم وجود البارى تعالى واجب التأثير فى وجود
الممكنات ووجود الممكن واجب الحصول عن وجود الواجب مع تساوى الوجودين فى الماهية فبطل

ما ذكرتموه من امتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم والاخلاص منهم لا عن هذا الالزام الا بان تقولوا
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او تقولوا اللازم كمامية وراء الوجود واجبا استحق
كونه موثرا ويكلي القولين ترك منهم لمذهبهم ثم لئن سلمنا انه لا يجوز ان تكون حركة الفلك لجسميته فلم
قلتم انه اذا لم يكن كذلك وجب ان يكون حركته لامر موجود في جسميته سائر من وجهين احدهما ان الجسم عندهم
مركب من الهيولى والصورة ولعل تلك هيولى تخالف هيولى سائر الافلاك بحقيقتها واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لحركة الفلك هو تلك الهيولى لا غير الثاني ان العقل الذي تقتضيه نسبته
الى جميع الاجسام الفلكية نسبة واحدة لانه اذا لم يكن حالا في الفلك ولا مجاورا له وكان مجردا عن كل
العلائق وكان الفاعل قاصدا الى تحريك الفلك لان العالي لا يلتفت الى حال السافل وبتقدير جواز ذلك
ولكن قصده الى تخصيص ذلك الفلك بتلك الحركة دون سائر الافلاك وحصول سائر الحركات لابد وان يكون
لان استحقاق ذلك الفلك لتلك الحركة ارجح من استحقاق غيره من استحقاقه لغيرها والا كان ذلك ترجيحا واقعا
من غير سبب واذا كان كذلك استحال ان يختص بعض الافلاك بنوع من الحركة من قبل العقل دون
سائر الاجسام ودون سائر الاثار الا لاجل ان ذلك الفلك مخالف لسائر الاجسام في كونه مستعدا لقبول ذلك
الاثر لاختصاصه بذلك الاستعداد ليس لاجل الجسمية العامة المشتركة فيها لبطلان ما ذكرتموه ولا لما حل في ذلك
الجسم فان الحال ان كان لازما للجسم كان حاصلا لكل الاجسام فلا يكون علة لاستعداد بعض الاجسام لبعض الصفات
وان لم يكن لازما عاد السؤال في كيفية اختصاص ذلك الجسم به دون غيره ولا لفاعل لاجل العقل لما بينا من
ان نسبة العقل الى كل الاجسام نسبة واحدة فلم يبق الا ان يكون اختصاص الفلك المعين بصفاته التي هي ممتنعة
الزوال عنه لاجل مادته المخصوصة التي هي بماهيتها مخالفة لسائر المواد وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان محرك الفلك هو تلك المادة لا غير وهذا التقدير لا يلزم اشتراك
الاجسام باسرها في تلك الحركة لان سائر الاجسام لا تماثل ذلك الفلك في مادته المخصوصة بل في جسميته ويحرك انما
استندت حركته الى مادته لا الى جسميته ان المادة موجودة غير متغيرة الذات فلا يكون علة للحركة والضا
فالمادة قابلة للحركة فلا يكون فاعلة للحركة لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء انا نقول اما الاول
فهو باطل لان العقل المفارق الذي هو امر الماهية فاذا جاز لكم اسناد الحركة اليه بالطريق الذي
تذكرونه من ان كل حركة سابقة فهي منتهية للمعلول الى العلة فلم لا يجوز مثله في المادة واما الثاني
فهو باطل لانا سنبطل شبهتهم على استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا والذي يدل عليه الان انه لا بد لكم من جعل

الواحد

ذلك

بعد

من جعل تلك المادة مبدأ الاستعداد لقبول الحركة المخصوصة فاذا جاز جعلها مبدأ لذلك الاستعداد فلم لا يجوز
جعلها مبدأ لاصل الحركة ولئن سلمنا ذلك لكنا نقول القابل للحركة ليس هو المادة لان المعقول
من الحركة هو الحصول في موضع عقيب حصوله في موضع اخر وهذا انما يعقل في المتحيز والمادة ليس لها
في ذاتها حجم ولا تحيز فلا يكون ذات المادة ممكنة الاتصاف بالحركة فلا يكون المادة قابلة للحركة ثم لئن سلمنا
هذا المقام فلم لا يجوز ان يكون الفلك متحركا لقوة جسمانية قوله حركات الفلك غير متناهية على ما مضى
في مسألة الحدوث ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية بيانه
من ثلاثة اوجه الاول وهو ان دوام ذات علة وجود القوة الجسمانية ودوام علتها ودوام ذات القوة
الجسمانية ودوام علتها المحركة ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته فاذن امكان هذه الامور
الاربعة لا نهاية له واذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى الجسمانية متناهية الفعل
وهذه نكتة قاطعة الثاني ان النفس الفلكية التي هي المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع انها تحرك
بغير النهاية لا يقال ان العقل يمد النفس فلاجل ذلك الاستمداد تقوى النفس على التحريك الدائم لانا نقول
ما المعني بهذا الامداد ان عنيتم ان ذات النفس في نفسها تكون محتاجة الى العقل فهذا القدر
لا يخرجها عن كونها فاعلة للتحريك فان العقل ايضا محتاج في استمراره الى الله تعالى وان عنيتم به ان ذات
النفس تتجدد في كل حال فهذا باطل لان الموجود لا يتجدد مرة اخرى الا ان يقال ان تلك النفس
تعدم وتوجد مرة اخرى او نفس اخرى وهذا ايضا باطل لانه ليس بعض الاوقات بهذا التجدد
اولى من البعض فلزم ان يتجدد في كل ان نفس اخرى وهو باطل وان عنيتم به ان العقل يعطي
في كل زمان مدد قوة فهذا ايضا باطل لانه اذا جاز ان تبقى ذات النفس مع كونها جسمانية من لا نهاية
لها جاز ان تبقى كمال قدرتها ونهاية قوتها ايضا مدة غير متناهية فانه لا فرق في العقل بين الامرين
الثالث ان بقاء الارض في حيزها الطبيعي مدة غير متناهية ممكن اذ يستحيل ان يصير زوال الامر
الطبيعي وحصول الامر المخالف للطبيعي واجبا لذاته واذا كان كذلك كان بقاؤها في حيزها الطبيعي
معلول طبيعتها نوعا فتكون القوة الجسمانية فاعلة لما لا نهاية له لا يقال السكون امر عدمي وكلامنا
في الاثر الوجودي لانا نقول الحصول في الحيز معقول الا انه وهو امر ثبوتي بالاتفاق فيكون استمراره
استمرار الامر الثبوتي واما قوله القوة الجسمانية تنقسم لانقسام محلها قلنا لا نسلم ان الجسم ابدا
منقسم ولم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة وسياتي الاستقصاء في هذه المسألة ولئن سلمنا

البارى

ذلک ولکن لم قلتم ان الحال فی المنقسم یجب ان ینقسم والدلیل علیه النقطة والوحدة والاضافة فان کل
هذه الامور حالة فی الجسم مع استحالة الانقسام علیها ثم ان سلمنا ذلک فای محال یلزم منه قوله
مقتضی الکل اما ان یکون اکثر من مقتضی الجزء او اقل منه قلنا القسمان باطلان لان الحاکم علیه
بانه اکثر منه او اقل لابد وان یکون امرا محصلا والامور التی ینطوی علیها الکل والجزء اذا فرضنا
کونها غیر متناهیة فانها لا توجد فی شیء من الاوقات فلا یمکن الحکم علیها بالاکثریة والاقلیة وهذا هو العذر
الذی یذکرونه فی الجواب عن استدلالنا علی تناهی الحرکات الماضیة بتطبیق الزیادة والنقصان
ثم ان سلمنا صحة الحکم علی تلک الامور ولکن لم لا یکفی فی ذلک التفاوت کون احدهما ابطا فی فعله
من الاخر وان کانا دائمین فی الفعل او یکون احدهما اکثر تحریکا لمحله من الاخر والذی یدل علیه ان فعل
فلک القمر اکثر دورانا لفلکه من فعل فلک الثوابت لفلکه لم یلزم منه تناهی الفعلین فی القوة علی التحریک
فکذلک هاهنا فبطل حجتهم ثم ان سلمنا انه لابد للفلک من محرک مفارق فلم لا یجوز ان یکون ذلک
هو الله تعالی وقوله الواحد لا یصدر عنه الا الواحد فقد سبق الجواب عنه وبالله التوفیق

الطریقة الثالثة

قالوا کل جسم یصدر عنه اثر لا بالتغیر ولا بالعرض فلا بد وان یکون لقوة موجودة فیه لان الاجسام متشابهة
فی الجسمیة فلولا اختصاصها بامر لاجله یصلح ولیس یتناول الامر المفارق لم یکن اختصاصه بذلک الاثر
اولی من غیره ثم تلک القوة الموجودة فی الجسم الغیر القسریة اما ان یکون لها شعور بما یصدر عنها او لا یکون
فالاول هو القوة الحیوانیة والثانی القوة الطبیعیة فنقول حرکة الفلک یستحیل ان یکون المباشر لها
هو المفارق لما بینا فلابد من قوة فی الفلک محرکة لفلک تلک القوة اما ان یکون طبیعیة او قسریة او ارادیة
والاول محال لان الحرکة الطبیعیة هرب طبیعی عن الشیء والمهروب عنه بالطبع وکل نقطة یفرض حرکة
الفلک عنها فهی مطلوبة ایضا بالطبع فاذن لیست الحرکة الفلکیة طبیعیة وایضا فلان الطبیعة انما تحرک
الی الشیء علی اقرب المسافات فاذن کل حرکة طبیعیة فهی مستقیمة وینعکس انعکاس النقیض الی کل
حرکة لا تکون مستقیمة فلا تکون طبیعیة لکن حرکة الفلک غیر مستقیمة فلا تکون طبیعیة واما انها
انها لیست طبیعیة فهی القاعدة قسریة لان القسریة هی التی تکون علی خلاف الطبیعة وهنا لا طبیعة
فلا قسر ایضا فاذن حرکة الفلک ارادیة لانها لو کانت ارادیة لجاز ان تختلف علی انحاء مختلفة کما فی سایر
الحیوانات [illegible] الانسان اذا اراد فعلا مخصوصا فادام ثبت تلک الارادة لم یمکن ان ینفک
حصول ذلک الفعل کان فاعلیته لذلک الفعل مع تلک الارادة کلا فاعلیته لو متی کان کذلک لاستحال

ان یکون فاعلا تثبت ان فاعلیته للفعل المخصوص عند ارادته الجازمة لذلک الفعل [illegible] واجبة
فلو فرضنا دوام تلک الارادة وجب دوام ذلک الفعل لکنا بینا انه دوام تلک الارادة ابدا ممکن
لاستحالة ان ینقلب الممکن محالا فاذن کون الفاعل فاعلا لفعل واحد دائما من غیر التغیر ممکن فبطل
ما ذکرتموه واذا ثبت ان الفلک مختار فلا بد له من غرض لان الفعل العاری عن الغرض لا یکون
دائما والحرکة الفلکیة دائمة وذلک الغرض لا یخلو اما ان یکون هو العنایة بالسافلات او الاستکمال
من العالیات والاول باطل لوجهین احدهما ان کل من فعل فعلا لاجل شیء اخر فذلک الفاعل اخس
من ذلک المقصود مثل الغلام الذی انما یفعل افعاله لاجل شیء [illegible] الافلاک لاجل السافلات
لکانت السافلات اشرف من الافلاک وانه باطل الثانی ان کل من فعل فعلا لغرض فلا بد
وان یکون وجود ذلک الغرض له اولی من عدمه ومتی کان کذلک کان الفاعل مستکملا بذلک
الغرض فلو تحرکت الافلاک لاجل السافلات لزم استکمالها بالسافلات وذلک محال فثبت ان غرض
الافلاک فی حرکاتها لیس لاجل السافلات بل لابد وان یکون لاجل الاستکمال بالعالیات والاشیاء العالیة
اما اجسام او جسمانیة او لا اجسام ولا جسمانیة والاول باطل والا لکانت حرکة الفلک التابع
مثل حرکة الفلک المتبوع فی جهته وسرعته وبطؤه والثانی کذلک والثالث ایضا باطل لان الکلام
فی تحریک تلک القوة المتبوعة کالکلام فی تحریک القوة التابعة فثبت ان حرکة الفلک لاجل الاستکمال
بموجودات علویة لیست اجساما ولا جسمانیة ولیس ذلک هو الله سبحانه لاستحالة ان یصدر عنه اکثر
من الواحد فلابد وان یکون لکل فلک محرک خاص تشبه القول [illegible] واما بیان ان الافلاک
کیف تستکمل بالعقول فلان الافلاک کاملة فی ذواتها وفی جمیع صفاتها الا فی الاین والاوضاع
فانه یستحیل ان یحصل لها دفعة واحدة جمیع الاین والاوضاع واما العقل المفارق فانه قد حصل له بالفعل
جمیع ما امکن حصوله له فالفلک تتشبه به فی ان یحصل لنفسه کل ما یمکن له من الاین والاوضاع کما
انه حصل للعقل کل ما امکن حصوله فهذا هو کیفیة التشبه ویرد اعتراض علیه [illegible] الا کل
جسم متحرک اما بالغرض واما بالقسر لابد وان یکون لقوة موجودة فیه قلنا لا نسلم قوله لان نسبة المفارق
الیه والی غیره علی السویة قلنا ممنوع اذا کان المفارق مختارا او موجبا [illegible] وقد بینا فیما مضی
ان الله تعالی مختار لا موجب فبطل ما قالوه ثم ان سلمنا انه لا بد من قوة فلم لا یجوز ان تکون تلک
تلک القوة طبیعیة قوله ان المهروب عنه بالطبع لا یکون مطلوبا بالطبع وکل نقطة تحرک الفلک عنها فانه

شنیع وقوله فی [illegible] ح

بحث ح

بالفعل

ان حرکات الافلاک مختلفة والحرکات المختلفة لا تصدر عن الله تعالی ح

ان نقول قوله ح

٧٣

تحركه عنها متحركا اليها قلنا اليس ان حركة المدرة النازلة لاجل طبيعتها ثم انه لا نقيض في معانيها شي من الحدود
لانه لو كانت الطبيعة موصلة اليه وعند حصول الوصول اليه فان الطبيعة تحرك عنه فلا كل الوصول قبل حصوله
كان مطلوبا للطبيعة وعند حصوله صار مهروبا للطبيعة مهروبا منها وجاز مثله ايضا في الحركات الفلكية ومع
ان الطبيعة انما كانت تطلب الوصول الى ذلك الحد بشرط عدم الوصول اليه فاذا وصل
اليه فقد زال الشرط المطلوبية فلا جرم زال الطلب المطلوبية لانا نقول اذا عقل ذلك فلنعقل مثله
فيما ذكرتموه سوا بسوا ثم لا نسلم ان حركة الفلك ارادية فلم قلتم انه لا بد له من غرض اليس ان فاعل الله
تعالى موجدة دائما بلا غرض فبطل قولكم الفاعلية التي لا يكون لغرض لا يكون دائمية والذي تحققه وهو ان
غرض الفلك ان كان ممكن الحصول وجب وقوف الفلك عند حصول غرضه او لم يكن حصوله فيكون طالبا
ابدا شيئا محالا وان سلمنا انه لا بد من غرض فلم قلتم ان الغرض اما الغاية بالسافلات او الاستعاضة
من العلويات وما الدليل على صحة هذا الحصر ثم لا نسلم صحة هذا الحصر فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون
للغاية بالسافلات قوله كل من فعل فعلا لشي كان ذلك الفاعل اخس من ذلك الشي قلنا
الشيم فلم قلتم ان الحجة المبنية على الخسة والشرف يكون خطابية لا تفيد فلا ذكر لما هذه الحجة في هذا
المطلوب الشريف وليس سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون العالي وان كان اشرف من السافل
من وجوه كثيرة ولكنه اخس منها من بعض الوجوه فلاجل ذلك يصح هذه الغاية كالنبي عليه السلام فانه وان كان
اشرف من الامة لكنه مبعوث لاصلاح الامة قوله يلزم ان يكون العالي مستفيد الكمال من السافل قلنا
واي محال يلزم منه قوله لان السافل لا يستفيد الكمال الا من العالي فلو استفاد العالي كمالا من السافل
لزم الدور قلنا المحال انما يلزم لو كان كل واحد منهما مستفيد الكمال من الاخر من الوجه الواحد فاما اذا لم يكن
الوجه واحدا لم يلزم الدور وليس سلمنا انه لا يجوز ان يكون الغاية بالسافلات فلم لا يجوز ان يكون كل
فلك متشبها بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فانه يكون متشبها بالله تعالى قوله لو كان الفلك السافل
متشبها بالفلك العالي لكانت حركته مساوية لحركة الفلك العالي في الجهة والبطء والسرعة قلنا البيان ان
الفلك متشبه بالعقل مع انه لا يشبهه في شي من الوجوه فعلمنا ان القصد الى التشبه لا يتوقف على كون المتشبه مماثلا
للمتشبه به وايضا فهيولى كل فلك مخالفة بالنوعية لهيولى الفلك الاخر وعند ذلك يجوز ان لا يكون هيولى الفلك
السافل قابلة للحركة التي تقبلها هيولى الفلك العالي فلاجل الاختلاف في القوابل اختلف الحركات
ولئن سلمنا انه ليس التشبه لشي من الاجسام ولكن لا يجوز ان يكون التشبه بالله تعالى قوله الواحد كل وجه

ويعقد لا يصدر عنه الا الواحد فقد سبق ابطاله ولئن سلمنا فساد هذه الاقسام الا ان القسم الذي لم يذكروه
فاسد ايضا لوجه الاول وهو ان الشي انما يريد التشبه بغيره اذا علم كمال الغير ونقصان نفسه عن درجة العقل ٤
لانها قوة جسمانية والعقل موجود مجرد والقوى الجسمانية على زعمكم لا تدرك المجردات فاذن النفس لا تدرك العقل
اصلا فيستحيل ان تقصد التشبه بالعقل الثاني انه لو كان غرض النفس التشبه بالعقل في استخراج الاوضاع
والاوضاع من القوة الى الفعل ثم انه لا نهاية لمراتب السرعة الا ويمكن وجود ما هو اسرع منها فلو كان
غرض الفلك من الحركة هذا التشبه وكان يمكنه تحصيل هذا التشبه بالحركة التي تكون اسرع من حركاتها لكان
تركه للاسرع تركا لتحصيل المقصود وذلك يقدح في كون التشبه هو المطلوب لا يقال الفلك انما ترك
تلك الحركة التي هي اسرع من حركته لانه ممتنع الاتصاف بتلك الحركة فلا جرم قنع بالممكن لانا نقول ان كان
ذلك فلم لا يجوز ان يقال الفلك ما كان ممكن الاتصاف بالسكون ولا بالحركة الا بهذه الحركة فلا وجب اتصافها
بهذه الحركة لا جرم اتصف بها وان لم يكن له فيها غرض لاجل تعقيها الثالث وهو ان الفلك
ان شبه العقل لتصير مثل العقل فاما ان حصل ذلك الكمال الذي يصير به من الكمالات كالحاصل نفسه ٤
للعقل ما كان لانهاية من الكمالات واذا كان كذلك استحال ان يحصل التشبه وانما المعتبر هو عدم كونه
كاملا واذا ثبت ان المتشبه به غير كونه كاملا وان ذلك لا يختلف باختلاف حقائق تلك الاشياء وجب ذلك
فمن اختلف الحركات فلا يجوز ان المتشبه به هو العقل ثم ان الحركات تختلف لاجل اختلاف يكون ٤
المواد القابلة الرابع ان المعقولات لم تدل دلالة قاطعة على انحصارها في عدد معين ومقدار
ذلك فلا نسلم انه لا يمكن حصر انواعها اصلا واذا ثبت ذلك فكيف يمكننا ان نعلم ان الفلك ما بقي فيه شي
بالقوة اصلا الا الاين والاوضاع حتى نقول ان حركته لاجل استخراجها عن القوة الى الفعل بل من
الجائز ان يكون هناك امور اخر بقيت في القوة واذا احتمل ذلك بطل قولكم ان ذلك التشبه لاجل
استخراج تلك الاوضاع والاين ومع ما قال من قال ان الواحد منا لو قطع يعدو الى الارض لا لغرض سوى استخراج
الاين من القوة الى الفعل يعد سعيه مجنونا فكيف يكون ذلك كمالا للفلك فهذا هو الكلام على هذه
الطريقة ولهم طرق اخرى في اثبات العقول شبيهة بهذه الثلاثة اعرضنا عنها اكتفينا بالكلام عليها وبالله
التوفيق واما حجتهم على اثبات النفوس الفلكية فهي متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة
فله شعور بافعاله فاما ان يكون شعوره بافعاله كليا او جزئيا ويستحيل ان يكون المحرك القريب للفلك
صاحب شعور كلي لان الشعور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات نسبة واحدة وما كان كذلك استحال ان يكون

ويعقد — ٤ — نفسه ٤ — يكون ٤

قاطعة ح — لا لغرض سوى اخراج الاين ... من القوة الى الفعل ويعد ... ح

وذلك ما له شعور بافعاله ح

متعلقا ببعض الجزئيات دون البعض والفاعل القريب للحركة الفلكية يستحيل ان يكون صاحب ادراك كلي فهو اذن
صاحب ادراك جزئي وكل ادراك جزئي فهو بقوة جسمانية للوجوه التي حسابي في باب العلم فاذن المحرك
القريب للفلك قوة جسمانية وكلامهم في ذلك في غاية التخبط والجواب انا لا نسلم ان كل ادراك جزئي فهو
بقوة جسمانية وبيانه ما سياتي ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول كما يمتنع اسناد الحركات الجزئية الى العقل
المجرد فكذلك يمتنع اسناد تلك الادراكات الجزئية الحاصلة للنفس الى العقل المجرد فاذن يجب اسنادها الى امور اخر
متغيرة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال السبب لحدوث كل تصور هو التصور
السابق او العقل بشرط انقضاء ذلك التصور لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون السبب لحدوث كل حركة هو الحركة
السابقة او العقل بشرط انقضاء تلك الحركة ويكفي هذا القدر كافيا في الرد على الفلاسفة في اثبات العقول
والنفوس والله الموفق

الفصل الثاني

في الرد على الصابئة هم الذين يقولون الافلاك
احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة للامور الحادثة فيه فيجب علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالى
والله تعالى اجل من ان يكون معبودا لنا وانا لم اعرف كيفية قولهم في الباري تعالى انه علة موجبة بالذات
او فاعل بالاختيار لاني ما طالعت كتابا معتمدا من كتبهم فان اعتقدوا انه تعالى فاعل بالاختيار ولكنه
تعالى فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب حينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة واما
شبهتهم على استناد هذه الحوادث الى حركات الافلاك والكواكب فهي على هذا الوجه قالوا الامور
الحادثة في عالمنا هذا مستندة الى مباد فتلك المبادي اما ان تكون عنصرية او لا تكون فان كانت عنصرية فاما
ان تكون تلك المبادي اجرام هذه العناصر او قوى مركوزة فيها والاول باطل والا لوجب ان لا تختلف احوال
الجسم الواحد وان لا تختلف احوال الجسمين اصلا والثاني باطل لان تلك القوى اما ان تكون لها شعور بما
تصدر عنها وهي الاختيارية او لا تكون كذلك وهي اما ان تكون ملائمة للجسم الذي هي فيه فتكون طبيعية او لا تكون فتكون
قسرية والقوى الطبيعية اما ان تكون في البسائط وهي كالمائية والارضية او في المركبات وهي كقوة المغنطيس
على جذب الحديد فنقول ان هذه القوى لا تصلح ان تكون مبادي اول لحدوث الحوادث السفلية اما
الاختيارية فلانها تتوقف على الصدر لان الحيوان كما يمكنه ان يتحرك عنه يمكنه ان يتحرك بسرعة فترجيح احد الطرفين
يستدعي سببا فان كان ذلك اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات والا فيكون الاختيار عند اول حدوث الحوادث
الحروف واما القوى الطبيعية التي للبسائط فلانها ليست مبادي اول اما اولا فلان كل واحد من
العناصر يمكن ان يتصف بصورة العنصر الاخر بدلا عن الصورة التي هو عليها كما ثبت في علم الكون

والفساد فاختصاص ذلك الجسم بتلك الصورة لا يمكن ان يكون للجسمية المشتركة بينه وبين العاري عن تلك الصورة
ولا للوازم تلك الجسمية او ملزوماتها فيفتقر ان يكون لامر اخر يحدث فلا تكون القوى الطبيعية مبادي اول واما
ثانيا فلانا عرفنا بالمشاهدة ان شيئا من القوى الطبيعية لا يفعل افاعيلها الا عند ملاقاة العناصر المنفعلة وهي
لا بد وان يكون مخالفة للطبع الى التباعد والامور المتباعدة بطباعها لا تكون متلاقية بطباعها فاذن
التقاؤها لا بد لامر اخر وذلك الامر لو كان جسما عنصريا عاد الكلام وان لم يكن عنصريا فحينئذ يتوقف حدوث
الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقف على الجامع القاهر على الالتقاء وذلك الجامع ليس من العناصر
فاذن القوى الطبيعية ليست مبادي اول واما القوى الطبيعية التي للمركبات فظاهر انها ليست
مبادي اول لحدوث الحوادث عندنا والا لكانت موجودة قبل وجودها واما القوى القسرية فظاهر لانه
كل قسر الى قاسر اخر بغير نهاية بل لا بد وان ينتهي الى طبيعة او ارادة فكيف تكون القسر صالحا للمبدائية فثبت ان
الحوادث العنصرية لا بد من استنادها الى امر غير عنصري فذلك الامر اما حادثة او قديمة فان كانت حادثة احتاج
كل واحد منها الى غيره الى غير نهاية فتلك الامور المتسلسلة اما ان تكون متساوية او متسابقة والاول باطل لما
مضى من استحالة علل ومعلولات لا نهاية لها والثاني يستلزم ان يكون المعدوم علة للموجود فاذن
هذه الحوادث مستندة الى امر قديم فاما ان لا يتوقف فيضانها عنه على حركة وتغير او يتوقف والاول
محال لانه يلزم من قدمه قدم تلك الحوادث فثبت الثاني وهو ان يكون صدور تلك الحوادث عن ذلك
القدم مشروطا بالحركة على معنى ان الحركة السابقة تقرب العلة الى المعلول بعد بعدها عنه فيكون
الحادث السابق علة بالعرض لحدوث الحادث اللاحق واما العلة بالذات فهي ذلك القديم الموجب
عند كل واحد من الحوادث اللانهاية كذلك فلا غنى عن توسط الحركة في حدوث هذه الحوادث وتلك
الحركة ان كانت ذات بداية او نهاية عاد الاشكال في انها لماذا ابتدأ وجودها في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده
ولا ينقطع ذلك السؤال الا اذا اثبتنا قبل كل حركة حركة اخرى ليكون السابقة مقربة للعلة الى اللاحقة
وهذه الحركة ليست الا الحركة الفلكية فثبت استناد الحوادث باسرها الى حركات الافلاك والكواكب وثبت
ايضا بما سبق انها احياء ناطقة فاذن ثبت انها هي المدبرات لهذا العالم والمتصرفات فيه فيجب علينا
عبادتها والاعتراض ان نقول مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار ونحن قد اثبتنا والحمد لله
على ذلك بينا ان كل حادث انما حدث في الوقت الذي حدث فيه ثم ان نزلنا عن هذا
المقام وسلمنا ان حدوث هذه الحوادث على الموجب القديم لا بد وان يكون بواسطة تغير ولكن لم

فلم لا يجوز ان يكون ذلك التغير لابد وان يكون في احوال جسمانية ولم لا يجوز ان يقال انها تشكل او تعقل لكون موجودًا له
للصفات المختلفة وتلك الصفات تكون فايضة عن الله عز وجل وكل متقدم منها تكون مقربا لذلك الفيض
الى المتاخر كما قرروه في الحركة ثم ان بحسب اختلاف تلك الصفات تختلف احوال هذا العالم ولئن سلمنا
انه لابد من توسيط حركات جسمانية ولكن لم قلتم انه لابد من حركة مستديرة ازلية لان كل حركة سوى المستديرة
فهي منتهية الى السكون الذي هو عبارة عن عدم الحركة فلو عرضت الحركة امتنع حدوثها بعد ذلك فاذن
لابد من الحركة المستديرة لا نا نقول قد بينا في كتابنا الكبير الذي يقول عليه في ان كل حركة غير مستديرة فهي
منتهية الى سكون ليس بقوي بل هي حجة ضعيفة واما الصابئة المعترفون بكون الباري تعالى فاعلا مختارا
مشبهتهم في اسناد هذه الحوادث الى الكواكب والافلاك انا لما شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف
احوال الكواكب وتشكلات الافلاك وما دار معه غيره وجودا وعدما لم ينفك له الى فاذن اضافة
هذه الحوادث الى تلك التشكلات وربما قالوا انا نشاهد في العالم حوادث خسيسة يستقبح العقل
اضافتها الى الله تعالى مثل الحيوانات المؤذية والقاذورات الخسيسة وقوى الزنا طامحة بالنزور والهوى واهل
والعقل يقتضي تنزيه الله تعالى عن ذلك فلابد من اضافتها الى الاجرام الفلكية فنقول اما الحجة الاولى فالدوران
ممنوع وبتقدير تسليمه فانه لا يدل على العلية على ما تقرر في اول الكتاب واما الثانية فقد عرفت
ان الكلام المبني على الخسة والشرف لا يلتفت اليه في المباحث العلمية ثم هو معارض بانه سبحانه وتعالى
اذا كان هو الفاعل لما في العالم كان ذلك اعظم واجل من ان لا يكون كذلك وبالله التوفيق
وبلغ ان نتكلم عقيب هذا الفصل على عبدة الاصنام لانه شبه لما يكون اولى من عبادة الاصنام
الصابئة **الفصل الثالث** في الرد على عبدة الاصنام اعلم ان العلم الضروري حاصل بان الخشبة
التي نحتها النجار وصورها وضم بعض اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون هو موجدا لذلك الشخص الذي
نحته وصوره بل ان يكون موجدا لسائر الخلائق ورازقا لهم ولا ان يكون محدثا للسموات والارضين والعلم بمثال
ذلك اجلى العلوم الضرورية والجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة فاذن لابد ذكر ان يكون
لعبدة الاصنام في ذلك تاويلات لا يعلم فسادها بالضرورة فنقول ان في الازمنة السالفة كان اكثر
الناس على مذهب الصابئة وانهم كانوا عبدة النجوم واصحاب الطلسمات والطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية
بالقوى المنفعلة الارضية المتمكنة من اظهار ما يخالف العادة او المنع مما يوافقها واذا كان كذلك فانهم يترصدون
الاوقات التي تصلح لتركيب الطلسمات العظيمة النافعة وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في الف سنة او الفين

الا مرة واحدة ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع ويشتغلون به وكانوا يامرون الناس بتعظيم ذلك
الطلسم وخدمته فصار ذلك سببا لعبادة تلك الهياكل الثاني انهم لما كانوا يعبدون الكواكب
وكانوا يعتقدون فيها كونهم احياء ناطقة عالمة فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلا مخصوصا
فكانوا يعبدونه ويتقربون اليه على ان المعبود بالحقيقة هو ذلك الكوكب بل الكوكب المتفرد لذلك
الهيكل فكان له الثالث انهم كانوا يعتقدون في بعض الجبال بالنيرة او الزوايا فيتقربون تجاههم اتخذوا
صورهم ويتقربون اليها ليكونوا شفعاء لهم عند الله تعالى الرابع انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة لصلواتهم
كما ان المسلمين الى جانب الكعبة فليس المعبود هو الكعبة بل الله تعالى لكن الكعبة قبلة الصلوة فكذلك الصنم قبلة
صلواتهم الخامس لعلهم كانوا مجسمة او حلولية فاعتقدوا حلول الله تعالى او حلول حقيقة صفاته
في تلك الاصنام فعبدوها لذلك السادس لعلهم كانوا يتقربون اليها على سبيل التيمن والتبرك
لان بعض من اعتقدوا فيه النبوة امرهم بذلك فهذه هي الوجوه التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم فاما
العلة القاصرة العقول فلعل منهم من كان يعتقد الهيتها ولكن لا عبرة بهم انما العبرة بقول الاذكياء من كل
فرقة واذا عرفت ذلك فنقول اما مذهب الصابئة فقد ابطلناه ومذهب الحلول والتجسيم والاتحاد
فسياتي ابطاله فبطلت التاويلات الثلاثة واما الخامس فهو ان تلك الاصنام قبلة لصلواتهم او الخاتم
ايام شفعاء لهم فقد بطل ذلك لان صاحب الشريعة الحقة صلوات الله عليه ذلك وبلغه ذكر اجرهم
ايام عن ذلك فبطلت التاويلات باسرها وبطل قول اصحاب الاصنام والحمد لله رب العالمين
والسادس انه لما كان مدار امر الصابئة على رعاية النجوم لا جرم افرطوا في تعظيم علمي الهيئة والاحكام
يجب علينا ان نتكلم عليها عقيب ذلك **الفصل الرابع** في الكلام على اصحاب علم الهيئة
اعلم ان القدح في كلية نوع من الانواع لا يمكن الا بالقدح في المقدمات التي تبتني عليها كلية ذلك
النوع فاما المقدمات التي يبتني عليها بعض مسائل ذلك النوع فان القدح فيها لا يكون قدحا في
كلية ذلك النوع لانه لا يخلو نوع من الانواع عن ذلك ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدمتين
احداهما عقلية والاخرى حسية اما العقلية فهي ان حركات الافلاك متصلة متشابهة يستحيل ان يعرض
لها البطوء والسرعة او الرجوع او الانقطاع لانا لو جوزنا شيئا من ذلك لم يمكننا القطع
بان شيئا من ذلك لا يقع واذا لم يمكنا القطع بانه لم يقع واذا لم يمكنا ذلك لم يمكنا الاستدلال
بطول حركة الشمس مثلا في النصف الشمالي وسرعتها في النصف الجنوبي على ان مركزها في فلك خارج المركز

او في فلك تدويرين يكون نصف قطره مثل ما بين المركزين مقدار اثنان الفلك الخارج المركز
ولا يمكننا ايضا ان نستدل برجوع الكواكب المتحيرة واستقامتها على تداويرها وهكذا القول
في كل ما يشوبه من الحوامل والموائل والمثلثات واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه المقدمة باطلة
من وجهين الاول ان اختصاص الاجرام الفلكية بالصفات التي لو كان ولها كان ذلك بالوجوب
اما لجسميتها او لما تحل في جسميتها او لما يكون حالا فيها وان محالها باقسام الاربعة باطلة على ما سبق تقريره
في مسئلة الحدوث استدلالا واعتراضا وجوابا فاذن يلزم ان لا يكون اختصاص الفلك بشيء من صفاته
التي هو يخالف غيره فيها لاجل امر واجبا بطل هذا الاصل الثاني ان الحق عندكم ان لكل واحد من افلاك الكواكب
السبعة حركة خاصة من المغرب الى المشرق وهي مع ذلك حركة اخرى من المشرق الى المغرب بسبب حركة
الفلك الاعظم فنقول ان الفلك حال ما يكون متحركا بذاته الى جهة المشرق اما ان يكون في تلك الحالة ايضا
متحركا بتحريك الفلك الاعظم الى جهة المغرب واما ان لا يكون والاول باطل لان التوجه الى جهة انصراف
عن الجهة التي تضادها ولا يتقرر في العقل ان يكون الجزء الواحد في حالة واحدة متوجها الى الجهة ويكون في
بعينه في تلك الحالة منصرفا عنها فاذن حال ما يكون متحركا بذاته الى المشرق لا يكون متحركا بتحريك الفلك
الاعظم الى المغرب وبالعكس فيكون حركات الافلاك منقطعة وذلك يبطل المقدمة المذكورة لا يقال
الحركة بالذات الى جهة لا تنافي الحركة بسبب حركة المحل الى جهة اخرى فان النملة التي على الدولاب
الدائر يمكن ان تتحرك على خلاف حركة الدولاب لانا نقول الذي ذكرتموه مثال يتطرق اليه الاحتمال
فانه من المحتمل ان يقال ان حال حركة النملة لا يكون الدولاب متحركا او تقف وهذا وان كان بعيدا لكنه لا
لا يدفعه صريح العقل وكم من مستبعد التزمته الفلاسفة لاجل الدليل فانهم لما اعتقدوا انه لا بد وان يوجد
بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون التزموا انهم ما اذا رمينا الخردلة الى فوق وقدرنا ان جبلا كان
ينزل من الجو فوصل الى تلك الخردلة حال انتهاء حركتها فانه يجب سكون الخردلة ثم من سكونها سكون الجبل
في الهواء وذلك مستبعد جدا بعد ذلك التزموا هذا التشنيع لقيام الدلالة عليه واما الذي ذكروه من ان الجسم
الواحد في الزمان الواحد يستحيل ان يكون متحركا الى جهة والى ضد تلك الجهة فهو المقدمة الخلف على الفعل
بان تكون احدى الحركتين ذاتية والاخرى عرضية لان المعقول من الحركتين الى الجهتين متضادتين حصول
المتحرك دفعة واحدة في تينك الجهتين وذلك محال سواء كان الحصولان بالذات او بالعرض او احدهما بالذات
والاخرى بالعرض واذا كان كذلك ثبت ان ما ذكرناه صار صحيحا معارضا بالمثال الذي ذكروه ثم ان زلنا

في مقام ... على فسادهم ذكرنا دليلهم على صحة قولهم وقد احتجوا عليه بامرين اولهما ان علل
اجرام الافلاك وقواها المركوزة فيها جواهر عقلية مجردة عن شوائب التغير فلا بد من عدم تغير صفاتها
وحركاتها وثانيهما انه قد ثبت بالدليل ان كل ما يتحرك الى جانب ثم يرد الحركة الى خلاف
الجانب فتحرك الى جانب اخر فانه لا بد من ان يحصل بين حركتيه سكون والسكون على الفلك محال
لان الزمان من لواحق الحركة فلو انقطعت الحركة لانقطع الزمان وذلك محال على ما مر تقريره في
مسئلة الحدوث فيقال لهم فما ذكروه اولا اليس ان علل الاجرام العناصر وقواها المركوزة فيها جواهر
عقلية مع انه يصح التغير عليها فلم لا يجوز مثله في الاجرام السماوية لا يقال اختلاف احوال
الاجرام العنصرية انما كان بسبب الحركة المستديرة السماوية المقربة للعلة ان الطول بعد بعض عنها
لانا نقول ان هذا يقتضي وحدة حركة واحدة مستديرة لا يتطرق اليها الانقطاع الا يجب ان يكون
كل مستديرة كذلك فلم لا يجوز ان يقال حركة الفلك الاعظم وان كانت بحيث لا يتطرق اليها الاختلاف
الحاصل في احوال الفلك الاعظم بسبب حركته الدائمة المستديرة ونعترف انه لا بد من وجود جسم
لا يصح عليه الكون والفساد والحركة المستقيمة ليكون محددا للجهات ولا بد من حركة غير منقطعة لتكون
حافظة للزمان وذلك هو الفلك الاعظم واما سائر الافلاك فلا حاجة اليها في تحديد الجهات والحفظ
الزمان فلم يكن الدليل الذي ذكروه في اثبات جرم محفوظ الذات والحركة جاريا في جميع الافلاك
ويقال لهم فما ذكروه ثانيا لا نسلم انه لا بد بين كل حركتين من سكون ودليلهم قد زيفناه في كتبنا
الفلسفية ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان السكون على فلك محال بل هو محال على صاحب
الحركة الحافظة للزمان فاما على غيره فلم قلتم انه محال ولئن سلمنا ان السكون على الافلاك محال
ولكن لم قلتم ان حركاتها لا تصير سريعة تارة وبطيئة اخرى فان اختلاف احوال الحركة بالسرعة
والبطوء لا يقتضي تخلل السكون فقد ظهر ضعف دليلهم على اثبات هذه المقدمة واعلم
ان ابن سينا مال في اخر مجسطي الشفاء على ان الحركة السماوية ارادية فلا يمتنع فيها ان لا يتم الدائرة وهذا
تصريح منه بجواز اختلاف احوالها والمقدمة التي عول عليها في هذه الفتوى ولو كانت
اقناعية فهي قوية فهذا هو الكلام على هذه المقدمة اما المقدمة الثانية وهي اعتبار الارصاد
وحاصلها يرجع الى الاعتماد على ابصار شخص واحد فاما الاعتماد على الارصاد فانها تعتمد البصر
لكنه ما يعرض للبصر من الغلط والاعتماد ايضا على خبر الواحد لا يفيد الا الظن الضعيف ولذلك

ثم إن الاختلاف الشديد بين أصحاب الأرصاد فالمتقدمون اتفقوا على أنه لا حركة لأوج الشمس والمتأخرون
أثبتوا الحركة وكذا المتقدمون زعموا أن فلك البروج يقطع الدرجة الواحدة في مائة سنة والمتأخرون
زعموا أنه يقطعها في ستة وستين سنة واختلفت أقوالهم في مقدار ميل فلك البروج عن معدل النهار حتى إنه لم يتفق
منهم اثنان على قول واحد وحكى الفرغاني نصاب المقدمات الرصدية ومع هذا الاختلاف كيف يمكن
التعويل على الرصد ولما ظهر ضعف هاتين المقدمتين ثم وجدنا علم الهيئة عند جميع مسائله مبنيا عليها
علمنا ضعف ذلك العلم عن إدراك الحقيقة وأما الذي افتخر به أصحاب علم الهيئة من أن اعتمادهم مبني على البراهين
الهندسية فهو كذب وزور وبهتان فإنه لا يمشي في مسائلهم إلا بالبناء على المقدمتين المذكورتين وليس من نعم
واحد منها بالهندسة إلا أنهم بعد ما بنوا أصولهم على هاتين المقدمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب
في المدد المضبوطة بالطرق الهندسية وذهب أنهم يستخرجون بعض هذه المطالب بالهندسة ولكن
لا نزاع في أنها تفيد تلك المطالب مع اعتقاد المقدمتين المذكورتين وإذا توجه الطعن في مقدمة
واحدة من مقدمات الدليل كان ذلك كافيا في الطعن والإبطال

الفصل الخامس في الكلام

على أصحاب الكلام اعلم أن الأذكياء منهم قطعوا على أنه لا يمكن إثبات مباحث هذا العلم بالدلائل اليقينية على أن
الدرجة الثالثة من الثور شرف القمر والدرجة الحادية والعشرين من الميزان شرف زحل وكذا القول
في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات وأربابها والاثني عشريات فإن ذكر فرادى الدلائل على
حقيقة الدليل ولكنهم زعموا أنه علم مبني على التجربة والوحي وإذا كان هذا هو مذهب المحققين منهم وجب
علينا صرف العناية إلى ما يمكن أن يقال لهم عليه وقد كتبت بعض من الدهر أقول إن البرهان قد دل
على فساد هذه التجربة فلا تحكم المصير إليها بيانه أنا إذا رأينا حالا حادثا عند حلول كوكب
في برج فالمقتضي لذلك الحادث إما أن يكون هو ذلك الكوكب أو ذلك البرج أو مجموعهما أو شيء آخر فإن
كان الأول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب وإن لم يتوقف على حلوله في
ذلك البرج لكن هذا التالي باطل فالمقدم مثله وإن كان الثاني فإذا كان منطقة فلك البروج مخالفا لمقتضى
البرج الآخر وجب أن يكون أحد البرجين مخالفا بماهيته للبرج الآخر إذ لو كانا متماثلين في الماهية
لاستحال اختلافهما في اللوازم فإن الأشياء المتحدة في الماهية يمتنع اختلافها في لوازم الماهية ولو كانت البروج
مختلفة في ماهياتها لكان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك يقتضي جواز الخرق والالتئام عليه ومتى جاز
ذلك بطل علم الهيئة الذي هو أصل علم الأحكام وإن كان الثالث وهو أن يكون المؤثر في حدوث

ذلك الحادث هو مجموع الكوكب والبرج فإذا كان حكم الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه مع البرج
الآخر وجب أن يكون أحد البرجين مخالفا في الماهية للبرج الآخر لأن حكم الشيء مع الشيء كحكمه مع مثله فثبت
أنه يلزم من هذا التقدير أن لا يكون الفلك بسيطا بل يكون مركبا وقد بينا أن ذلك يبطل علم الهيئة الذي
هو أصل العلم الأحكام فالحاصل أن تصحيح هذه التجربة لا يمكن إلا مع القول بكون الفلك مركبا وذلك يبطل
علم الهيئة الذي هو أصل لعلم الأحكام ولما أوردت ذلك على بعضهم قال لم لا يجوز أن يقال إنه يختلف أفعال
الكواكب السيارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع فقلت
له لو كان الأمر على ما ذكرته لوجب أن يختلف بيوت الكواكب وأشرافها وحدودها عند حركة الثوابت
بحركة فلكها حتى إنها تنتقل في كل مائة سنة على رأي المتقدمين أو في كل ستة وستين على رأي المتأخرين
درجة واحدة لكن ليس الأمر كذلك فإن شرف القمر كما أنه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك
عند الذين كانوا قبلنا بألفي سنة كذلك فانقطع وأجيب عن هذا إلا أني لما تأملت كثيرا خطر ببالي
احتمال آخر يدفع ذلك السؤال وهو أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفلك الأعظم مكوكبا بكواكب صغيرة
لا نراها لصغرها وغاية بعدها عنا ثم إنها لا تتحرك عن مواضعها من البروج فلا جرم اختلفت آثار الكواكب
السيارة عند حلولها في البروج المختلفة أو نثبت فلكا آخر فوق الثوابت بطيئة الحركة بحيث لا نعرف حركتها
أعمارنا ويكون ذلك الفلك مكوكبا بتلك الكواكب الصغيرة المختلفة الطبائع فهذه احتمالات فالله
أعلم بحقائقها ولكنها دافعة لذلك السؤال **برهان ثان** أنه لم يوجد ما يدل على فساد هذه التجربة ولكن
التجربة لا تفي بتصحيح هذا العلم وبيانه من وجوه الأول أن ههنا أمورا لا تتكرر إلا في أعمار متطاولة مثل الأدوار
والألوف التي زعم أبو معشر أنها هي الأصل في هذا العلم ومثل مماسة جرم زحل للكرة المكوكبة ومثل
انطباق معدل النهار على فلك البروج فإنهم زعموا أن ذلك يقتضي إحاطة الماء بالأرض من جميع الجوانب
مع أن هذا المعنى لا يوجد إلا في ألوف ألوف من السنين فكيف يصح ذلك وإثباتها بالتجربة الثاني
أنا إذا رأينا حالا حادثا عند حلول كوكب في برج ففي الفلك كواكب لا يحصي عددها إلا الله تعالى
فكيف نعلم أن المؤثر في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره وبتقدير ذلك
فلعله قد وجد أيضا ما يدفعه عن تأثيره إما في الحال أو في الماضي أو في المستقبل وبتقدير ذلك فلعل المادة
الأرضية لم تكن مستعدة لقبول تلك الصورة وحدوث الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل يتوقف
أيضا على حضور شرط القابل وإذا وقع الاحتمال في هذه الأمور بطل القول بالأحكام وهذا الإشكال قد عولت
حضور

الفلاسفة عليها في إبطال أحكام النجوم وهو إنما يصلح للقدح في قول من يطلب القطع منهما أما من يكتفي
بالظن فلا يضره هذا الإشكال **فإن قيل** ما الدليل على فساد قول من قال إن الله تعالى خلق
هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قدرة يتمكنون بها من إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم أو خلق فيها
خواص تلك الخواص تقتضي وجود الأجسام وغيرها **قلنا** إنا نبطل ذلك بما ثبت من اقتدار الله تعالى
على كل الممكنات ثم نبين أن كل ما كان مقدورا لله تعالى استحال وقوعه بغيره على ما سيأتي تقريره فحينئذ
يحصل القطع باستناد كل الأشياء إلى الله تعالى وأما المعتزلة فلهم فيه طرق ثلاثة أحدها أن قالوا كل قادر
غير الله فلابد وأن يكون قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل الأجسام والألوان وسيأتي إبطال هذه
الطريقة لمن ساعده تعالى في مسألة الصفات وثانيها أنه لا دليل على كون الأفلاك كذلك فوجب نفيه
وقد بينا ركاكة هذه الطريقة وثالثها الرجوع إلى السمع وبالله التوفيق **الفصل السادس**
في الرد على الثنوية زعموا أن العالم محدث الصورة قديم المادة وذلك لأن العالم إنما حدث لاختلاط وامتزاج
النور بالظلمة ولذلك الامتزاج أول وآخر وأما النور والظلمة فهما قديمان واعلم أن الكلام
معهم يقع في خمس مقامات أحدها في حقيقة النور والظلمة وثانيها في أحكامهما وثالثها
في تكون العالم منهما ورابعها في أن امتزاجهما حادث وخامسها في سبب ذلك الامتزاج
وكيفية خلاص أحدهما عن الآخر **المقام الأول** في حقيقة النور والظلمة اعلم أن استنارة الأجسام
ليست نفس كونها أجساما بل هي عرض قائم بها وأما الظلمة فليست عبارة عن أمر وجودي بل عن عدم النور
عما من شأنه أن يكون مستنيرا والدليل على أن الضوء عرض وجوه الأول أن الأجسام المستنيرة
والمظلمة مشتركة في الجسمية ومتباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغايرة للضوء
والظلمة الثاني أن الجسم الواحد يصير مضيئا بعد أن كان مظلما والباقي غير المتبدل فلو كان جسما فمغاير
لهذين الوصفين الثالث أن الشمس إذا طلعت من جانب الأفق استضاء وجه الأرض في الحال ومحال
أن تنتقل الأجسام منها إلى وجه الأرض دفعة لاستحالة الطفرة والضوء قد حصل دفعة فالضوء غير الجسم
الرابع إذا كانت الشمس محاذية لكوة البيت حتى صار مستضيئا فإذا سددنا الكوة صار البيت
مظلما ولو كان الضوء جسما لبقي في البيت حال سد الكوة دفعة وكان يجب أن لا يصير البيت مظلما
فثبت أن الضوء عرض وأما أن الظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يستضيء فلوجهين الأول
أن حال البصر في الظلمة التامة كحال الأعمى ثم إن الأعمى لا يدرك كيفية البتة بل لا يحس أصلا فوجب أن لا

أن تكون الظلمة عبارة عن عدم الضوء أن لا يدرك البصر في الظلمة أمرا وجوديا **الثاني** أنه في الليلة
الظلماء إذا جلس إنسان قريبا من النار وإنسان آخر بعيدا عنها في الظلمة فالبعيد منهما يرى
القريب منها ولا يكون الهواء الذي بينهما مظلما بالنسبة إليه وأما القريب من النار فإنه لا يرى
البعيد منها ويكون الهواء مظلما بالنسبة إليه فلو كانت الظلمة كيفية حقيقية لما اختلف حال الهواء الواحد
في كونه مضيئا ومظلما بالنسبة إلى شخصين فثبت أن الظلمة ما ذكرناه فهذا هو القول في حقيقة النور
والظلمة **المقام الثاني** في أحكامهما وهي أربعة الأول اعتقدت الثنوية أن المرجع
بالنور والظلمة إلى نفس الأجسام وذواتها ونحن قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام فلو كان
الحق ما قالوه لزم القول بحدوثهما ولو كان الحق ما ذهبنا إليه من أن النور عرض فلا يلزم من انتفاء
حدوث الجسم حدوث النور لاستحالة حلول الحال على المحل ولئن سلمنا قدم الأجسام ولكن مع
ذلك يجب القول بحدوث النور والظلمة أما إنا قد بينا كون النور من الأعراض واختصاص الجسم المعين
ليس لجسميته ولما حل فيه حلوله وإلا لما حل محالها على طرفين ذهن الأقسام في مسألة الحدوث
بل يكون لأجل الفاعل المختار فكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فإذا النور محدث وأما الظلمة
فإن كانت أمرا عدميا على ما اخترناه فلا كلام فيه وإن كانت صفة ثبوتية كان بيان حدوثها كبيان
حدوث النور **الثاني** زعمت الثنوية أنه لا نهاية للنور والظلمة من جميع الجهات إلا من الجهة
التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه إلا من جهة التحت والظلمة غير متناهية إلا من
جهة الفوق واحتج أصحابنا على إبطاله بما دللنا على امتناع ما هي الأجسام مطلقا وذلك ما يحقق امتناع ما فيه البعد
والظلمة على الخصوص أما **الأول** فقد قالوا العالم لو كان متناهيا لكان الواقف على طرفه ونهايته
إما أن يمكنه مد اليد إلى الخارج أو لا يمكنه فإن أمكنه ذلك فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراع أقل من
الذي يتسع لمقدار ذراعين والقابل للأقل والأكثر مقدار فخارج العالم إذن مقدار وجسم فإن كان
ذلك أيضا متناهيا عاد الكلام الأول والأمر المطلوب وأما إن امتنع إخراج اليد فذلك
لجسم مانع للعلم الضروري بحصول ما عنا فإذن لا نهاية للأجسام والمقادير على كل حال وأما الثاني
فهو أن الحس شهد بأن الأجسام النورانية صاعدة والمظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا في جهة فوق
لكان يمكنه أن يتصاعد أكثر مما تصاعد الآن ولو أمكنه ذلك لفعل لأن الصاعد بطبعه إذا أمكنه ذلك
لابد وأن يصعد وكذلك الظلمة يلزم أن تهبط أكثر مما هبطت الآن ولو كان الأمر كذلك لما كانا متلاقيين

فلما كان ملاسهما محسوسا علمنا انه لم يبق شي من الجهات خاليا عنهما **والجواب** انا نبطل على ما هو المعتاد انا لو قدرنا خطا غير متناه ثم قدرنا كرة خرج من مركزها خط موازي الخط الاول فاذا دارت الكرة حتى صار الخط المركزي مسامتا للخط الاول بعد ما كان موازيا له فلابد وان يفرض في الخط الاول نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن حركة الخط الغير متناهي محال لانه لا نقطة الا وفيها نقطة مع ما فوقها يحصل قبل المسامتة معها واذا كان لا نسلم هي الابعاد ادى الى هذا المحال كان محالا فاما قوله الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه اخراج اليد او لا يمكنه قلنا يمكنه قوله فالذي يسع من خارج العالم للذراع اقل مما يسع للذراعين فيوجد خارج العالم مقدار قلنا لا نسلم انه يوجد خارج العالم شي يقبل الذراع والذراعين حتى يقال القابل للذراع نصف القابل للذراعين فان الذراع ما وقع الى خارج العالم بل اذا اخرجنا اليه اليد فليس هناك البتة شي الا العدم **ثم لو سلمنا** ذلك فلم لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد قوله هذا التعذر لا بد وان يكون لاجل جسم خارج يمنع اليد قلنا الشي كما يتعذر لوجود المانع يتعذر ايضا لعدم الشرط فلعله كذلك قوله الاجسام التي لها صاعدة بطباعها قلنا لا نسلم اما عند الفلاسفة فلان الصعود حركة مستقيمة وهي على الافلاك محال واما عند المسلمين فلانه لا شي من الصفات التي تختلف فيها الاجسام يجب لشي من الاجسام فلا يكون الحركة الصاعدة والهابطة واجبة **الثالث** زعمت الثنوية ان النور خير كله والظلمة شر كلها وذلك عندنا باطل لان الظلمة قد تستر الهارب من الظالم والضوء يدل عليه والظلمة تعين على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه وادامة النظر الى الاشيا المنيرة قد يضعف البصر والاشيا السود الحالكة قد ينفعه في بعض الاوقات والنظر الى سواد شعر الجارية الحسنا وسواد حدقتيها الذ من النظر الى سواد شعر العجوز وبياض برصها والعاشق المواصل للمعشوقة قد يتمنى طول الليل ويكره الصباح ثم مذهب ان الحسن والقبح ليس على ما ذكر فنسمع ما يقوله الثنوي على لسان قوم عرفوا ان الحسن الحق على اوفق المشار وجهتهما ليس بخفي عقليا بل هو بالمبعث الواعظيه البق واحسن الشي على قطع ما نرى في العالم من خير او شر الا بان خيرا وشرا ثم ذهب ان اصل العالم هو النور والظلمة ثم جمع ان لا يكون احدهما خيرا والاخر شرا والنور لا شك انه افضل من الظلمة فهو ادخل بحسن لذاته والظلمة شر لذاته والجواب عنه ما سيأتي ان شاء الله تعالى في مسئلة الوحدانية وايضا فهذا انما هو على ان العالم مركب من النور والظلمة وسنبطل ذلك ان شاء الله تعالى **الرابع** القول على قول الثنوية احياء عالمان قادرا سميعا بصيرا متحركا

متحركا لذاته ثم **اختلفوا** في القوى على هذه الادراكات فذهبت الريصانية الى ان القوة على هذه الادراكات الخمسة قوة واحدة لكنه تختلف الادراكات لاختلاف الالات واما المانوية فقد عددوا القوى بحسب عدد الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السماع وكذا في البواقي **واما** الظلمة فقد اختلفوا فيها فذهبت الريصانية الى انها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة ولا حيية بل هي ميتة وهي ايضا غير متحركة بذاتها بل في غاية الذلة واحتجوا عليه ان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كان هذه الصفات خيرات والظلمة ضد النور فوجب ان لا يكون موصوفة بشي منها لما بينهما من التضاد وذهبت المرقونية الى انها حيية ولكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل هذه الصفات في الخير والكل واحد من هذه الفرق ادلة ركيكة ولا يحتاج الى ايرادها فان الخوض في تفاصيل المذاهب الباطلة لا طائل فيه **المقام الثالث** في الامتزاج اتفقت الثنوية على ان مبدأ العالم من امتزاج النور والظلمة والمعتمد في ابطاله وجوه **الاول** ان النور عرض والظلمة عدم النور عام من شانه ان يقبله وامتزاج العرض بعدم تعقيد غير معقول **الثاني** ان سلمنا ان امتزاج النور بالظلمة معقول في الجملة ولكن لا يمكن ان يكون هذه الاجسام مركبة منهما فانا نرى الاجسام المنيرة كالشمس والقمر وساير الكواكب والنار وغيرها تكون مظلمة جدا ولو كانت مركبة من النور والظلمة لكان ما فيها من اجزاء النور متفرقة فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه ثم هنا الزامات على من لم العالم متكون من امتزاج النور والظلمة مع قولهم النور لا يفعل الا الخير والظلمة لا تفعل الا الشر وهي ادلة **الاول** ان امتزاجهما اما ان يكون خيرا او شرا فان كان خيرا والنور كان تاركا له من الازل فان تركه اختيارا واختيارا ترك الخير شر كان النور شريرا وان كان عجزا والعجز نقص فيكون النور ناقصا **الثاني** من قال انا ظالم فقائل هذا القول ان كان ظلمة كانت الظلمة صادقة فيكون فاعلة للحسن وان كان هو النور كان النور كاذبا فيكون فاعلا للقبيح **الثالث** من قال انا جاني فقائل هذا القول اما ان يكون هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان صادقا كان النور جانيا وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقبيح وان كان هو الظلمة فلابد ان يكون صادقة في مقالها انها كانت قد جنت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانية صدق وان لم تجن فاخبارها عن كونها جانية كذب والكذب جناية فهي على كل الاحوال

فنقول النور شرير او اف
نفص حج
الشرير ... والعجز

ضلالة فكون الظلمة فاعلة للصدق [illegible] الرابع ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور
لا يقدر الا على الخير والظلمة لا تقدر الا على الشر فحينئذ يكون [illegible] والنهي والزجر والحث عبثا
واحتجت الثنوية على كون العالم مركبا من النور والظلمة بان قالوا وجدنا اجسام العالم على ضربين
احدهما ذا ظل يستر ما خلفه من ان يقع عليه النور والنظر الى ما ليس بذي ظل من كالاجسام النيرة المشرقة فعلمنا
ان ما كان ذا ظل فالظلام غالب عليه وما ليس بذي ظل فالنور غالب عليه **والجواب**
انه ليس كل ما يمنع النظر يجب ان يكون [illegible] لا يمنع النظر وانه لا يبين منه وليس بنير سلمنا ان كل جسم فهو اما
ذو ظل واما نير ولكن لا يلزم من امتناع خلو الجسم عن وصفين كونه مركبا عنهما كالزوجية والفردية وغيرهما
ولئن سلمنا ان ذلك يقتضي ان يكون بعض الاجسام من النور ويكون البعض من الظلمة ولكن لم قلتم ان
اجسام العالم انما تكون من امتزاجهما ولم لا يجوز ان يكون البعض من النور وحده ويكون البعض
الاخر من الظلمة وحدها واعلم ان تكون الاجسام من امتزاج النور والظلمة كلام الذي نعرفه من مسائل [illegible]
فلذلك قال بعض العلماء حقيقة مذهب الثنوية يرجع الى احد كلامين للفلاسفة احدهما ان يكون
مرادهم بالنور والظلمة ما يسميه الفلاسفة هيولى وصورة فان الجسم عندهم مركب منهما والثنوية عبروا
عن الصورة بالنور وعن الهيولى بالظلمة وثانيهما ان كل جسم فهو ممكن لذاته موجود بغيره والامكان
طبيعة عدمية فعبروا عنه بالظلمة وعن الوجود بالنور المقام الرابع في حدوث الامتزاج قال
الثنوية عندكم الاجسام قديمة فكيف قطعتم مع ذلك بحدوث امتزاج النور والظلمة قالوا الحجة الاول
انا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة ابدا فلو كان هذا حاله في الازل لما كان طالبا لان الامر الازلي
الثاني ان الاجسام النيرة صاعدة والمظلمة نازلة سافلة ولذلك فان كل شيء في العالم فعنصره يعلو [illegible]
فعلمنا ان النور لم يزل كان غالبا على الظلمة وانهما كانا متباينين **والجواب**
عن الاول انهما لو كانا متباينين في الازل ثم طلب احدهما الامتزاج بالاخر والامتزاج يزول التباين الازلي
فلم لا يجوز عكسه وهو ان لا يكون طالبا ترك الامتزاج الازلي وعن الثاني ان كون النور صاعدا بطبعه والظلمة
هابطة بطبعها اذا لم يناف امتزاج احدهما بالاخر في بعض الاوقات ان حكم الشيء [illegible] باختلاف
الاوقات المقام الخامس في سبب حدوث هذا الامتزاج وفي سبب الخلاص المرجو منه
زعموا ان امتزاج الاصلين انما كان لشيء بالشيء المعدل المتوسط وزعموا ان سبب هذا الامتزاج
هو ان كل واحد من النور والظلمة كان عاملا [illegible] في بعض الاوقات ان النفس الظلمة

الى النور فالتبست الى المخالطة بها فتعلق بعض اجزائها ببعض اجزائه ثم حاول النور الاعظم تخليص تلك الاجزا
النورية عن الاجزاء الظلمية فما امكن ذلك الا ببنا هذا العالم وخلق الاجرام النيرة فيها حتى تكون الاجزا
تستصفي ما في هذا العالم من الانوار وترفعها الى عالم النور الاعظم الى ان لا يبقى في هذا العالم المظلم
شيء من النور فحينئذ يتخلص النور بالكلية من الظلمة ويبطل هذا العالم المحسوس فذلك هو المبدا وهذا هو
المعاد فهذا ما لخص من مذاهبهم على ما في كتب المتكلمين الناقلين عنهم وما وراء ذلك فهو التي في كتب
الحكايات منه يطلب الحقائق فيقول ان هذا باطل لان هذا الامتزاج اما ان يكون طبيعيا لهما او اختياريا فان كان
ما بالذات الاجسام لذواتها وهو حاصل من غيرها والاول فقد ظهر فساده في مسالة الحدوث حيث بينا ان
الصفة التي اشترك فيها كل الاجسام لا يكون واجبة لشيء منها متعين الثاني وهو الذي اركان فلا يجعلهما
عالمين وان لم يكن جسما فيكون حينئذ لابد من موجود غير جسم ولا جسماني يكون مخصصا للنور والظلمة
قدرة والاختيار لهما يتمكنان من الامتزاج وهذا يكون اعترافا بالصانع تعالى وتركا للمشبهة ولا يبقى الخلاف الا
في قدم الاجسام وحدوثها وذلك قدم واعلم ان من الناس من حاول ابطال ذلك بان قال النور
والظلمة اذا كانا قديمين فلاي اختصاص الامتزاج في هذا الوقت دون ما قبله او ما بعده وهذا خطا
لانه لهم ان يقولوا كما جاز من الفاعل القديم عندكم تخصيص الفعل بوقت دون وقت جاز لنا ان نقول
ذلك ايضا واما [illegible] القائلون بالمعدل فيقول لهم يبتني على مذهبهم ان ذلك الامتزاج ان كان
خيرا كان فاعله من النور لان الخير لا يصدر الا عن النور وان كان شرا كان فاعله الظلمة لان الشر لا يصدر
الا منها فبطل المتوسط وان ارادوا بالمتوسط الباري تعالى الذي يجمع بين الاجسام ويؤلفها ويخلق
منها الاجناس والانواع كان ذلك تركا للثنوية

الفصل السابع في الرد على المجوس

انهم اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسماني عالما قادرا حكيما ونزهوه عن خلق الجهل والظلم والمرض
وجميع انواع الشرور واجمع [illegible] يزدان فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا
في كونه جسما وفي كونه حادثا فالذين قالوا على انه قديم فليس بجسم ولا جسماني والاكثرون على انه محدث
وجسم وزعموا ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهو انه كيف يكون حالي
حالي ان لو كان في ملكي من ينازعني فتولد الشيطان عن هذه الفكرة ثم انه حارب يزدان وعسكره
وصفة تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين واعلم ان [illegible] العقلي بيننا وبينهم انما يقع في مقامين
احدهما قولهم انه لا يجوز اضافة الشرور والالام الى الله تعالى ونحن مع قبح ذلك بطريقين لان [illegible]

تخسين م

مذهبنا فهو ان نمنع من حظر الفعل ونتبعه واما على مذهب المعتزلة فهو ان نسلم ذلك ونعتقد وجوب الحسن
في هذا الوجه وهو طريقة المعتزلة وهي عشرة التمثينة على ما سياتي بيانه والسلام الى الثنويين يناقض
هذا المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالام لما اضافوا حدوثه الى الله تعالى ملكف
يمكنهم تنزيه الله تعالى عن فعل الالام والشرور وايضا ان تبين ان المحاربة مع الله تعالى محال وذلك انما يمكن
ببيان كونه تعالى قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات وذلك حاصل من الاضداد وايضا فذلك من رواية
علمائهم في كيفية تلك المحاربة والاشتغال باطال لها فلم لا تنزه الكتب العلمية عن مثل تلك الركاكات

الفصل الثامن في الرد على النصارى

انه يجب علينا ان نعرف مذهبهم
في ذات الله تعالى ثم نتكلم فيما يعتقدونه في امر عيسى عليه السلم اما الاول فقد اشتهر فيما بين المتكلمين
ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية واما وصفهم الله تعالى بانه جوهر فالخلاف
فيه ليس الا في اللفظ فانه قد اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس بمتحيز وانه منزه عن الاشكال والحجم واما
الاقانيم فالناس قد تخبطوا في معرفة مرادهم بذلك ونحن نذكر تقسيما يحيط بجميع الاقسام التي يحتمل ان يقال
فيه فنقول المرجع بالاقانيم الثلثة اما الى محض ذاته او لا يكون كذلك والاول ظاهر الفساد لا يقوله عاقل
العاقل لان الذات الواجب من حيث انها واحدة تمنع ان يكون امورا ثلثة واما الثاني فلا يخلو اما
ان يكون المرجع ببعض الاقانيم الى محض ذاته واما ان لا يكون فالاول هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم
الاب هو نفس الذات اي وجود الباري تعالى هو عين ذاته واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المرجع
بالاقانيم الثلثة الى ثلثة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون تلك الموجودات الثلثة صفات
قائمة بذات الله تعالى كما تقوله الصفاتية واما الا يكون تلك الموجودات الثلثة امورا موجودة فهي
اما ان يكون من قبيل الاحوال على ما يقوله ابو هاشم او من قبيل الاحكام على ما يقوله ابو الحسين او من
قبيل السلوب او الاضافات على ما تقوله الفلاسفة فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل الاقانيم عليها والاشبه
عندي ان مراد النصارى من الاقانيم الاحوال التي يثبتها ابو هاشم فانه وهو ان الاحوال عند
ابي هاشم لا توصف وجدها بالتعدد والوجود ولا بالمعلومية والمجهولية بل الذات على الاحوال
توصف بالتعدد مرة وبالاتحاد اخرى والنصارى ايضا يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد بل
يقولون الذات في نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلاثة اي الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع صفة
الوجود فهي واحدة واذا اخذت مع اقنوم العالمية اي مع صفة العالمية فهي شيء اخر لا ان احد المجموعين مغاير

المجموع الاخر بالاعتبار وكذلك القول في اقنوم الحيوة فالحاصل ان الذات واحدة والاقانيم لا تتعدد اصلا
واما الذات على الاقانيم ثلاثة فظهر مما ان شرائط الثلثة التي في مذهبهم من وحدة الذات وامتناع
من تعدد الاقانيم والقول بان الذات بالاقانيم ثلاثة حاصل الا في مذهب ابي هاشم واما الصفاتية
فانهم لا يستعملون من تعدد الصفات وذلك لا يلائم امتناع النصارى من تعدد الاقانيم واذا عرفت
ذلك فلنرجع الى التقسيم المذكور فنقول ان كان مرادهم بالاقانيم الثلاثة ذوات قائمة بانفسها غير الله
تعالى فذلك باطل لما سياتي في مسئلة الوحدانية لذات الله تعالى وايضا فهذا الكلام قولهم ان الذات واحدة
فقط وان كان مرادهم بالاقانيم الصفات القائمة بذات الله تعالى فالمعنى صحيح على ما سياتي في مسئلة
الصفات وحينئذ لا يكون كفرهم بسبب ذلك بل بسبب قولهم بالهية عيسى وانكار نبوة محمد عليهما السلام وايضا
فهذا الكلام امتناعهم عن تعديد الاقانيم وان كان مرادهم الاحوال التي يقول بها ابو هاشم وسموا الاظهر
او الاحكام التي يقول بها ابو الحسين والسلوب والاضافات فالكلام على ما سياتي في مسئلة الصفات
فظهر بهذا ما يصح وما يبطل مما يمكن ان يراد بالاقانيم وبعد ذلك ننظر في حصر الاقانيم على التعيين
بقي في هذا الموضع بحث اخر وهو حصرهم الاقانيم في الاب والابن وروح القدس اي في الوجود
والعلم والحيوة للمتكلمين هنا مقامان احدهما المطالبة بافادة الدلالة على هذا الحصر وهم يقولون ان
كل واحد من الفرق يدعي انحصار صفات الله تعالى في عدد مخصوص فالاشعرية يحصرونها في سبعة او
ثمانية والاكثرون والمعتزلة من اصحاب ابي هاشم زعموا ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستقلة منها
اربعة فانهم يثبتون هذا الحصر فنحن نثبت به ايضا حصرنا المقام الثاني ان يقالوا لكم لما سلمتم ان الله
تعالى فاعل مختار فلا بد لكم من الاعتراف بكونه قادرا فلم لا تثبتون اقنوم القدرة والاغلب على ظني ان مذهب
النصارى في هذا الموضع هو كمذهب الفلاسفة حيث زعموا ان علم الله تعالى فعلي لا علم انفعالي والفعلي
هو الذي يكون مبدا لحدوث المعلوم مثل علم المهندس الباني بالدار فانه هو السبب لبناء الدار
والعلم الفعلي هو القدرة بعينها لا غير اذا كان الفاعل غنيا عن الالات والادوات وكان الفعل
غنيا عن الالات والمادة فهذا هو كمذهب النصارى ثم لم يثبتوا كونه تعالى فاعلا مختارا
ولكن الفاعل عبارة عن الامر الذي لاجله يصح الفعل والله تعالى انما يصح منه الفعل لذاته المخصوصة فلا يكون
له تعالى قدرة زائدة على ذاته بل قدرته عين ذاته كما هو مذهب ابي الحسين فلا يلزم من نفي كون
القدرة اقنوما ابطال نفي كونه قادرا فلا جاهل الا مذهبهم في كونه تعالى قادرا اما ان يكون مثل مذهب الفلاسفة

اوشك ينصب الى الحيرة من المطالبات ان قالوا للنصارى لم لا تثبتون لله تعالى اقنوم السمع والبصر
والنظر ايضا ... الفلاسفة وهي ان الادراكات تتوقف على حصول صور المبصر
والمسموع اما في المدركة او في آلة الادراك وذلك لا يصح الا على الجسم او على الجسماني فيكون
على الله محالا وغير ذلك ... التنبيه على هذه الاشياء ان يعلم ان مادة الشكوك والشبهات في جميع
جميع الملل والاديان هي الفلسفة من احكم ابطالها قدر على افساد جميع الاباطيل والشبهات اما
الكلام فيما يقولونه في امر عيسى عليه السلام فالناس قد تخبطوا فيه والاولى تقسيم الوجوه التي يمكن ان يقال
في ذلك لا بد من مقدمة وهي ان الاكثر اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم من ذهب الى انه لا بد
مع ذلك من موجود قائم بنفسه غير متحيز ولا قائم بالمتحيز يسمى النفس الناطقة فالنصارى
اما ان يكونوا قائلين بهذه النفس او لا يقولوا بها فاما ان يثبتوا لذات الله تعالى امرا سواها كان
ذلك الامر معنى او حالا او حكما او اضافة او لا يثبتوا ذلك واذا عرفت ذلك فنقول النصارى اما ان يكونوا
من القائلين بحلول ذات الله تعالى او حلول صفاته اما في بدن عيسى عليه السلام او في نفسه الناطقة
وذلك اقسام اربعة واما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى او باتحاد صفاته اما ببدن عيسى او بنفسه
الناطقة وهذه اربعة اخرى واما ان يقولوا بتولد بدنه او نفسه من ذات الله تعالى او من صفاته وهذه
اربعة اخرى واما ان لا يقولوا بشيء من هذه الاقسام الاثني عشر ولكن يقولون ان الله تعالى اعطى
عيسى عليه السلام خاصية اما لبدنه او لنفسه لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه سائر البشر من احياء الموتى وابراء
الاكمه والابرص وخلق الاجسام واما ان لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولون ان الله تعالى كان يفعل
خوارق العادات الا انه ... عيسى عليه السلام تصديقا لنبوته واتخذه ابنا لنفسه تشريفا له كما اتخذ ابراهيم خليلا
لنفسه تشريفا له فهذه هي الاقسام التي يمكن حمل مذهب النصارى عليها واذا عرفت ذلك فنقول اما
الحلول والاتحاد فقد ابطلناهما في باب ما يستحيل على الله تعالى فبطلت الاقسام الثمانية وايضا
فلو حلت صفات الله تعالى في بدن عيسى عليه السلام او في روحه فهذه الحالة ان كان الله عالما وكل عالم
فعلمه قائم به فيلزم ان يكون علم الله تعالى مختصا به وبعيسى فتكون صفة واحدة وذلك محال لاستحالة قيام الصفة
الواحدة بموصوفين وان لم يكن الله تعالى عالما في ذلك الوقت كان كونه تعالى عالما حالا لحلول تلك الصفة
المخصوصة ... وذلك ... اما التولد فلا بد وان يكون المتولد حادثا فالحادث
اما ان يكون حدوثه من ذات الله تعالى او من بعض اجزاء ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او صفاته او لا يكون

لذلك فان كان الاول كان ذات الله تعالى جزءا من عيسى فيعود الى القول بالحلول او الاتحاد وهو محال
وان كان الثاني لزم ان يكون ابن الله تعالى متحيزا في ذاته وذلك ... ايضا على ما بيناه وان كان الثالث
عاد الى القول بالحلول او الاتحاد في صفات الله تعالى وانه محال فبطلت الاقسام الاثنا عشر واما
القسم الثالث عشر وهو ان يقال ان الله تعالى اعطاه قدرة بها قدر على ما لم يقدر عليه غيره فليس يبعد
ذلك ... فيتبين في باب خلق الاعمال ان ما عدا قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون صالحا للايجاد على قول
المعتزلة ذكروا طريقة في ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ولكنا مستقصى ضعفها في باب الصفات
لله تعالى واما القسم الرابع عشر فالنزاع فيه لفظي لان اطلاق البنوة على ... لفظي
يجب الرجوع فيه الى الشرع ... صاحب شرعنا ... امتنع منه بسبب ذلك فهذا هو الكلام المحصل
عندي في هذا الباب واعلم ان المتكلمين تخبطوا في نقل مذاهب النصارى وذلك اما لتخبط المذهب
في نفسه او لعدم علمهم بكيفيته وعلى التقديرين فالاولى في هذا الباب ما فعلناه من الخوض في ابطال مذهب
لا يعلم كيفيته على القطع لا يورث الا كثرة التخبط والفضيحة واذ قد فرغنا عن الكلام المحقق فلننقل
المذاهب التي اوردها المتكلمون ولنطبق كل واحد منها على ... اختلفوا فالملكانية ذهبت الى ان
الاتحاد وقع بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي والباقون اتفقوا على الاتحاد بالانسان الجزئي ثم اختلفوا
في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية المراد منه الممازجة حتى صار منهما شيء ثالث كما تمتزج النار بالفحمة
فيحصل منهما الجمر الذي ليس هو نار ولا فحم ولذلك قالوا المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين
لاهوتي وناسوتي وقالت النسطورية معنى الاتحاد هو ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا وادرعته ادراعا
ولذلك قالوا المسيح جوهران واقنومان ومنهم من قال الاتحاد وقع بمثل ما ينتقش الفص بالشمع وصورة الوجه
بالمرآة من غير ان يكون قد انتقل النقش من الفص الى الشمع والوجه الى المرآة ومنهم من قال المراد بالاتحاد
هو انه ظهرت آثار الكلمة على بدن عيسى عليه السلام وفسر يحيى بن عدي قول النصارى بالاب والابن وروح
القدس بما يقوله الفلاسفة من انه تعالى عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل هو اقنوم الاب ومن حيث
انه عاقل لذاته فهو اقنوم روح القدس واما الارثوذكسية فانهم زعموا ان عيسى عليه السلام كان عبد الله تعالى
ورسولا له ولكنه تعالى اتخذه ابنا لنفسه على سبيل التشريف كما اتخذ ابراهيم عليه السلام خليلا لنفسه على سبيل
التشريف فهذا ما نقل في الكتب من مذاهبهم واما قول الملكانية اتحدت الكلمة بالانسان الكلي فلا بد فيه
اولا من البحث عن حقيقة الانسان الكلي فنقول الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه

وذهب افلاطون الى ان للكلي حقيقة يوجد لها اشخاص في الوجود المحسوس فان لتلك الحقيقة من حيث انها
كلية وجودًا باقيًا ازليًا بعينه واحتج عليه بان قال لما صدق ان هذا الانسان موجود في الاعيان صدق ايضا
ان الانسان موجود في الاعيان لان هذا الانسان عبارة عن مجموع حقيقة الانسان مع قيد تعين ذلك الانسان
المخصوص ومتى كان المركب موجودا فالمفرد لا محالة موجود فاذن الانسان من حيث هو انسان موجود
في الاعيان لكن الانسان امر كلي وقد ثبت انه موجود في الاعيان فاذن الانسان الكلي فقد ثبت انه موجود
في الاعيان فاذن الانسان الكلي موجود في الاعيان وانما يتطرق اليه العدم والفساد
لان الانسان يستحيل ان يخرج عن كونه انسانا ثم ان ذلك الانسان الكلي هو حقيقة كل واحد من الاناس
المتشخصة الكائنة الفاسدة مثل زيد وعمرو فان الانسان الذي هو جزء من مفهوم زيد وعمرو وخالد ليس الا
مفهوم واحد وحقيقة متحدة واذا ثبت ذلك في الانسان فلا مرا ثم في جميع الماهيات كذلك ثم
انه يحكي كل الاصول الكلية الباقية مثلا واذا قد عرفت ذلك فالملكانية زعموا ان الاتحاد ما وقع بعيسى
من حيث انه ذلك الانسان الشخصي بل بالانسان الكلي الذي هو ماهية ذلك الشخص فهذا غاية تخليص مقالتهم
فنقول في الجواب انا سنبين في باب ما يستحيل على الله تعالى ان الاتحاد والحلول محالان وليس لما
ذكر ذلك نقول يمتنع ان يكون الانسان الكلي موجودا في الاعيان لان الانسان الكلي مشترك فيه بين الاشخاص
فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة اعني علم زيد وجهل عمرو
وطول بكر وقصر خالد وقوله الانسان لما كان موجودا في الخارج كان الانسان الكلي موجودا في الخارج
لكنا نقول لو اتحدت الكلمة به وهو مشترك بين جميع الناس لزم ان لا يختص بعض الناس بحلول
الاتحاد دون البعض فانه باطل واما قول اليعقوبية انهما امتزجا ثم اتحدا فهو باطل لما ثبت ان الامتزاج
لا يعقل الا في الاجسام والكلمة عندهم ليست من الاجسام فلا يعقل ذلك فيها وايضا فلان الاتحاد
محال واما قول النسطورية بالحلول فهو باطل لما بيناه واما قول من قال ان ذلك الاتحاد
كاتحاد نقش الفص بالشمع فلا يعقل الا ان عيسى عليه السلام صار مثلا للباري تعالى فهو محال
مستحيل ان يصير الجسم المحدث منزها قديما وان عنوا به انه جعلت له خاصية لاجلها يقدر على ما لم يقدر
عليه غيره فقد سبق الكلام عليه واما الاريوسية فقد مر الكلام عليه واما قول يحيى بن عدي فهو ولو
بعيد عن اللفظ وايضا فسنبين في جملة الصفات ان الله تعالى انه يستحيل ان تكون عليه الآثار
هو عين ذاته وايضا فان النصارى نسبته مشهورة حالة على مثل هذا التاويل وهي قولهم نؤمن بالله

الواحد الاب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد ايشوع المسيح ابن الله بكر الخلائق
كلها الذي ولد من ابيه الذي بيده قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق من اله حق من جوهر
ابيه الذي بيده اتقنت العوالم وخلق كل شيء من اجلنا معشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح
القدس وصار انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلث وصعد الى السماء وجلس
عن يمين ابيه وهو مستعد للمجيء تارة اخرى للقضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس
روح الحق الذي يخرج من ابيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية وبقيامة
ابداننا والى ابد الابدين هذا اخر هذه الامانة التي لهم وروح الله على ما ذكرنا عندهم عبارة عن
الابن وحده دون الاب لم يتصل الا اذا كان الابن مغايرا للاب وشبهة النصارى شيئان احدهما
ما اختص به عيسى عليه السلام من خوارق العادات وذلك حدوثه من غير اب واحياؤه الموتى وابراؤه الاكمه
والابرص ثانيا وثانيهما المحكي عنه عليه السلام من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب
عن الاول المعارضة بمعجزات سائر الانبياء وعن الثاني ان نمنع صحة النقل وبتقدير تسليمه نحمله على التشريف
والدليل عليه انه قال اذهب الى ابي وابيكم فجعله ابا لهم ولما تعارف حقيقة الابوة كانت حاصلة بالنسبة

الفصل التاسع

في الرد على الطبايعية زعموا ان الاجسام ازلية وهي متحركة لذواتها
ثم اتفق لها في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم وابطال ذلك ببيان حدوث الاجسام
وهو قد مر ثم انكروا وجود الباري تعالى والبرهان عليه قد مر وزعموا ان حصول الالوان والاشكال والخواص
في عالمنا هذا انما هو لامتزاج العناصر الاربعة وهذا القدر لا يلزم منه قدم العالم ولا انكار الصانع وان كان
لا يمكنهم الا من الحجة على اثبات الاله الفاعل المختار فان من اراد السقمونيا مسهل للصفراء فاما
لم لا يجوز ان يكون ان الله تعالى اخرج الصفراء عندها لا ان السقمونيا على سبيل العلة فانه لا يمكنه دفع ما
المطالبة الا بمعنى الاختيار فثبت انه وان كان لا يلزم من مجرد القول به الكفر لكن صاحبه لا يمكنه تصحيح
الا بالكفر واما اقامة الدلالة على نفي هذه القوى والخواص فسياتي في تفضيلها ان شاء الله تعالى والمقتصر على
هذا القدر في الرد على الخارجين عن الملة والله الموفق

القسم الثاني في الرد على من خالف

الفصل الاول

خالف اهل الاسلام على كل المكلفات من المسلمين وفيه فصول
في ان القبيح هل يقدر الله تعالى على فعله ام لا وهذا الاطلاق وان كان الخلاف في الحقيقة بينهما من حيث
المعنى فان النظام يرى انه ليس الله تعالى قادرا على خلق الجهل والكذب والالم الذي لا يكون مستحقا

عليه السلام

التشريف

عشرة

ولا يكون ملحوقا ببعض واما اهل السنة فانهم اتفقوا على ان الله تعالى قادر على هذه الاشيا وموجد لها ولكن
لقبحها لما عند قبح اصلا لما ان الحسن والقبح لا يثبت عندهم الا بالشرع وذهب اكثر المعتزلة الى ان الله تعالى
قادر على القبايح وان صدورها منه تعالى غير محال واما ابو الهذيل وابو الحسين فانهما ذهبا الى ان صدور القبيح
منه تعالى ممكن بالنظر الى كونه قادرا محال في حقه تعالى فيستحيل صدور القبيح منه نظرا الى هذه الجهة الى المعتمد في ابطال
مذهب النظام ان هذه الاشيا ممكنة وكل ممكن فانه يكون مقدورا لله تعالى واما المعتزلة فانهم قالوا الذي يدل على
قدرته تعالى على الظلم انه لا نزاع في انه تعالى على الظلم انه لا نزاع في انه تعالى قادر على تعذيب المجرم فذلك
التعذيب لماهيته مقدور لله تعالى وحقيقة ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجرم لان الواحد
منا يمكنه تعذيبه من غير سابقة ذلك الجرم فاذن الله تعالى قادر على عذاب غير مشروط بجنايته سابقة الجرم
فوجب ان يكون قادرا عليه من غير سابقة ذلك الجرم واما الذي يدل على قدرته تعالى على الكذب انه تعالى قادر
على ان يقول العالم ليس بقديم والتلفظ بلفظة العالم مع لفظة القديم لا يتوقف على التلفظ بلفظة
ليس لانه يمكننا ان نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة ليس وكل من قدر على مجموع امور لا يكون البعض منها
مشروطا بالبعض وجب ان يكون قادرا على كل واحد منها عند عدم الاخر وذلك يقتضي ان يكون
البارى تعالى قادرا على ان يقول العالم قديم وذلك كذب فثبت انه تعالى قادر على خلق
الجهل والعلم على الشي لا يبعد ان يكون قادرا على ضده فاذن يلزم ان يكون البارى تعالى قادرا على الجهل
هذا احسن كلامهم في هذه المسئلة وهي ضعيفة اما الاول فلان المعتزلة سلموا ان تعذيب
المجرم استيفا لحق وتعذيب البرى بالوجه الذي لاجله كان الاول حسنا والثاني قبيحا واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك الوجه او وجه اخر غير معلوم لنا يكون علة لاستحالة تعلق قدرة الله تعالى
به لا يمكن دفع ذلك بان يقال انا لم نجد كون ذلك الوجه مانعا من اقتدار الله تعالى على تعليمهم
لما يوجب تعذيبه لانا قد بينا ضعف هذا الكلام فيما مر وبهذا يظهر ضعف الوجه الثاني ايضا واما الثالث
فانا سنقرر بيان ان كل من قدر على شي لا يجب ان يقدر على ضده وهم فيه ما ينازعون فلا بد لهم من الدلالة
على تحقيقه وهو ان عندهم الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد مع انه يستحيل ان يكون قادرا على
عين مقدور العبد واذا لم يجب استوا المتماثلات في صحة المقدورية فكيف يحكم به في المتضادات
واما شبهة النظام فهي ان فعل القبيح من الله تعالى محال والمحال غير مقدور ففعل القبيح
غير مقدور وانما قلنا ان فعل القبيح منه محال لان القبيح لا يصدر منا الا عند وجود الجهل والحاجة

تعالى

بل كل ما

علمهم

او وجد الا عند وجود المحال فهو محال وانما قلنا ان فعل القبيح لو وجد الا عند وجود المحال لان
القبيح لا يفعله الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه او باستغنائه عنه وهذا في الله تعالى محال اما
ان القبيح لا يفعله الا الجاهل او المحتاج فالعلم به ضروري واما ان هذين الوصفين محال على الله تعالى فسيأتي
الحجة عليه وهو متفق بين المسلمين واما انه لم يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالعلم به ضروري ثبت
ان فعل القبيح منه تعالى محال وما كان محالا فهو غير مقدور عليه لان المقدور هو الذي لو ثبت الفاعل لفعله
وذلك متفرع على صحة حدوث الشي والمحال لا يصح حدوثه في نفسه فكيف يصح صدوره من الفاعل
والجواب انا لا نسلم انه يقبح من الله تعالى شي لان كل ما يفعله فهو صواب وحسن وهذا بناء على
نفي الحسن والقبح العقليين ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان القبيح لا يفعله الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه
او باستغنائه عنه ودعوى الضرورة ممنوعة ولئن سلمنا ذلك ولكن نقول ما ذكرتموه يدل على استحالة
صدور القبيح من الله تعالى نظرا الى الداعي او نظرا الى القدرة مع ثبانه وهو انا نستحيل على الله تعالى
فعل القبيح لاستحالة ان يحصل الداعي الى القبيح في حق الله تعالى ولكن الكلام انا لو قدرنا في حقه تحقق هذا الداعي
في حقه فهل يصح نظرا الى كونه قادرا صدور ذلك الفعل منه ذلك لا تثبت امتناعه لما ذكرتموه فالحاصل
ان فعل القبيح من الله تعالى وان كان مستحيلا نظرا الى الداعي الى انه لا يلزم ان يستحيل نظرا الى القدرة ثم هذا الجواب
الى الحسين وعلى التقدير احسنهما انه انما يلزم من استحالة تحقق الداعي الى القبيح في حق الله تعالى
استحالة فعل القبيح منه لو ثبت توقف صدور الفعل عن القادر على تحقق الداعي في حقه لكن قد بينا
في مسئلة الحدوث انه لا خلاص عن شبهة القائلين بالقدم الا اذا جوزنا ان يصدر عن القادر احد مقدوريه
دون الاخر من غير مرجح اصلا ومتى كان كذلك لم تكن الفاعلية متوقفة على الداعي فلا يلزم من استحالة
الداعي استحالة الفعل لو كان الفعل مقدورا وحينئذ لا يستحيل صدور القبيح عن الله تعالى ويجب ان يكون كذلك
لكونه غير مقدور له الثاني وهو ان اصحابنا لما ادعوا ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وزعمت المعتزلة
انه متى كان كذلك كان حصول ذلك الفعل فيه واجبا وحصول ضده محالا ولو كان كذلك لما بقي المدح والذم
والثواب والعقاب فنقول ان الجبري في هذا الموضع العبد اذا استحال على الله تعالى استحالة فعل القبيح
منه لو ثبت توقف صدور الفاعل عن الفاعل على تحقق الداعي في حقه ونحن قد بينا في مسئلة الحدوث انه لا خلاص
عن شبهة القائلين بالقدم الا اذا جوزنا ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الاخر من غير مرجح اصلا ومتى كان
كذلك لم تكن الفاعلية متوقفة على الداعي فلا يلزم من استحالة الداعي استحالة الفعل لو كان الفعل مقدورا

عليه

بل كل ما

يكون

وحيث استحال صدور القبيح عن الله تعالى وجب ان يكون ذلك لكونه غير مقدور له الثاني وهو ان اصحابنا
لما سلموا ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ثوابا او عوضا على مذهبكم فانه يستحيل من الله تعالى نظرا الى
الداعي ان لا يفعل ذلك الواجب واذا كان تركه محالا كان فعله واجبا فوجب ان لا يستحق الله تعالى
على فعل ذلك الواجب واذا كان تركه محالا كان فعله واجبا فوجب ان لا يستحق الله تعالى على فعل ذلك
الواجبات مدحا البتة وذلك مما لا يقول به مسلم بل نقول انه وان استحال منه تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك
الثواب لكنه مع ذلك فاعل فعلمنا ان كون المؤثر بحيث يجب ان يصدر الاثر عنه عقلا لا يقدح في كونه فاعلا
وذلك يبطل ما الزموه علينا في مسئلة الاعمال

الفصل الثاني

في ان ما علم الله تعالى انه لا يكون
هل هو مقدور له ذهب عباد الى انه غير مقدور واحتج عليه بان قال وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال
لان ذلك الشيء لو وقع لم يخل معلوم علم الله تعالى على ما تعلق به علم الله تعالى فلزم منه محالان احدهما
انقلاب علمه جهلا والثاني تغير الشيء عما كان علمه في الماضي وكلاهما محالان وما ادى الى المحال فهو
محال فاذن وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا على ما مر في الفصل الاول
والدال ما ذكرتموه غير لازم لوجهين احدهما انا اذا فرضنا انقلاب معلوم الله تعالى فلا نقول ان ذلك يدل على
انقلاب علمه جهلا ولا انه لا يدل على ذلك بل نمسك عن القولين وثانيهما انا لو تمسكنا عن الجواب
لكنا نقول ان علمه يتغير عما كان عليه في الازل بل نقول انا متى فرضنا وقوع الشيء الذي فرضنا ان علم الله تعالى كان
متعلقا بعدم وقوعه فانا نبين ان علم الله تعالى ما كان في الازل متعلقا بعدم وقوعه بل بوقوعه لان العلم
تابع للمعلوم فمتى فرضت وقوع المعلوم على وجه مخصوص لزمك ان تفرض تعلق علم الله تعالى في الازل
على ذلك الوجه ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على امتناع تغير المعلوم فههنا ما يدل على القطع بجواز
تغير المعلوم وذلك من وجهين الاول ان علم الله تعالى متعلق بكونه جائز الوجود والعدم في نفسه فلو كان هو
في نفسه واجب الوقوع ممتنع العدم لكان علم الله تعالى جهلا الثاني ان الشيء كان في نفسه جائز الوجود فلو
صار واجب الوجود لكان ذلك الوجوب لاجل تعلق علم الله تعالى فيكون العلم مؤثرا في المعلوم وهو
محال لانا نقول اما الاول فليس المقصود من الالزام ان تلتزموا بصريح لسانكم شيئا ولكنا لما علمنا بالبديهة
ان الامر لا يخلو من النفي والاثبات وعلمنا بالضرورة ان انقلاب المعلوم يقتضي انقلاب العلم لزمكم ما ذكرناه
سواء تكلم اللسان عنه او لم تمسكوا واما الثاني فهو باطل لان علم الله تعالى في الازل لا بد وان يكون
متعلقا اما بحصول ذلك الشيء او بعدمه ونحن وان كنا لا نعلم كيفية ذلك التعلق على التعيين الا انا نعلم ان ذلك التعلق

في نفسه كان واقعا على احد الوجهين على التعيين فاذا قدرنا انه لا يقع المعلوم على ذلك الوجه الذي
تعلق العلم به لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ولزم انقلاب الشيء في الماضي وانه محال واما الثالث
فالجواب عنه ان ذلك الوجوب ما جاء من نفس العلم بل جاء من القدرة فيكون علمه تعالى متعلقا بكون المعلوم
ممكنا لذاته وواجبا بالنظر الى سبب اخر وهو الجواب بعينه عن الرابع ثبت
لزم من وقوع ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا والجواب انا لا نسلم انه محال
نظرا الى تعلق علم الله تعالى ولكنه ممكن لذاته وكل ممكن فهو من حيث انه ممكن لذاته وكل ممكن فهو من
حيث انه ممكن مقدور عليه فاذن خلاف معلوم الله تعالى وان كان محالا بالنظر الى العلم لكنه مقدور
بالنظر الى ذاته

الفصل الثالث

في ان الله تعالى هل هو قادر على ان يخلق فينا علما
ضروريا متعلقا بما علمناه استدلالا منع الكلبي منه واحتج بامور اربعة اولها انه تعالى لو قدر على مثل العلم
المكتسب لصح ان نعلم باضطرار ما علمناه بالاكتساب لانه لو فعل فينا العلم لكنا مضطرين اليه ولو صح
ذلك لصح ان نعلم بالاكتساب ما علمناه الان باضطرار ويصح لكل كوننا عالمين بوجود انفسنا
والمنا ولذتنا بالاكتساب وعالمين بنبوة الانبيا باضطرار وثانيها ان الوجه ان يفعل الله تعالى فينا
علما ما نعلمه باستدلال يصح منه تعالى ان يفعل فينا العلم بصفة الشيء مع كوننا عالمين بذاته استدلالا حتى نعرف
وجود زيد استدلالا ونخبر به ونعرف كونه قادرا باضطرار لان المحل محتمل لهما وليس بين العلمين تناف
والعلم بذات علمنا ولو صح ذلك لم يمتنع ان يدخل علينا شبهة في نفي ذلك الشيء ويزول علمنا بوجوده
ويدعي كوننا عالمين باضطرار بكونه قادرا وذلك محال وثالثها ان الله تعالى لو قدر على خلق العلم
فينا بما نعلمه بالاستدلال لجاز ان نعلم باضطرار ما نعلمه الان بالاستدلال من الغائبات ولو جاز ذلك
لجاز اذا صرنا مضطرين الى ذلك ان نكتسب العلم به لانا اصحا عقلا غير ... والمحل محتمل
ولو جاز ان نكتسب العلم به جاز ان نكتسب الجهل به ايضا مع العلم كما ان ما نعلمه باستدلال ولم يمنع منه صحة
كوننا عالمين بالشيء الواحد بالضرورة وجاهلين به وانه محال فما ادى اليه مثله ورابعها انه لو جاز
ان نعلم بالضرورة ما نعلم الان بالاستدلال وان نعلم بالاستدلال ما نعلمه الان بالضرورة لجاز ان يرى الواحد منا
في الظلمة الليل وهو بالصين بقة في الحلب وان لا يرى سليم الحس في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته اذ ليس
لحصول احدهما اولى من الاخر واعلم ان الكلبي انما اخذ هذا المذهب من الفلاسفة ولكنه لم يصرح بمثل الشبه
الركيكة فلننقل كلامهم في هذا الباب قالوا العلم بالمعلول لا يحصل الا بواسطة العلم بعلته ان المعلول

من حيث هو هو ممكن و الممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون موجودا فاذن العقل اذا نظر اليه لا بواسطه
علته يجوز بحيث لا يجب وجوده واذا كان كذلك لم يمكنه القطع بوجوده لان مع تجويز ان لا يكون موجودا
يستحيل الجزم بكونه موجودا فاما اذا التفت العقل اليه من قبل علته والممكن مع علته لا يكون ممكن
الوجود بل واجب الوجود فحينئذ يجده العقل من هذا الاعتبار واجب الوجود فيمكنه القطع والجزم بوجوده
فثبت ان العلم بوجود المعلول ممتنع الحصول الا من قبل العلم بوجود علته **والجواب**
عن الاول ان منع الشرطيه وامتناع الثاني وعن الثاني انه لا يتوقف العلم بكون زيد قادرا على العلم بوجوده
مستقبل لحصوله عند عدم العلم بوجود زيد ولا يلزم من استحالة ان يخلق الله تعالى مثل هذا العلم استحاله
ان يخلق العلم بانه عالم بالكتاب اذا لم يلزم منه هذا المحال وعن الثالث انه ان عنى انه لا يجوز ان
يكون حصول العلم الضروري مانعا من صحه طلب العلم الاستدلالي لان النظر طلب وطلب الحاصل
محال ولا نسلم ذلك ولكن لم قلتم انه محال وقوله يلزم منه صحة طلبه الجهل قلنا
يدعون صحه اكتساب الجهل بذلك المعلوم من الوجه الذي هو معلوم او من وجه اخر والاول غير
لازم لان ذلك محال والمحال لا يمكن تحصيله والثاني نلتزم ونمنع استحالته وعن الرابع ان
نطالب باثبات الشرطيه وبامتناع الثاني واما الذي قاله الفلاسفه فجوابه ان نقول نحن
نسلم ان النظر الى الممكن من حيث هو ممكن لا يقتضي الجزم بوجوده ولكنه لا يمنع الجزم بوجوده وعندنا
ان الجزم بوجوده انما يحصل لان الله تعالى يخلق العلم بوجوده لكن لو امكنكم ان تنقلوا النظر الى الممكن يمنع
من الوجود ولان العلم كيف يكون النظر اليه من حيث هو هو مانعا من اعتقاد الوجود واعتقاد
العدم

الفصل الرابع

في انه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد زعم البلخي ان الله تعالى
قادر على ان يحرك الجوهر الى الحيز الذي يقدر العبد على تحريكه اليه ولكن الحركة التي يفعلها العبد
لا تكون مماثلة للتي يفعلها الله تعالى واحتج عليه بان مقدور العبد اما سفه او تواضع ويستحيل
ان يكون مقدور الله تعالى كذلك فاذن الله تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد واما ابو علي وابو هاشم
واتباعهما فقد خالفوه فيه واجابوا عن حجته بان قالوا كون الفعل عبثا او سفها او تواضعا اعتبارات
عارضه له بسبب قصد العبد وداعيه ولا اختلاف في الماهيه وبالله التوفيق

الفصل الخامس

في ان الله تعالى قادر على عين مقدور العبد اتفقت المعتزله على امتناع ذلك الا ابا الحسين فانه اعترف
به واحتجوا عليه بوجوه ثلاثه اولها لو قدر قادران على مقدور واحد لصح مع فعل احدهما

له ان لا يفعله الاخر لان من حق القادر ان يصح منه ان يفعل وان لا يفعل اذا لم يكن ملجا الى الفعل
وليس فعل احدهما يلجئ الاخر الى الفعل وعدم فعله للاخر يصح ان يفعل ضده في محله وذلك يقتضي حصول
الفعل من جهة احدهما ووجود ضده من جهة الاخر في المحل الواحد وانه محال وثانيها لو صح ان
يقدر قادران على مقدور واحد بعينه لكان اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان يوجد الفعل
فحينئذ قد وجد مقدور العاجز مع انه كان كارها له وذلك محال او لا يوجد فحينئذ لا يوجد
مقدور القادر مع انه كان مريدا له ولم يكن له منه مانع وهو محال او يوجد ولا يوجد معا وهو الجمع بين
امتناعا وثالثها لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب اذا ارادا جميعا ايجاده
ان يكون كل واحد منهما فاعلا ولو كان كذلك لم ينفصل حاله وقدر احدهما ايجاده من حاله وقد ارادا
جميعا ايجاده اذ ليس يختص احدهما بتاثير ليس للاخر ورابعها لو قدر قادران قديم ومحدث
على ايجاد الشيء الواحد لم يمتنع ان يقدر القديم على اختراعه ويقدر المحدث على فعله بسبب فاذا صح من القديم
مخترعا من غير ان يوجد الاخر السبب كان الفعل غنيا عن السبب وان لم يوجد الا مع السبب انتقض
القول بان الله تعالى قادر على اختراعه وفي ذلك كون الفعل مفتقرا الى السبب وغنيا عنه وهو محال
وخامسها لو قدر قادران محدثان على مقدور واحد لا على سبيل التولد فان وجد فيهما معا كان
الحال الواحد حالا في محلين وهو محال وان لم يوجد في واحد منهما كان الفعل موجودا لا في محل
وكان كل واحد منهما مخترعا له وذلك محال وان وجد في احدهما كان الذي لا يكون هو حالا فيه لا يوجده
الا بواسطه سبب لاستحاله كون العبد مخترعا فيكون ذلك الفعل محتاجا الى السبب لاجل هذا
الفعل وغنيا عن السبب لان الفاعل الذي هو حال فيه يمكنه ايجاده من غير واسطه السبب فيكون
الفعل الواحد محتاجا الى السبب وغنيا عنه وهو محال وسادسها ان تعلقه مقدورا لنا كتعلق
المعلول بالعله فكما استحال تعليل المعلول الواحد بعلتين معا فكذلك يستحيل كون الشيء الواحد مقدورا
لقادرين وسابعها شبهه البلخي ان الفعل يحل لفاعله لنفسه لا لغيره كان اللون لونا لنفسه
لا لغيره فان جاز ان يكون فعله فعلا لغيره جاز ان يكون لونه لونا لغيره وثامنها لو قدر الله تعالى
على مقدورنا لصح ان يوجده ولو صح ذلك لكان اما ان يوجده خشوعا او تذللا او ظلما او عبثا او يوجده
ولا يكون كذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان لا يكون اتصاف محل الفعل بهذه الاحكام
جائزا او الحكم الجائز لا بد له من علة فلزم ان تكون اتصاف فعلنا بهذه الاحكام لعلة ويلزم منه تمام

الأجيد

دام المعنى بالمعنى وانه محال وما سعينا شهد ان الاختلاف لو صح نقل الفاعلين لصح
كون الملونين وحركة المتحركين وتعقل العاقلين وانه محال والجواب عما ذكره اولا
ان صحة صدور الفعل عن الشخص كما تتوقف على كونه قادرا فهي ايضا موقوفة على قبول المحل قابلا فاحد القادرين
اذا فعل حركة في المقدور في ذلك المحل امتنع على القادر الثاني ان يفعل فيه ضده لوجود المانع والحاصل
ليس احد القادرين بان يصدر عنه احد الضدين اولى من الثاني فانا نقول ان هذا الالزام لا يختص
بما اذا قدر قادران على مقدور واحد بل هو قائم فيما اذا كانا قادرين على الضد فيصح ان ذلك من المحال
غير باطل والجواب عما ذكره ثانيا ان احد القادرين اذا قصد الى الحادث دون
الثاني فانه يوجد مقدوره ليس يكون يوجد لان احدهما اراد وجوده وليس ان لا يوجد لان القادر الثاني
كرهه قلت هذا انما يكون لو كان جانب الوجود يكفي فيه حصول مؤثر واحد واما جانب العدم فلا
يكفي فيه ان لا يحصل مؤثر معين بل لا بد ان لا يحصل شيء من المؤثرين اصلا كما انه اذا قامت الحياة بالمحل
فانها تكفي في تصحيح العلم والقدرة ولا يجب انتفا الصحة لعدم حصول الحياة الباقية والعالمية
وهكذا القول في جميع الاسباب اذا وجد منها فرد واحد فان المسبب يحصل فكذلك هنا كل
واحد من القادرين لما كان مستقلا بالتأثير فاذا قصد احدهما الى الايجاد فقد وجد ما يستقل
بالتأثير فلا جرم يوجد المقدور سواء اراده القادر الثاني ام لم يرده والجواب … ان من حكم المقدور
ان لا يوجد اذا كان القادر كارها له والقول بكون الشيء الواحد مقدورا للقادرين يبطل ذلك الحكم
نقول من حكم المقدور ان لا يوجد اذا كرهه كل من كان قادرا عليه او اذا كرهه بعض من كان قادرا عليه
الاول مسلم ولا يضرنا والثاني ممنوع وهو نفس محل النزاع والجواب عما ذكره رابعا
ان هذا منقوض عليهم باجتماع الكونين فانهما اما ان يقتضيا كاينة واحدة او كاينتين والثاني
محال لان المعقول من الكاينة هو الحصول في الحيز والمتحيز الواحد في الزمان الواحد في الحيز الواحد
يستحيل ان يكون حاصلا مرتين … والمقصود حاصل لان الجسم لو حصلت له كاينة الى كاينة
الا انه حاصل في ذلك الحيز ولو حصلت له كاينة واحدة فهو ايضا كذلك فاذن لا معنى لحصول
الكاينتين مع حصول الكاينة الواحدة فيه وان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله هنا فبقي الاول وهو ان
يقتضيا كاينة واحدة واذا عقل ذلك في العلة والمعلول فليعقل مثله في القادر والمقدور ثم انا سلمنا
ما ذكره عن النقض لكن لم قلتم بان وقوعه بالقادرين لا يتميز عن وقوعه بالقادر الواحد اذا حاول قادران

وما الدليل على ذلك
ثم انا لا نزاع في …
وان القادر … الواحد
م

… اخر مثله منعه عن فعله وقع التمانع بينهما واما القادران فانه لا تمانع بينهما بين القادر الواحد لمانع
فظهر الفرق والجواب عما ذكره رابعا ان تتوقف القصد العايد الى المقدور صحيح
فقصد العايد الى القادر في وجود ذلك المقدور بعينه موقوفة على وجود ذلك السبب اما القصد الراجع
الى القادر فانها في حق احد القادرين تكون موقوفة على وجود ذلك السبب وفي حق الاخر لا تكون موقوفة
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وهذا هو الجواب بعينه عما ذكره خامسا واما الجواب
عما ذكره سادسا ان الدليل الذي يمنع من تعليل المعلول الواحد باكثر من علة واحدة ان وجد في مسئلتنا هذه
فلا حاجة الى القياس وان لم يوجد لم يلزم من الامتناع في العلة الامتناع في القادر الا ان يذكروا دليلا قاطعا
على انه لزم من جواز مقدور بين قادرين جواز حلول العلتين ولكنهم لم يذكروا ذلك والجواب المكتفى
بقولهم [illegible] فاسد على ما اشرنا في اول الكتاب … والجواب
عما ذكره سابعا ان نقول كونه لذاته فعلا لاحد الفاعلين لا ينافي ان يكون مع ذلك لذاته فعلا للاخر على معنى ان
ذاته تقتضي الاستناد اليهما معا اللهم الا ان يبين ان استناده الى احدهما ينافي استناده الى الاخر ولكن ذلك اول المسئلة
والجواب عما ذكره ثامنا ما تقدم في الفصل الذي قبل هذا الفصل والجواب
عما ذكره تاسعا انه كما لا يجوز حصول لون للملونين فلا يجوز … وهو معلوم للعالمين ومرئي للرائين ومسموع للسامعين
فلم كان الحاق المقدور باحدهما اولى من الحاقه بالاخرين لم يذكروا فيما قالوا على الدعوى واما ابو الحسين فانه
احتج على جواز مقدور واحد بين قادرين فانا اذا افترضنا التصاق جزء واحد بكفي انسانين فجذبه احدهما في حال
ما دفعه الاخر فاما ان يحصل في ذلك الجزء حركتان او حركة واحدة والاول باطل اما اولا فلاستحالة
اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد القادرين باولى من العكس فاما ان لا يستند
واحد منهما الى واحد من القادرين فيلزم كل واحد منهما مقدورا للقادرين وهو المطلوب واما ان كان
الحاصل في ذلك الجزء حركة واحدة فليس اسنادها الى احد القادرين اولى من اسنادها الى الاخر فاما ان لا تستند
الى كل واحد منهما وهو المطلوب واعلم ان هذا الكلام لازم على المعتزلة فانهم يزعمون ان العبد يقدر على الفعل
في المباين فاما على مذهبنا فهو غير لازم والحق عندنا انه يستحيل وجود مخلوق واحد بين خالقين وسنذكر الدلالة
على ذلك ان شاء الله تعالى

الفصل السادس

في خلق الافعال العبد غير موجد لافعاله والدليل
عليه ان العبد اذا تحرك فاما ان يكون متمكنا من ان يتحرك بحركة بدلا عن حركته تلك او لا يمكنه ذلك فان كان
الاول فصدور احدى الحركتين عنه دون الاخرى اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح فان لم يكن لمرجح فقد وقع احد

تبين … الاول ان … الممكن
معدور عليه والثاني م

متحرك الفعل … عن النه … يستند كل واحد من القادرين م

موجد م

طرفي الممكن الحادث على الآخر بلا مرجح وانه محال وان استدعى مرجحا فحصول ذلك الفعل عند حصول ذلك
المرجح اما ان يكون واجبا او لا يكون ومحال ان لا يكون واجبا والا لامكن ان لا يحصل ذلك الفعل مع
حصول المرجح لوجوده فيكون حينئذ ترجح لحصوله حال حصوله مرجح حصوله وانتفاؤه عن مرجح فيعود جميع
الى التقسيم الذي مر ثم ان الترجح لا يتوقف على المرجح واذن حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح
واجب فذلك المرجح اما ان يكون من فعل العبد او لا من فعله والاول باطل لان الكلام في كيفية فاعليته
لذلك الفعل فان كان ذلك المرجح ايضا تسلسلت المرجحات والارادات وذلك محال او يلزم انتهاؤها
الى مرجح حاصل فيه اضطرارا من فعل الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بحسب الحصول ما هو فعل الله تعالى
وحينئذ لا يكون العبد موجدا بمعنى كونه متمكنا مستقلا بنفسه في الفعل والترك وهو المطلوب واما ان قيل
انه حال تحركه يمنه ما كان يمكنه ان يتحرك بسرعة [illegible] صدور تلك الحركة منه عن [illegible]
تلك الحركة على ذلك الوجه [illegible] باختياره وحينئذ يبطل [illegible] والاختيار وهو المطلوب

قال قيل هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع لان مذهبكم ان القدرة الحادثة
لا اثر لها في وجود الفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك لانه من الجائز ان يقال ان الله تعالى يخلق القدرة
والداعي المعين في العبد ثم ان تلك القدرة توجب بشرط وجود الداعي ذلك الفعل المعين وهذا الاحتمال
لا يبطل بالدليل الذي ذكرتموه واذا كان كما ذكرتم لم يكن دليلكم واقعا في محل النزاع ثم لو سلمنا
كون الدليل واقعا في محل النزاع لكنا نقول انه فاسد الاعتبار لانه استدلال على فساد ما علم صحته بضرورة العقل
وبيانه من وجوه ثلثة الاول ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه
ولولا دواعيه لما وقع شيء منها فمتى اشتد الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى
اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذلك يعلم في غيره من العقلاء الذين اختبر احوالهم بالمشاهدة انه يجب
وقوع افعالهم بحسب دواعيهم فان العاقل السليم اذا علم ما له من المنفعة في شرب الماء حال شدة عطشه
ولم يمنعه منه مانع فانه يقع منه الشرب لا محالة ومتى علم ما له من المضرة في الدخول في النار فانه لا يدخل فيها واذا
كان معنى الموجد للشيء هو الذي يحدث منه بحسب دواعيه ثبت ان العقلاء قد تقرر في بداية عقولهم
كون العبد كذلك علما ان علمهم بكونهم محدثين لتصرفاتهم علم ضروري الثاني ان العقلا
يعلمون بالضرورة حسن المدح والذم على كونه طويلا وقصيرا وكون السماء فوقه والارض تحته ولولا علمهم
الضروري بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا حسن مدحه وذمه بالضرورة على افعاله وقبح مدحه

عليه فالمنفي عموم الدواعي فلا ينفي ذلك وهذا يدل على امكان الترك عند الترجح فاما قوله
اذا حصل المرجح للوجود فاما ان يعقل ترجح الوجود على العدم او لا يعقل فان عقل كان ذلك ترجيحا
لذلك العدم من غير مرجح وان لم يعقل ثبت الوجوب قلنا عدم الفعل كان حاصلا قبل حصول مرجح
الوجود فيستمر عدم الفعل عند حصول مرجح وجود الفعل لم يكن ذلك تجددا لذلك العدم بل استمرار العدم
الذي كان والشيء حال استمراره لا يفتقر الى المرجح واذا لم يلزم من استغنا ترجيح العدم في هذه الصورة استغنا
الترجح مطلقا عن المرجح من جميع الوجوه اذا اتضح كان ذلك الترجح في امر متجدد وانه موقوف على المرجح بخلاف
الباقي فانه لا حاجة به الى المرجح ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الفعل واجبا عند
تحقق الداعية فلم قلتم ان العبد لا يكون موجدا قوله لان الموجد هو المستقل بالفعل والترك قلنا
هذا الكلام ينتقض بكون الله تعالى فاعلا وموجدا لانا نعلم ان صدور الفعل عن قادريته تعالى اما ان يتوقف
على وجود قصده وداعيه مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف فلم لا يجوز مثله هاهنا وان توقف فاما ان يكون حصول
الفعل واجبا مع ذلك القصد المرجح او لا يكون فان كان لزم من قدم ارادته قدم مراداته فيكون ذلك
قدم العالم ولان افعال العبد من جملة مراداته عندكم فيلزم قدم افعال العباد وذلك معلوم الفساد
بالبديهة وان لم يكن حصول الفعل في حقه تعالى واجبا مع ذلك القصد فلم لا يجوز مثله هاهنا وحينئذ
يبطل دليلكم **ثم لو سلمنا** ان ما ذكرتموه يقتضي كون العبد موجدا الا ان هاهنا ما يقتضي نقيض ذلك
منها عقلية ومنها سمعية **اما العقلية** فثلاثة الاول انه يجب وقوع افعالنا بحسب دواعينا وانتفاؤها
وانتفاؤها بحسب كراهتنا فان القائم في الصيف الصائف اذا اشتدت شهوته الى شرب الماء والشارع
بين يديه وكذلك المحبوب يعلم قطعا انه يتبعه عليه شرب ذلك الماء حالما لا محالة الا ان يمنعه مانع
شربه والعالم بما في دخول النار من الالم اذا علم انه لا ينتفع به اصلا فانه لا يدخلها وادامت ذلك في كل
افعال العبد يعلم فعل العبد اولا الفاعل اصلا لامتناع ذلك الفعل عند توفر دواعيه حتى يمتنع الفعل
مع توفر الدواعي ويصح الفعل ان يقع مع شدة كراهته له عند بطلانها وذلك مبطل ما ثبت من مطابقة
الافعال للدواعي ثبوتا وعدما الثاني ان الانبيا اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الاشيا ونهاهم
عن بعضها وذلك لا يصح لو لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له ائت بفعل الايمان والصلوة والزكوة
ولا تأت بالكفر وشرب الخمر ولو تنازع ان الفاعل لهذه الافعال هو التارك لما هو غيره فان الامر بالفعل متضمن
الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا على المامور به لمرض او سبب آخر ثم

ودنه على انه يكون واقعا به لان العلم باستحقاقهم لذلك فرع على العلم بحدوث ذلك منهم والعلم
بالفرع اذا كان ضروريا فالعلم بالاصل اولى ان يكون كذلك وظهور ذلك عند العقلا يحصل هذا
العلم للمراهقين فان الانسان اذا رمى المراهق باجرة توطه فانه يذم الرامي ويعلل ذلك بان جرحه ولولا علمه
الضروري بكون الرامي فاعلا دون الاجر لما استحق ذم الرامي دون ذم الاجر. الثالث
وهو ان الواحد منا اذا طلب من غيره فعلا انما يطلبه منه طلب عالم بانه هو الذي يحدث
ذلك الفعل ولهذا يتلطف في استدعا الفعل منه بكل لطف ووعظ ويزجره عن تركه ويحتال بكل حيلة ويعاقبه
ويتوعده على تركه وينهاه عن فعله اذا كرهه ويمدحه ويحثه على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستنطقه وينصحه
العقلاء فعله ويعلل ذلك كله [illegible] فيعلم بعد من انفسنا الفرق الضروري بين امره بالقيام والقعود وبين امره
بايجاد السما والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك
فهذه الوجوه الثلاثة منبهة على ان العلم الضروري حاصل بكون العبد موجدا فهذا كله تمام من الحجة
ان كان [illegible] في ذلك [illegible] بنا حاجة الى الجواب عما كان [illegible] لا نبقي الجواب الخشية
لا يبقى كلام الخصم الجواب فهذا هو طريقة ابي الحسين واصحابه ثم ان سلمنا ان العلم بكون العبد
موجدا ليس علما ضروريا [illegible] على انه ليس بموجد قوله [illegible] حصول احد مقدوري القادر اما ان
يستدعي مرجحا او لا يستدعي قلنا لا يستدعي قوله انه يمتنع استغنا الجائز عن المرجح قلنا
متى في حق القادر او في حق غيره [illegible] انه من حيث الحقيقة والحكم اما الحقيقة فلان حقيقة القادر
من يكون متمكنا من الفعل والترك فلو وقفنا فاعليته على شي لخرج عن كونه قادرا لانه متى حصل
حصل ذلك المرجح وجب حصول الفعل ومتى لم يحصل استحال حصوله فاذا لا يكون الممكن حاصلا في شي
من الاحوال [illegible] ان توقف صدور الفعل عن القادر على المرجح يقدح في حقيقة القادر وماهيته فلو كان
ذلك باطلا واما الحكم فللخلاف في [illegible] المذكورة في باب اثبات العلم بالصانع
ثم ان سلمنا انه لا بد من مرجح ولكن لم قلت ان حصول الفعل عند ذلك المرجح يكون واجبا بيانه
ان القادر نسبته الى احد مقدوريه كنسبته الى المقدور الاخر على السوا فانه لا يترجح احدهما على الاخر
الا عند حصول قصد وداعي ولكن ذلك المرجح لا ينتهي الى حد الوجوب فان الفعل لا يتاتى [illegible] واسطة
بين التساوي وبين التعين على سبيل الوجوب وهي ان يكون احد الجانبين اولى من الاخر وان لم ينته تلك
الاولوية الى حد الوجوب والدليل على صحة ان الانسان انما يستحق المدح اذا ترك الفعل عند توفر دواعي

امره عبيره بان العقلا يعيبون [illegible] وينسبونه الى الحماقة والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك
ثم تامره به ولو صح [illegible] ان يبعث الله تعالى رسوله الى الجمادات مع الكتاب ويبلغ [illegible]
الله تعالى على الحقيقة بكل الجهات ويعاقبهم لاجل انهم لم يمتثلوا امر الرسول وذلك مما يعلم فساده
ببديهة العقل واعلم انا قد حكينا عنهم قبل ذلك استدلالهم بهذا الوجه لبيان ان كون العبد
موجدا معلوم بالضرورة والفرق بين ذلك التوجيه وهذا التوجيه انا في هذا المقام جعلنا العلم بحسن الامر
والنهي اصلا للعلم بكونه موجدا وفي ذلك المقام الاول بالعكس من ذلك وربما تمسكوا ايضا بحسن
المدح والذم على كونه موجدا وهو مثل الاستدلال بحسن امره ونهيه على كونه موجدا الثالث
ان القول بان الله تعالى هو الخالق لافعال العبد يسد باب الاستدلال على اثبات العلم بالصانع والاستدلال على
صحة النبوة والاستدلال على كون الله تعالى صادقا في اخباره والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي
الى القول بخرق اجماع الامة اما الاول فلانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان الحادث محدث
فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في هذا القياس وهو
كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فحينئذ ينسد عليه باب اثبات الصانع واما الثاني
وهو انه يلزم منه سد باب اثبات النبوات فلانه تعالى اذا كان خالقا لجميع القبائح لم يمتنع ان يظهر
المعجزات على الكذابين ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسد علينا باب الفرق بين النبي والمتنبي
واما الثالث وهو انه يلزم منه سد باب الوثوق بوعده ووعيده لانه اذا جاز ان يخلق القبائح
جاز ان يكذب في اخباره فلا نثق بوعده ووعيده واخباره عن الاحكام الاخروية واما الرابع
وهو انه يلزم منه سد باب القطع بصحة الشرائع فهو من وجهين الاول هو انه لما جاز منه فعل القبائح جاز ان
يبعث الكذابين ويحث عليها ويرغب فيها ومتى جاز ذلك لم يمكن [illegible] ان يكون ما امر الله تعالى به
من القبائح [illegible] الشرائع وقبح [illegible] الثاني انه لو جاز منه تعالى ان
يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه لم يامن في دين
الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع ان الله تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل
المخالفة للاسلام هو الحق ولكنه تعالى صرفنا عنه وزين خلافه في اعيننا واذا جوزنا ذلك لم يمكنا ان نجزم بان
ما نحن عليه هو الضلال والكفر والباطل وما خالفنا عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بانهم على الحق
ومخالفوهم على الباطل [illegible] واما الخامس وهو انه يلزم منه [illegible]

باطله بالإجماع وسائر الأدلة المذكورة من وجوه الأول لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد وفيها القبائح كالظلم والعبث
لجاز أن يخلقها الله تعالى منفردة حتى تكون ظلماً عابثاً الثاني أن من جملة أفعال العباد الإشراك بالله ووصفه
بالأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد وشتمه وسبّه فلو كان الله تعالى فاعلاً لأفعال العباد لكان فاعلاً
لكل هذه الأمور وذلك يبطل حكمته لأن الحكيم لا يشتم نفسه وفي ذلك الخالق الدنيا الثالث لو جاز أن يخلق
الزناء واللواطة لجاز أن يبعث رسولاً هذا دينه ولو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكون في أنبيائه من الأنبياء
من لم يبعث إلا للدعوة إلى السرقة والأفعال الرديئة ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسله
وبالملائكة وذم المحسن ومدح المسيء الرابع لو كان تعالى يخلق الكفر في العبد ثم يعاقبه عليه لكان ضرره
أشد من ضرر الشيطان عليه لأن الشيطان لا يمكنه أن يلجئهم إلى القبيح بل يدعوهم إليه كما حكى عنه تعالى وما كان لي عليكم
من سلطان إلا أن دعوتكم ولأن دعاء الشيطان هو أيضاً فعل الله تعالى وأما الله تعالى فإنه يضطرهم إلى القبائح
ولو كان كذلك لحسن من الكافر أن يمدح الشيطان وأن يذم الله تعالى عنه علواً كبيراً الخامس
أن العبد لو لم يكن موجداً لأفعاله لما استحق ثواباً ولا عقاباً ولكان تعالى مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير
استحقاق منهم ولو جاز ذلك لحسن منه تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة ولو لم يستند ولو كان كذلك لكان أسفه
السفهاء وقد نزه تعالى عنه أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون السادس لو خلق الكفر في الكافر
لكان قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لما كان لله تعالى نعمة على الكافر ولكان له عليه نعم
دنياوية لأنا نقول اللذات الدنيوية المنتهية إلى العقوبة الأبدية كالذرة المسمومة إلى الجبال أقل من كل
لا يعد نعمة ألا ترى أن من جعل السم في الحلوى فإنه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة فكذلك هنا ومعلوم أنه
أنه لا نعمة لله تعالى على الكافر نقض صحيح الكتاب والسنة قال الله تعالى ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً
وقال وأحسن كما أحسن الله إليك وأيضاً فقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام أنه قال ما من عبد إلا ولله
نعمة عليه كافراً كان أو مسلماً السابع لو خلق الظلم والجور والعبث لصح وصفه بأنه ظالم وجائر ومفسد
أما أولاً فلأنه لا معنى للظالم إلا فاعل الظلم ولذلك لا يصح إثبات أحدهما عند نفي الآخر وأما ثانياً
فلأنه لما فعل العدل سمي عادلاً فكذا لو فعل الظلم وجب أن يسمى ظالماً ولأنه أيضاً إنما يسمى العبد ظالماً
بفعله الظلم لا بفعل شيء آخر وكذلك الثامن أنه تعالى لو خلق الكفر في الكافر ثم كلفه بالإيمان
لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق ولو جاز ذلك لجاز تكليف الأعمى نقط المصاحف وتكليف الزمن
المقعد بالطيران والتكليف بخلق القديم والجمع بين السواد والبياض ولو جاز ذلك لجاز تكليف الجمادات

وكل ذلك باطل بالضرورة التاسع لو كان هو الخالق للأفعال لكان إما أن لا يتوقف خلقه لها على
دواعيهم وقدرهم أو يتوقف والأول باطل لأنه يلزم منه أن يكون تعالى محتاجاً إلى علومهم وقدرهم
والثاني باطل لأنه يلزم أن يصح منه تعالى خلق تلك الأفعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد
الكتابة والنياحة المحكمة ممن لا يكون عالماً بهما ويوقع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ويوقع ضرب [illegible] الجائع
الذي ليس له عطشان ويلزم تجويز أن ينقل الأحمال الجبال وإن لم يقو الجمل القوي على حمل خفيفة
وأن يجوز من الممنوع المنتقل العقول كالحجر الثقيل الصحيح المحل من تحريكه لأنه غير [illegible] زوال الفرق بين
القوي والضعيف وما بين [illegible] في جيش الترك بقطاع الطريق وذلك كله معلوم بالضرورة
العاشر أن الله تعالى لو كان هو الفاعل للقبائح لكان جاهلاً أو محتاجاً لأنه كذلك في الشاهد مع أن
الواحد منا ليس بفاعل له في الحقيقة وإن يكون كذلك في الغائب كان أولى وأحرى **وأما الوجوه النقلية**
فهي تنقسم إلى الكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فمنها قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وكذلك
جملة الآيات المشتملة على إضافة الأفعال إلى العباد مثل قوله تعالى وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً
فذكر الغفران من نفسه لمن أتى بالإيمان والعمل الصالح وذلك يدل على أن العبد عامل وقوله تعالى من عمل صالحاً
فلنفسه وقوله ليجزي الذين أساؤا بما عملوا وقوله ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وقوله أم حسب الذين اجترحوا
السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات أم نجعل المفسدين في الأرض وبالجملة فكلما في
القرآن من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم محسنين أو مسيئين يدل على كونهم فاعلين
وأما السنة فقوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله وقوله
إنما الأعمال بالنيات وأما الإجماع فهو أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب وكان يجب الرضا به لكن
الرضا بالكفر كفر بالإجماع والأحاديث فعلمنا أن الكفر ليس من قضاء الله تعالى فلا يكون من خلقه **والجواب**
قوله هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع قلنا لا نسلم قوله لأن القدرة الحادثة غير مؤثرة قلنا
الذي اتفق عليه أصحابنا أن العبد غير فاعل باستقلاله وأما أن القدرة الحادثة هل هي مؤثرة أم لا فذلك مختلف
فيه بين أصحابنا أما الأشعري فقد ذهب إليه وأما غيره فقد زعم القاضي أن القدرة الحادثة لا تؤثر
إلا في وجه الفعل ولكن في حالة زائدة عليه وهي كون الفعل طاعة ومعصية ومنهم من زعم أن القدرة الحادثة
مؤثرة في وجود الفعل عند حصول الإرادة الجازمة لذلك الفعل فإن بحصول القدرة والإرادة الجازمة [illegible]
حصول الفعل ومتى حصلتا وجب حصول الفعل وهذا قد صرح به إمام الحرمين في الكتاب النظامي ومواضعها

مذهب الاعتزال اي اسحق بما اشتهر من كلامه انه كان يقول ان القدرة الحادثة لا اثر لها بعيد واشتهر من مذهبه
المبالغة في نفي الاحوال فلم يبق الا ان يقال انه يجعل القدرة الحادثة مؤثرة في وجوه الفاعل واذا ثبت
ذلك فنحن نستدل بعين الدلالة المذكورة على المقدار المتفق عليه بين اصحابنا وهو نفي كون العبد فاعلا استقلالا
فاما الذي اعتقده ابو اسحق فهل هي مؤثرة ام لا فذلك علم تفنيه بهذا الدليل قوله العلم بكون العبد موجدا
ضروري فلا يسمع الاستدلال على نفيه قلنا لا نسلم وبيانه من وجهين الاول ويقولون العلم الضروري هو الذي يشترك
العقلا فيه والعلم بكون العبد موجدا غير مشترك فيه بين العقلا فانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نعلم الا ان هذه الافعال ل
حصلت على حسب قصودنا فاما ان يكون المؤثر فيها نحن او غيرنا فذلك مما لا نجده من انفسنا وكيف لا نقول ذلك
والذين قبل ابي الحسين كانوا اما منكرين كون العبد موجدا واما معترفين بذلك مثبتين دعواهم
بالنظر والاستدلال فان كان من تقدم ابا الحسين من المعتزلة اتفقوا على ان كون العبد موجدا مما لا نعلم
الا بالنظر والاستدلال واذا كان كذلك كان كلام من يقدم ابا الحسين من المواضع لدوا الجماعة متفقين
على العلم بكون العبد موجدا ليس بضروري فكيف يسمع من يسميه كل العقلا الذين يعترفون الى انكار الضروريات
الثاني ان كل من كان سليم العقل اذا اعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادته للشي لا يتوقف على
ارادته لتلك الارادة فانه ربما اراد الشي ولم يرد ارادته فانه يحصل ذلك بلا ارادة ويعلم انه متى حصلت
الارادة الجازمة للشي فانه لا بد وان يحصل المراد واذا كان العلم الضروري بعد هذه المقدمات حاصلا علم
بالضرورة انه لا ارادة ضرورة وحصول الفعل عقيب الارادة فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون
العبد مستقلا بالايجاد والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله
لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقفه على حصول الداعي ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب
الداعي واجب ثم انه مع الاعتراف بهاتين المقدمتين بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى
العلم الضروري بذلك وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتلك المقدمتين يبطل
مذهب الاعتزال ولكنه لما افسد الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال خاف من تنبه اصحابه له فرجوعه
عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بالغلو في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى
على المبتدئين فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق وقد ظهر مما قلنا ان ابا الحسين كان
في هذه المسألة على مذهب الفلاسفة مع الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند
حصوله ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى

[margin: ذلك ع] [margin: الله ع] [margin: illegible]

العلم الضروري في الموضع الذي نفي النتيجة لا قوله قد بينا انا لم نستدل بالدليل المذكور على ابطال كون ان
القدرة الحادثة غير مؤثرة على لسان من يثبت الاستقلال كما هو مذهب الاشعري وامام الحرمين فان كلامه
ابي الحسين قد تقدم ما علمه من جواب ابي اسحق ولكن يلزم منه بطلان مذهب الاعتزال بالجملة لا يعقل فرق
في الفعل بين ان ما اراده العبد فعل الله تعالى وبين ان ما يفعله بحسب حصول غرضه فعل الله تعالى
ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين يكون متمكنا من الفعل والترك فلا فرق
في العقول بين ان يعذب الله تعالى العبد على الوجه فيه وبين ان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول
ما خلقه الله تعالى فيه قوله لا فرق في القول عن حصول الارادة الجازمة اشتد عليه بابطال القول بالاعتزال
فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة وان بالغ في دعوى الضرورة فيها كما
على سبيل التقية والتلبيس قوله انا نعلم بالضرورة مطابقة احوال افعالنا لمقصودنا قلنا لا ننكر
هذه المطابقة ولكن لم يلزم من حصول الافعال التي لا يعلم تفاصيلها وجودها بحسب ذلك
حصوله على ما يشتمل عليه الفاعل على ما تقدم من استقلال العبد بالفعل والترك على ما تقرر
كون العبد مستقلا بالفعل والترك لما حسن الامر والنهي والترغيب والزجر قلنا هذا انما يلزم اذا
كان في هذا الامر والنهي والحث والزجر فائدة ان مستقلين بانفسنا حتى يقال ان كان المأمور ما وجب
علينا ان نمتنع من امره ونهيه اما اذا كان صدور الامر والنهي منا واجبا كوجوب سائر الافعال المنع الاشكال
وسنستقصي في الجواب عن هذه الشبهة قوله لكن لو قرب الله تعالى قوله المكلف محتاج الى المرجح
في حق القادر ان فرض عين تمكنه على الاطلاق لا انا نقول العبد ان لم يكن وجه اللائق في مقدوره
واحدا كان خلق المكلف في العبد خلقا لما يوجب ذلك المقدور فلا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك
على الاستقلال وان كان صالحا للضدين لم يكن مستقلا بايجاد واحد منهما والا لوجب الضدان فاذا
حدث احد المقدورين فعل حدث المكلف القدر متعلق بايجاد احد المقدورين دون الآخر فكيف
التعلق ممكن ومتجدد ونحن نعلم بالضرورة ان المكلف المتجدد لا يستغني عن المرجح قوله الهارب
من السبع يختار احد الطريقين بلا مرجح قلنا لا نسلم بل ان الله تعالى يخلق فيه داعيا مرجحا لسلوك احد الطريقين
دون الآخر فاما انه لم يخلقها فهو توقف كما انا نواصفنا على انه تعالى لو خلق فيه ما رفع العدم فانه يترك
العدم والعزم قوله هو الذي يمكنه الفعل والترك لم يخلو توقف ما علقته على مرجح كانت فاعليته عند
حصول ذلك الشي واجبة وعلى عدمه ممتنعة فلا يحصل المكنة في شي من الاحوال قلنا ان عنيتم بعد لكم
الحكم

[margin: لنه ع] [margin: المقول ... على السبع ... والقلوم ... على ما وجد ... النسخ ... في المحرز ... وجود حصول العلوم] [margin: ق] [margin: ذلك ع] [margin: منهم] [margin: الفاعل ع]

القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل والترك اي انه الذي يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر من
غير مرجح فلا نسلم ان هذه الحقيقة يمكن حصولها في الوجود فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به انه الذي
يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر عند حصول الدواعي المختلفة فذلك حاصل باعتبار الدواعي
لانا لما بينا ان ما ذكرنا قوله لم لا يجوز ان يكون حصول احد المقدورين عند حصول الداعي الى الاستمرار اولى
بالوجود وان كان لا ينتهي تلك الاولوية الى حد الوجوب قلنا لو فرضنا الاول لان عند حصول تلك الاولوية
ان امتنع عقلا حصوله لا عقيبه ولا وجوده كان كل واحد من الامرين مع فرض وقوعه ممكنا وكل ممكن فانه لا يلزم
من فرض وقوعه محال وان كان هو ايضا محالا لا انه تحكم لا بوجوده عند وقوع المحال واذا كان
كذلك فلنفرض ان تلك الداعية مع تلك الاولوية قد توجد متعلقها تارة ولا توجد اخرى فحينئذ يكون وقوع
متعلقها في ذلك الزمان وعدم وقوعه في زمان اخر مع ان نسبة تلك الداعية المنتجة الى الوقوع واللاوقوع
في جميع الازمنة نسبة واحدة ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولانه لم يوجد هناك مرجح الا
تلك الاولوية وتلك الاولوية حاصلة في الزمانين فاختصاص وقوع متعلق تلك الداعية الراجحة باحد الزمانين
دون الاخر مع ان تلك الاولوية حاصلة في الزمانين معا يوجب ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر
من غير مرجح ولما بطل ذلك بطل ما قالوه الشق الثاني وهو ان عدم ذلك الممكن يترجح وجوده لاجل
تلك الداعية اما ان يكون ممتنعا بنفس ما يكون كذلك فان كانا متنافيين استحال اجتماعهما فاذن متى
كانت الاولوية حاصلة استحال كونه معدوما ومتى استحال عدمه وجب وجوده فاذن متى حصلت تلك الاولوية
امكن ان يستمر عدم ذلك الفعل فاذا الامر كذلك فيه وفيما يمكن في كل وقت واذا كان الامر كذلك استحال
ان يصير تلك الاولوية مقتضية لزوال ذلك العدم لان تلك الاولوية لما حصلت في سائر الاوقات مع انها
لم تقتض زوال ذلك العدم فلو اقتضته في ذلك الوقت لزال ذلك العدم مع انها لم تقتضه في سائر
الاوقات لكان اقتضاء تلك الاولوية زوال ذلك العدم في ذلك الزمان دون ترجيح على اقتضائها زوال ذلك العدم
في سائر الازمنة فيكون ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي وهو الذي يكون نسبة تجدد الوجود اليه كنسبة
استمرار العدم اليه … كان حاصلا اليه وفي هذا الوقت فنقول … على انه لا يبقى على العدم الا المرجح
ثم عند حصول الداعي المرجح لجانب الوجود تصير نسبة الوجود المفضي الى الاثر من نسبة العدم الذي
كان حاصلا اليه فان المستمر ترجيح استمرار العدم على تجدد الوجود حال كونه كذلك لاستمرار مساويا الذي كان التجدد
فليس يمتنع ذلك حال كون استمرار العدم موجودا كان اولى الى السؤال ما ذكرناه في اول الاستدلال

ذلك العدم

من ان حال حصول المرجح للوجود لو حصل العدم لكان … ولانعدامه من غير مرجح وذلك يبطل حكمنا بان الممكن لا بد له من
المرجح قوله ذلك العدم مستمر والشيء حال استمراره لا يحتاج الى المؤثر … في جانب العدم قلنا
لا نسلم ان الممكن حال استمراره يستغني عن المرجح والدليل عليه ما مر تقريره في مسألة الحدوث وعلة عدم الشيء
هو عدم علة وجوده وذلك الشيء يثبت ان العدم الممكن لا يستغني عن المرجح قوله هذه الحجة تنفي كونه تعالى
موجدا قلنا لا نسلم قوله ارادته بحصول هذه الدواعي للعبد اما ان يكون واجبة او لا يكون قلنا
بلى واجبة فان الله تعالى لما كان واجبا لذاته وصفاته واجبة … تعلقات صفاته بمتعلقاتها ايضا واجبة فعلى هذا
نقول تعلق ارادة الله تعالى بايقاع الحادث المعين في الوقت الفلاني واجب ولما كان ذلك التعلق
واجبا استغنى عن مرجح اخر ولما كانت الصفة متعلقة بتخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جرم
لم يلزمنا قدم العالم وقدم سائر الحوادث لا يقال لما كان تعلق الارادة تعالى بايجاد بعض الاشياء على
بعض الوجوه واجبا وتعلقها بايجاد ذلك الشيء على غير ذلك الوجه محالا لم يكن الباري قادرا مختارا لان كل شيء
على … وذلك خروج عن الاسلام لانا نقول ان كون الفاعل على حال يجب ان يكون فاعلا لبعض الاشياء لا يخرجه
عن الفاعلية الا ترى ان عند المعتزلة الاخلال بالواجب … اما على الجهل او الحاجة واذا وجب
على الله تعالى فعل الثواب استحال الاخلال به تعالى لاستحالة ما يلزم من ذلك الاخلال في حقه وهو الجهل او الحاجة
واذا استحال منه ان لا يفعل وجب منه ان يفعل ففي هذه الصورة وجب صدور الثواب عن الباري
تعالى واستحال صدوره عنه … لاجل وجوب الداعي الى الفعل واستحالة حصول الداعي
الى الترك ولا ينافي ذلك كونه قادرا فكذلك عندنا وجوب صدور بعض الافعال عنه دون البعض لوجوب
بعض الارادات واستحالة البعض لا يمنع كونه قادرا لانه في ذاته بحال لو لم يكن هذه الارادات
واجبة بل حصلت له ارادات اخرى لكان هو تعالى عند تلك الارادات قادرا على غير ما احدثه الآن
واعلم انه لا خلاص للمعتزلة عن هذا الاشكال الا اذا قالوا ان ترك الواجب لا نقول
انه يفضي الى المحال ولا نقول انه لا يفضي اليه بل نمسك عن القولين … الجواب …
لانهم ان عنوا به ان احد الضدين … ولكنهم … المقصود
من … من الالزام ان … فهو معلوم البطلان
بضرورة العقل فاما قوله في المعارضة الاولى ان فعل العبد لو وجب المطابقة …
بوجود او عدم … الكلام عليه من حيث الاستدلال ومن حيث الاستدلال فهو …

عن
لا يعقلون

٨

التحقيق

ذكرتم فيخ لما يلزم وجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي وجوب ان لا يحصل عند حصول الصوارف
مع ان ذكر لا يحصل الا من كان في المطلوب لانه لو ثبت وجوب حصول شي اخر فانه يجب ان يكون المؤثر
عند ذلك الاخر فانه يلزم من هذا القدر ان يكون المؤثر في فعل العبد هو قدرته سواء اعتبرنا وجوب انتفائه
عند صوارفه ام لم نعتبر ذلك بيت ان الحكم مشتمل على الزيادة فيكون مستدركا وهو الاستدلال لكن دفعه
وايضا التقسيم بقولكم الايجاب وجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي واستحالة حصوله عند حصول
الصوارف واما ان تلك الدواعي والصوارف من فعل الله تعالى او مستندة الى افعاله تعالى يبطل بطلان
مذهب الاعتزال بالكلية لان الله تعالى اذا خلق فيه تلك الدواعي وجب حصول ذلك الفعل ثناما او واذا لم يفعل
فيه تلك الدواعي استحال حصول الفعل منه واذا كان كذلك كان تكليف العبد تكليفا بما لا يكون
مقدورا له وايضا فلانه تعالى لما كان هو الفاعل للداعي الى القبيح لزم ايضا ان يكون فاعلا للقبايح لانه لا فرق
في العقول بين فعل القبيح او فعل الداعي الى القبيح وايضا ان لم يقولوا بوجوب حصول الفعل عند حصول
الدواعي فيتوجه عليكم هذا الاستدلال لانه اذا لم يجب حصول الفعل عند توفر الدواعي لم يلزم من عدم حصول
الفعل عند توفر الدواعي او من حصوله عند خلوص الصوارف محال فحينئذ يبطل الاستدلال بالكلية ابطال
المقصود من هذه الحجة فان الله القدرة الحادثة مؤثرة سواء قبيح مذهب المعتزلة او لم يقولوا انا نقول قد ذكرنا
ان من اصحابنا من ساعد على هذا الكلام ثم نقول ما ذكرتموه انما يفيد المطلوب وبيانه من وجوه ثلاثة
الاول انا نمنع الوجوب الذي ادعوه من حصول فعل العبد عند توفر دواعيه ليس الا كحصول الشبع
عقيب تناول الغذا الجيد وحصول الري عقيب الشرب وحصول النبت عند القا البذر في الارض
الحرة الجيدة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس والحر والبرد ووجوب نزول الارض وصعود
النار مع اتفاق اكثر المسلمين على ان حصول هذه الاحكام عقيب هذه الاسباب ليس على طريق الوجوب
واذا جاز منع الوجوب في هذه الصور جاز ان نمنعه في هذا الموضع ولا نسلم هذا الوجوب
ولكن لم قلتم انه لا بد لذلك الفعل من مؤثر فلا يمكن ان يكون المؤثر فيه قدرة العبد بيانه ان الذوات
عند المشاركة متشاركة في كونها ذواتا ثم ان بعض الذوات مختص بصفة وانه يجب تحققها لتلك الذوات
ويمتنع تحققها لساير الذوات فحكم الوجوب عندهم لا لعلة اذ لو كان باي شي علل فيسلم ولذلك ذكر العرض
المعين مع اختصاصه بالمحل المعين مع ان حكم المحل مثل ساير المحال في حكم الوجوب لا لعلة لانه
باي شي علل فيسلم ولذلك الاعراض التي لا تبقى تختص صحة حدوثها بالوقت المعين مع كون حكم الوقت
المعين

مساويا لساير الاوقات وكذلك القادر بفعل احد مقدوريه دون الاخر بلا مرجح لانه باي شي علل فيسلم فاذا
رانا ان الوجوب والتعدد والاستحالة قد يحصل في بعض المواضع وبعض الاوقات بلا مرجح لم لا يجوز
ان يقال ان الفعل الذي حدث عند توفر الدواعي اختص بوجوب حدوثه بذلك الوقت دون الوقت
الذي قبله او بعده وحينئذ لا يحتاج الى مؤثر اصلا ولئن سلمنا انه لا بد لها من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون
المؤثر في تلك الافعال هو غير العبد قوله لو كان كذلك لما صح من ذلك الغير ان يخلق تلك
الافعال عقيب توفر الدواعي او يخلقها عقيب الصوارف قلنا لا شك ان الموجب لتلك الدواعي
هو الله تعالى واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى ان تلك القدرة والداعية وان كانت غير
موثرة في وجود ذلك الفعل ولكنه يستحيل انفكاكهما عن ذلك الفعل والفاعل للشي لا يمكنه ان يفعل ذلك الشي
عاريا عما يلازمه فلاجل ذلك يستحيل من الله تعالى ان لا يوجد ذلك عقيب توفر الدواعي كما انه يمتنع
خلق الجوهر استحال ان لا يخلق الكون لما قال لو استحال انفكاك القدرة والداعية عن الفعل وجب
حصول الفعل بدون تلك القدرة والداعية استحالة كون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر وحينئذ يلزم ان
يجب ايضا القطع عند عدم القدرة والداعية وقد بينا ان ذلك يوجب بطلان الطريق الذي
الاستدلال الذي ذكرتموه وايضا الجوهر والكون فيلزم ان يصح وجود كل واحد منهما مع عدم كل واحد
من الاكوان المعينة انا نقول لم لا يجوز ان يوجد امران انفكاك كل واحد منهما عن الاخر وان لم يكن
واحد منهما محتاجا الى الاخر وبيانه ان الذي تساعد عليه انه متى تحققت الحاجة فعلمتم ليس بعقبها
الدالة على ذلك لانهم هم المستدلون ثم انا نبين ذلك بصور احدها ان الجنس القائمة بجميع اجزاء البنية عند
الجبرية القائلين بالجزء الذي لا يتجزى يستحيل انفكاك كل واحد من الجنسين عن الاخر ومنها
ملازمة الجوهر والكون بعينه ان الكل مع تعين علل التعيين خلو عن كل كون على التعيين
قلنا انا انما الزمنا ذلك في مطلق الجوهر والكون ودون المخاص هذين النوعين حتى لو سلم هذا القدر
لو لم يكن هناك نحن نقول ان تلك القدرة المعينة والداعية المعينة والفعل المعين ليس بينهما من حيث
الماهيات باعتبارها الملازمة الا بالملازمة حاصلة بين نوع القدرة والداعية ونوع الفعل وثانيها
ان الذات لله تعالى عالما قادرا حيا فوجبه لوال يمتنع انفكاك كل واحد منها عن الاخر مع انه ليس كل واحد
منها حاجة الى الاخرى لا نمنع ذلك بل نقول ان تلازمها انما كان لكونها موجبا والحال وهو الحالة الخاصة
لانا نقول اما اولا فلان ذاته تعالى لذلك مختصة بكل ذات مع ما كان الصفة الخاصة

يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخرى ولا شك انه ليس واحد منهما علة للاخرى سوى الذات لو كانت علة لتلك
الصفة محتاجة الى الذات لزم الدور وان كان كذلك فاما ان لا يكون لواحد منهما حاجة الى الاخرى اصلا
او ان كان كذلك ولكن ذلك لا ينافي امتناع انفكاك كل واحد منهما عن الاخرى وعلى التقديرين فانه
بطل قوله ان الشيئين لو امتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخرى لزم احتياج كل واحد الى الاخرى
واما ثانيا فلانكم اذا جوزتم في الشيئين اللذين ليس لواحد منهما حاجة الى الاخر ان يجب تلازمهما لعلة
اخرى وهي كونهما معلولي علة واحدة فقد اعترفتم في الجملة انه لا يجب من ملازمة الشيئين حاجة كل واحد
منهما الى الاخر وقد استقصى اصل قولكم غاية ما في الباب انكم تقولون هذه الملازمة انما حصلت لعلة معينة
وهي كونهما معلولي علة واحدة ولكن لا يلزم من نفي هذه العلة نفي الملازمة اصلا عند عدم الحاجة الا نسلم
الا ان تقولوا ما سوى هذه العلة غير معلوم فوجب نفيه لكنا بينا ضعف هذه الطريقة واما ثالثا
انه لو كان الموجد لافعال العبد غيره لما وجب حصولها عند توفر دواعيه ولكن متى اذا كان ذلك الغير
موجبا او قادرا [illegible] سبحانه وهو ان من الجائز ان يكون المؤثر في افعال العباد شيء ما يكون موجبا
لذاته الا ان الجائز انما يتوقف على حصول تلك الدواعي فمتى حصلت استحال ان لا يحصل الفعل
لان الموجب متى انضم اليه الشرط استحال ان لا يحصل المعلول كما ان كون الذات [illegible] لما كان موجبا
لصفة المدركية عندكم بشرط سلامة الالة وحصول المدرك وارتفاع الموانع لا جرم استحال حصول هذه الشرائط
الا ويحصل الادراك فكذلك ههنا ثم لم يثبت علينا تعيين ذلك الموجب لاحتمال ان يكون خاصية تلقيها الله تعالى
في الفلك او يكون ذلك موجودا مجردا ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة فالسائل ليس عليه الا بيان الاحتمال
فاما ابطاله فذلك على المستدل واما ثانيا ان ذلك الفعل ليس اثرا للشيء المباين فلم قلتم انه اثر
القدرة ولم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القصد والداعي بشرط القدرة فهذا جملة ما نقوله على هذه الشبهة
ولاصحابنا كلمات كثيرة عليها سوى ما ذكرناه فمن ارادها فليطلبها في كتبهم واما قوله في المعارضة الثانية
[illegible] وارد عليكم [illegible]
[illegible] بجميع المعلومات فما علم وجوده [illegible] واذا كان
كذلك كان تكليف الله من علم من حاله انه لا يؤمن تكليفا بما يستحيل وجوده منه وتكليف من علم من حاله انه يؤمن
تكليفا له بما يجب وجوده منه ولا فرق بين ذلك وبين ما الزموه علينا ما كان مذهبنا بناء التكليف
والامر والنهي فهو انهما لازم عليكم من هذا الوجه والاعذار التي تكلفتموها عن هذا الالزام قد مر بيانها مفصلا

مدحها وثالثها انه تعالى اذا اخبر عن اقوام مخصوصين انهم لا يؤمنون اصلا فلو امنوا لصار خبر الله
كذبا والكذب محال على الله تعالى اما عندنا فلانه [illegible] واما عند المعتزلة فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما
محالان على الله تعالى وما يؤدي الى المحال فهو محال واذن صدور الايمان من اولئك الاقوام محال مع انهم كلفوا به
بها ورابعها انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وقد اخبر الله تعالى عنه بانه لا يؤمن فهو من الايمان
تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
وذلك محال فيكون مكلفا بالمحال وخامسها انه تعالى اذا وجب عليه ايصال الثواب فان
عدم فعله لذلك ترك الواجب وترك الواجب قبيح والقبيح يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان
على الله تعالى وما يؤدي الى المحال فهو محال فكان واذن محال من الله تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك
الواجب واذا استحال منه تعالى ان لا يفعله وجب ان يفعله لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض واذن
يجب عقلا ان يفعل الله تعالى ذلك الفعل مع انه تعالى يستحق المدح والشكر على ذلك الفعل فعلمت انه
كون الحي بحال يجب صدور الفعل عنه لا ينافي استحقاقه المدح واذا ثبت ذلك في جانب المدح فكذلك
القول في جانب الذم لانه لا فرق بين الامرين في العقل وسادسها ان ابا الحسين لما اعترف
ان العبد لا يمكن ان يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعي واعترف انه متى حصل الداعي وجب
صدور الفعل عنه فعلى هذا اذا فعل الله تعالى الداعي الى الايمان وجب حصول الايمان واذا لم يفعله استحال
حصول الايمان ولا فرق في العقل بين تكليف العبد بالايمان مع ان وجود الايمان يتوقف في طرفي
وجوده وعدمه على فعل يفعله الله تعالى وبين تكليفه بالايمان مع ان الايمان فعل الله تعالى فان قبح احدهما
وجب ان يكون الاخر قبيحا وهكذا القول في كفر الكافر ولا دافع لذلك الا احد امرين ذكرناهما في السؤال
اما ان نقول القادر [illegible] الى مقدوريه على السوية يفعل احدهما دون الاخر لا لمرجح
وهذا معلوم الفساد بالضرورة وانه [illegible] يفضي الى القدح في حكمة الله تعالى على اصول المعتزلة لان
صدور القبيح عنه تعالى نظرا الى كونه قادرا جائز وانما امتنع نظرا الى استحالة ان يوجد في حقه تعالى
الداعي الى القبيح وانما يتم هذا [illegible] وجود الداعي الى القبيح لو توقف
الفعل على الداعي فاما [illegible] ان لم يتوقف الفعل على الداعي
لم يمكنه الجزم بحكمة الله تعالى واما ان يقول الفعل [illegible] الداعي ولكنه لا يجب حصوله [illegible]
بل [illegible] انه تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر [illegible]

فهاهنا نتيجة الالزام ضرورة ويلزم منها وهو انا منا ان العلوم النظرية لا يتوقف ولن يكون لازمة
عن العلوم الضرورية لزوما ضروريا على ما مر تقريره في الاصل الثاني عشر من قولك العلوم الضرورية اما ان
تكون فطرية مثل العلم بان الواحد نصف الاثنين او حسية مثل العلم بحرارة النار او تواترية مثل العلم بوجود
محمد صلعم فاما العلوم الفطرية فلو كانت افعالا للعبد لكانت تصورات مفردات تلك القضايا اما ان
تكون فعلا للعبد او لا تكون والاول باطل لان المختار لا يمكنه ان يختار ايجاد شي دون غيره الا اذا كان
له شعور بحقيقته وذلك الشي وذلك الشعور يعني انه لا تصور تلك الحقيقة فلو كان ذلك التصور فعلا للعبد
لوجب ان تكون تصورات تلك المفردات سابقة على تصوراتها التي هي من فعل العبد والكلام فيها كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى تصورات يخلقها الله تعالى ثم انا منا ان تلك التصورات موجبة
لذواتها جزم الذهن بنسبة احدهما الى الآخر فحينئذ يكون تلك التصورات من فعل الله تعالى وترتب التصديق
عليها واجب فيكون العلوم الضرورية ليست افعالا للعبد بل فعلا لله تعالى والعلوم النظرية واجبة اللزوم عنها
فيلزم خروج العلوم النظرية عن قدرة العبد واختياره فوجب سقوط الامر والنهي والمدح والذم واما
العلوم الحسية والتواترية فنحن نعلم ان حصولها عقيب الحس والتواتر باختيار العبد لا يعلم الا بيان لا يجوز
ان يقال انه تعالى يخلق في العبد علما بحقيقة شي ثم ان العبد يختار احداث ذلك الشي ثم ذكر الشي يوجب تصور
مفردات القضية الضرورية ثم يترتب على حصول تصور تلك المفردات حصول التصديقات الضرورية ثم يترتب
عليها حصول العلم النظرية فلاجل اسناد العلوم النظرية الى فعل العبد استحق العبد المدح والذم والثواب
عليها لانا نقول ~~اما ... وذلك الشي الذي ... واحداثه ... اما ان يكون قد خلق الله~~
~~ايضا العلم بكونه موصلا الى المطلوب او ما خلق فيه هذا العلم والاول باطل والا لكان كل ناظر قد استنتج~~
الوجه ان ما النوع علينا لازم عليهم ايضا فما الحيلة مع ذلك في دفع الاشكال **قال قيل**

الجواب ان الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه تعالى لا يسأل عما يفعل وانه لا يقبح منه ما يقبح
منا بل كل ما يفعله تعالى فانه حسن منه وصواب وههنا مقام اخر جدلي على من استند الحسن المدح والذم
والامر والنهي على كون العبد موجدا فنقول العلم بحسن هذه الامور اما ان يتوقف على العلم بكون العبد
موجدا او لا يتوقف فان توقف وجب الا يحصل العلم بحسن هذه الامور الا بعد العلم بكون العبد موجدا
فلو استفدنا العلم بكون العبد موجدا من ذلك لزم الدور وان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بانه لا يمتنع
حسن المدح والذم والامر والنهي لكون العبد موجدا وحينئذ يبطل استدلالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع
جملة

الموضع واما اصحابنا فانهم عارضوا المعتزلة بامرين احدهما ان عندهم الذوات ثابتة في العدم فلا يمكن ان يكون
للقدرة الحادثة فيها اثر واما الوجود حال والاحوال غير مقدورة عندهم واذا لم تكن الذات مقدورة ولا الوجود
مقدورا كان التكليف بالايجاد تكليفا بالمحال لان الذات والوجود وان لم يكن كل واحد منهما مقدورا
وحده ولكن الذات على صفة الوجود مقدورة لانا نقول قولكم المقدور جعل الذات على الوجود
محال لان المراد بكون الذات على الوجود اما الذات وحدها او الوجود وحده او المجموع
وليس في العقل قسم رابع وذلك وعندكم الاقسام الثلثة غير مقدورة واذا كان كذلك كان التكليف
بتصور القسم الرابع مع انه غير معقول تكليفا بالمحال فظاهر التكليف بتحصيل وثانيهما
ان من لم يكن عالما بالله تعالى فانه مامور بتحصيل معرفة الله تعالى فاذن لا يمكنه ان لا يعلم كونه مكلفا
بتحصيل العلم بالله تعالى الا اذا علم الله ومتى علم الله استحال منه تحصيل العلم به لان تحصيل الحاصل
محال فيكون هذا التكليف تكليفا بالمحال ولهم معارضات اخر ولكن الاقوى ما ذكرناه ثم انهم
بعد ذلك اجتمعوا في الجواب على طريقين الاول طريقة الاشعري وهي ان القدرة الحادثة
غير مؤثرة اصلا واما الامر والنهي فذلك لاجل ان الله تعالى اجرى العادة بان العبد لو اختار الطاعة
فانه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره اياها وان اختار المعصية فانه يخلق فيه المعصية على حسب
اختياره واذا كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة لاجرم حسن الامر والنهي الثاني ان يكون الاختيار
الا واحد صالحا للضدين لا بد ان يكون فان كان ترجيح احدهما على الآخر يستدعي مرجحا والا انقطع الحاجة
الا عند الانتهاء الى مرجح متعين لاحد الطرفين فيعود الاشكال وان لم يكن صالحا للضدين
فالاشكال ظاهر اللزوم لانه تعالى ان خلق فيه الاختيار وجب عليه الاختيار وان لم يخلقه استحال
منه الاختيار لانا نقول الاختيار صالح للضدين وفوقه ذلك الترجيح يستدعي مرجحا فلما
هذا وان كان حقا في نفسه لكنه غير مقبول من المعتزلة لانهم لما اثبتوا العبد موجدا فلا بد له
من القول بانه يختار احد مقدوريه لا لمرجح لانه لو استند ذلك الى مرجح لزم الجبر على مذهبه واذا
كان لا بد له من القول بانه يختار احد مقدوريه دون الآخر لا لمرجح فكيف يمكنه ان ينكر ذلك
علينا واذا كان كذلك كان الامر والنهي والتكليف انما كان لانه متمكن من اختيار احدهما دون
الآخر وان لم يكن متمكنا من الايجاد ولا يقال ترجيح احد تعلقي الارادة على نظيرها الثاني ان وقع
بالعبد فقد اعترفتم بتاثير قدرة العبد او بالله تعالى فلا يكون ذلك الترجيح مضافا الى العبد اصلا لانا

نقول ان يرجع احد المتقابلين على الاخر ليس لامر شرننا اصلا لا في حق الله تعالى ولا في حق العبد حتى
يلزم من اسناده الى العبد الاعتراف بكون قدرته موثرة فان ذلك لو كان لامر فقال لكان وقوع الاختيار
فكان ترجح باثر الاختيار في ذلك الترجح زايدا عليه فيلزم التسلسل الطريق الثاني طريقة القاضي
ابي بكر وهي ان القدرة الحادثة وان لم تكن موثرة في وجود الفعل لكنها موثرة في ثبوت صفة له وهي كونه
طاعة او معصية وهذه الطريقة ضعيفة جدا لان حصول اختيار العبد يجعل ذلك الفعل طاعة دون
جعله معصية دون حصول الاختيار الاخر لابد له من مرجح ويعود الاشكال بعينه بل على الاستحالة
وقوع تلك الصفة بقدرته يبطل القول بذلك واما الكسب فهو عند الاشعري عبارة عن الفعل الذي وقع
بفعل الله تعالى الذي هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق بها وعند القاضي هو الحالة الحاصلة بقدرة
العبد بعد الخلاصة فانها في هذا الموضع وما ورد ذلك فهو تطويلات خارجة عن المقصود قوله
في المعارضة الثالثة فلو كان العبد موجدا لانسد باب اثبات الصانع قلنا لا نسلم ذلك ونحن
لا نثبت العلم بالصانع بالقياس على افعالنا بل نثبته بالطرق التي قدمناها قوله بل ينسد
باب النبوة قلنا لو لزم هذا ليس بل الالزام في هذا الكلام زعموا ان صحة النبوة موقوفة على
العلم بانه تعالى فاعل لهذه القبائح فلو جعلنا العلم بانه تعالى غير فاعل للقبيح مستفادا من العلم بصحة النبوة
لزم الدور وهو باطل بل ذلك من قبيل الالزامات ونحن نبين ان هذا الالزام كما انه متوجه علينا فهو متوجه
عليهم ثم نذكر الجواب فنقول بعد ذلك ان سلمنا ان الاول من وجهين احدهما انا نقول ان
هذا الالزام متوجه على ابي الحسين من وجه وعلى الاشاعرة من وجه اخر اما وروده على اصل ابي الحسين
فلانه يسلم ان الفاعل لا يفعل الا الداعي ويسلم ان حصول الفعل عند الداعي واجب والداعي من
فعل الله تعالى دفعا للتسلسل فيكون الله تعالى قد فعل في الكافر ما يجب عنده صدور الكفر عنه ولا فرق
في العقول بين فعل القبيح وبين ما يوجب القبيح فان لزم من الاول سد باب معرفة النبوة لزم ايضا
من الثاني واما انه وارد على اصل الاشاعرة فلانهم لما حكموا بان الله تعالى قادر على القبيح وعلى الجهل
ما علم انه لا يجهل لم يفعل القبيح يدل على الجهل او الحاجة فعلم انه لا يوصف بذلك على انقلاب
علمه جهلا وذلك محال في حق الله تعالى فالقول بقدرته على القبيح وعلى خلق ما علم انه لا يكون محال فعند ذلك قالوا
ذلك القبيح الذي يوصف الله تعالى خطا ان يعلم فيه انه يدل على الجهل او الحاجة وخطا ان يعلم فيه انه لا يدل
بل تمسك عن القولين فاذا جاز لهم مثل هذا الجواب فلم لا يجوز لنا ايضا ان نقول ان المعجز الذي يظهره الله تعالى

على الكاذب فانه خطا ان يعلم انه يدل على صدقه وخطا ان يعلم انه لا يدل بل يجب الامساك عن
القولين واما المعجز الذي يظهره الله تعالى على الصادق فانه يكون دليلا على صدقه وبالجملة فكلما ذكروه
في تقرير هذا الجواب هناك فنحن نقوله هاهنا الوجه الثاني في المعارضة وهو متوجه على جميع
فرق المعتزلة ان نقول خلق الفعل الخارق للعادة الحاصل عقيب دعوى الكاذب انما يقبح اذا
كان الغرض منه تصديق الكاذب لكن الفعل الخارق للعادة الحاصل عقيب دعوى الكاذب
غير متعين لهذا الغرض بل يحتمل ان يكون هناك اغراض اخر نحو كونه لطفا لاقوام اخرين
او يرجع لشيء الى اجابة دعوة ولي او يكون بدء العادة منتظرا وله لعل ابتداعا واذا كانت هذه الوجوه
وغيرها محتملة فتقدير ان يكون الغرض من اظهاره لا تصديق الكاذب بل احد الاغراض المذكورة
لم يكن ذلك قبيحا واذا كان كذلك لم يلزم من قطعه مع العلم بان الله تعالى لا يفعل القبيح الجزم بكون
المدعي صادقا والحاصل ان الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على مقدمتين احداهما ان نقول
هذا الفعل قائم مقام قول الله تعالى له صدقت وثانيهما ان كل من قال الله تعالى له ذلك فهو صادق
فاما المقدمة الاولى فلا يكفي في تقريرها جزمنا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لانه لما جاز ان
يكون الغرض من احداث ذلك المعجز تصديق ذلك المدعي وجاز ان يكون الغرض شيئا اخر وعلى التقدير
الثاني لا يلزم من احداثه عقيب دعوى الكاذب كونه فاعلا للقبيح فحصل علمنا انه لا يكفي في تقرير تلك
المقدمة العلم بانه لا يفعل القبيح لا يقال هب انه يحتمل لذلك المعجز غرض سوى ان يكون الغرض منه
التصديق ولكنه يوهم ان الغرض منه تصديق الكاذب وذلك قبيح وما يوهم القبيح فهو قبيح لانا نقول
لو كان ما يوهم القبيح قبيحا لكان انزال المتشابهات وخلق الاجسام قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك وتحقيقه
ما مر في اول الكتاب ان المكلف لو حمله على الجهل القبيح مع انه غير متعين لكان التقصير من جانب المكلف لا من
جانبه تعالى واما المقدمة الثانية وهي ان كل من قال الله له صدقت فهو صادق فلا يمكن تثبيتها على
اصولهم لان دليلهم على ذلك ان الكذب قبيح والله لا يفعل القبيح ونحن نقول لا نسلم ان قوله صدقت تصديق
لا محالة فان المعاريض حسنة عندهم ونقل ما اذا قصد بعض الظلمة قتل بعض الانبياء فاختفى ذلك النبي
في دار انسان فجاء ذلك الظالم وسال صاحب الدار عن ذلك الرسول فانه يحسن عندهم ان يقول لم يدخل ذلك
الرسول هذه الدار ونص فيه رواية هذا القول عن الجنيد لكن الخبر الكذب يقول واذا كان هذا
الاخبار حسنا بشرط هذا الاضمار ولم يظهر منه ذكر ذلك الاضمار فاذا قال الله تعالى لشخص معين انه

رسولي احتمل ان يكون مراد الله تعالى من هذا الجنس من المعاريض وهذا الجنس غير قبيح وينتقض لئن يكون المراد
منه هذا الجنس من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب صدقت كونه مصدقا له وحينئذ فهم ان جوزوا الحذف
والاضمار في كلام الله تعالى تحتمل منع الاستدلال بقوله تعالى لاجل تعيين ما هو المقصود في دعوى كونه مصدقا
له وان لم يجوزوا الحذف والاضمار قالوا انا نعلم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فثبت من هذه الجملة
ان الاشكال الذي اوردوه علينا لا يندفع باثبات كون العبد موجدا او باثبات الحسن والقبح العقليين
واذا كان كذلك فهذا الاشكال يتعلق بخاصية ها هنا المطلق واما الجواب عنه فهو الذي عول
عليه الامام رحمه الله وهو ان المعجز على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري اما
بيان الاول فلان كل من قدح في المعجزات من الامم السالفة انما قدحوا فيها لاعتقادهم انها ليست من
فعل الله تعالى وانها من باب السحر والطلسمات ومعرفة الخواص ولم يقل احد منهم انها مع كونها فعلا لله تعالى
ثم بعد ذلك نازع في دلالتها على الصدق فان من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل
وعرف قطعا ان ذلك من فعل الله تعالى استحال ان يبقى شاكا في دلالته على صدق المدعي واما
بيان ان التجويز المذكور لا يقدح في هذا العلم الضروري فهو اني اذا غمضت عيني لحظة ثم فتحتهما فانا اعلم
قطعا ان الله تعالى قادر على ان يقلب الجدران والجبال ذهبا ابريزا في تلك الحالة ثم كما
فتحت العين جعلها كما كانت وهذا التجويز لا يرفع عني العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك وكذلك
القول في جميع العاديات فثبت ان تجويز انقلاب الاشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم
الضروري الحاصل ببقائها على مجاريها واذا صح ذلك بطلت شبهتهم قوله انه يلزمنا
سد باب الوثوق بوعده ووعيده قلنا انا نستدل بان الله تعالى على استحالة كونه كاذبا في
كلامه لا يقال هب انه يكون صادقا في كلامه القديم القائم بذاته اما كيف يعرف صدق هذا الكلام المسموع
لانا نقول لان ذلك ايضا لازم عليكم فانكم تجوزون الحذف والاضمار والتقديم والتأخير في كلام الله
تعالى وتجوزون ايضا تخصيص المعارض فعند هذا التجويز كيف يمكنكم ان يكون ما الزمتمونا قوله
يلزمكم تجويز ان يكون الشرائع كلها قبيحة مع ان الله تعالى رغبنا فيها قلنا عندنا الله تعالى
ما منعنا عنه واذا كان كذلك كان كون الفعل قبيحا مع كونه مأمورا به من عند الله تعالى فضلا وردا
على مذهبكم فهو لازم لانكم تجوزون المعاريض والحذف والاضمار وتدعون الحسن حسنا لوصف
عائد اليه وكذلك القبح فلعل هذه الشرائع كلها قبيحة وان الله تعالى ما رغبنا فيها

ملزم ان يكون دين الاسلام
باطلا لاحتمال ان يكون المراد من الاوامر الواصلة الينا خلاف ظاهرها لاحتمال المعاريض قوله
هو الضلال ولئن يكون الاخر هو الحق قلنا انا علمنا دين الاسلام هو الحق وان غيره
هو الباطل لان الادلة العقلية دلت على صحته وعلى فساد غيره والادلة العقلية انما بدل على مدلولاتها
حيث يدل وانما لا بوضع الواضع واذا كان كذلك استحال من الله تعالى ان يجعل الدليل غير دليل وان
يقلب حقائق الاشياء فلا جرم علمنا ان الذي نحن عليه حق وان الذي عليه خصومنا هو الباطل قوله تعالى
الاستدلال يبنى على العلوم الضرورية واذا جوزتم ان الله تعالى فعل القبائح لم يبق الاعتماد على شيء من العلوم
الضرورية لاحتمال ان يكون تلك الاعتقادات جهالات وان الله تعالى خلقها فينا اضطرارا لانا نقول
ان كان يجوز ان يخلق الله تعالى القبيح لا يمنع من القطع على صحة هذه العلوم الضرورية وجب ان لا نقطع على
صحة شيء من العلوم الضرورية لاحتمال القطع بان الله تعالى لا يفعل القبيح على ما ظهر فلا يجوز التعويل عليه
ايضا لاحتمال الذي ذكرتموه ولئن كان تجويزنا ان يخلق الله القبيح لا يمنع من القطع على صحة هذه العلوم
الضرورية فقد اندفع الاشكال الذي ذكرتموه قوله لو خلق الله تعالى الظلم لكان ظالما قلنا ان
عنيتم بالظالم من حصل الظلم الموجد فيبنى على هذا كما يكون الزاني المنشئ على نفسه وان عنيتم به تجويز اطلاق
لفظ الظالم عليه فذلك غير لازم لان اسامي الله تعالى توقيفية او لانه يوهم الظلم به على اختلاف
المذهبين في جواز اطلاق الاسامي على الله تعالى ولذلك لا يقال انه خالق العذرات والحشائش
والاثنان والجيف وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه وهذا هو الجواب عن قوله ولكان شاتما لنفسه
قوله لو كان هو الخالق للسرقة والزنا واللواطة لجاز ان يبعث رسولا يدعو الخلق الى ذلك قلنا
ان الزنا واللواطة ليسا من المقبحات العقلية مثل الظلم والعبث والكذب بل من المقبحات
الشرعية فيلزمكم تجويز ان يبعث الله تعالى رسولا بالدعاء اليها وانتفاء الداعي الى هذه الافعال
من خلق الله تعالى والفعل عند حصول الداعي واقع لا محالة فكون الله تعالى قد فعل في العالم فعلا يجب عنده
وقوع هذه القبائح فيلزمكم ما الزمتمونا فيما قررتم بعلم انه يجوز ذلك من الله تعالى وان كنا نعلم قطعا
انه لا يفعله والدليل عليه حمله على الامور العادية فاني قاطع على ان الله تعالى قادر على قلب الجبل ذهبا
فاذا خرجت عن داري جوزت ان يقلب الله تعالى ما فيها من الاواني والالات اناسا فاضلين
او سباعا ضارية موذية ومع ذلك فانا اعلم قطعا انه ما فعل ذلك فاذا لم يلزم هناك من تجويز الوقوع
زوال القطع بعدم الوقوع فلم لا يجوز ها هنا مثله قوله ولكان ضرر على العبد اكثر من ضرر الشيطان قلنا

هذا بالكلام في خلق الداعي ومن وجه اخر وهو انه تعالى هو الذي خلق الشيطان الذي هو داعي الفساد بل خلق الشهوة
في الجهال وخلق المشتهى وخلق فيهم السمع والبصر والقدرة والالات حتى لا يحتاجوا الى المشتهى ويمكنوا من تحصيله ثم علم
منهم انهم لا يمتنعون عن ذلك وانه لا ينفعهم التكليف الا استحقاق العقوبة الابدية ثم انه تعالى كلفهم بذلك ومن المعلوم
بالضرورة ان الذي هذا شانه في الشاهد كان اضلاله اعظم من اضلال كل واحد ومع ذلك فعندكم انه من البارى
تعالى حكمة وصواب فلم لا تقولون كذلك قوله ولما كان العبد مستحقا للثواب والعقاب قلنا عندنا ان الاستحقاق
ثابت ولكن بقول الشرع قوله ولما كان لله تعالى نعمة على الكافر قلنا لله تعالى نعم دنياوية على الكل واما
النعم الدينية فانا نعلم بالضرورة ان من علم قطعا انه لو اعطاه السكين لقتل به نبيه فان اعطاه السكين لا يجوز
ان يكون انعاما عليه بالاتفاق واستعمال ما علم من الكافر بعد التكليف انعاما وان اعطى الكافر تساوي في حقه
الداعي الى الكفر والداعي الى الايمان لاستحالة ان يحصل منه وكلاهما ولا غنيمة وان ترجح بذلك الترجيح
لم انه يكون ذلك ترجيحا من الله تعالى جانب المفسدة على جانب المصلحة في حق الكافر وذلك اضراره
في الدين واذا كان كذلك فلا اقل من ان لا يعد ذلك انعاما عليه في الدين قوله ولما كان نسخها لما قلنا
الجواب عنه ما مر قوله والحاجة تكليف ما لا يطاق قلنا قد بينا ان ذلك لازم عليكم قوله ولجاز
ان لا يخلق الفعل في الحي قلنا نسلم وان الخلق في الذي الممنوع قلنا لا نشك في اقتدار البارى تعالى على ذلك
فانه تعالى قادر على ان يخلق الفعل عقيب قصد العبد وان لم يعقبه اتفاقها واذا كان ذلك جائزا بالاتفاق فكيف
يمكنكم دعوى استحالة الرؤية قوله تحقيقه يلزم فساد نصرة العقلاء في جسم اللصوص قلنا انهم انما
من استقال ان لا يرد العبيد عن احل اللصوص في تعويق لحرز الجدار حتى تخرج اللصوص ولكنكم تقولون
انه تعالى لا يفعل ذلك محض الفضل كذلك قوله تعطيل الفتح في ان احد يدل على الجهل او الحاجة
على سبيل الاستقصاء واما التمسك بالايات والاحاديث والاجماع فهذه المسالة غير جائز على
سبيل الاستدلال لان صحة السمع موقوفة على كونه تعالى غير فاعل للقبائح فكيف يمكن تصحيح ذلك بالسمع بل انما
يصح منهم التمسك بها على سبيل الالزام واما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين قلنا الخالق
هو المقدر ونحن نقول هو بجهة فان العبد مقدر وان لم يكن خالقا ثم ان سلمنا ان المراد بالخالق الموجد
ولكن المراد من الايجاد هو المتعارف عندهم كما في قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون واما
النصوص الدالة على كون العبد عاملا فان قلنا بان القدرة الحادثة موثرة فقد اندفع الاشكال وكونها
متعينة لا تنتفي في كون العبد فاعلا على انا بينا ان فعل الله تعالى للثواب واجب عقلا ومحال

٩٩

ان لا يوجد مع ان ذلك لا يخرجه تعالى عن ان يكون فاعلا ولئن قلنا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة قلنا
بخصوص المراد من الفعل ما هو متعلق القدرة لا ما هو واقع بالقدرة فهذا هو الجواب عن الاخبار التي ذكرها ثم انا نعارض
بكل النصوص الدالة كقوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وقوله تعالى واجعله رب رضيا
وقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والايمان نعمة باتفاق المفسرين ومن على بعض قوله تعالى انعمت عليهم
بالايمان وقوله تعالى فعال لما يريد واذا كان بالاتفاق مريدا للايمان وجب ان يكون فاعلا له واذا كان فاعلا
له واذا كان فاعلا للايمان وجب ان يكون فاعلا للكفر ضرورة ان لا قائل بالفرق

المسلك الثاني

لو صلحت قدرة العبد للايجاد لزم حصول مخلوق بين خالقين وذلك
محال فالقول بصلاحية قدرة العبد للايجاد محال بيان الشرطية ان قدرة العبد لو كانت صالحة
للايجاد لكان مقدورها مقدورا للبارى تعالى ولو كان كذلك لزم حصول مخلوق بين خالقين بيان
الاول وهو ان العبد اذا كان قادرا على ايجاد الكون في جوهر فالبارى تعالى لا نزاع في انه ايضا قادر
على ايجاد الكون في ذلك الجوهر فاما ان يكون ما هو متعلق قدرة الله تعالى عين ما هو متعلق قدرة العبد
او غيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل
اما انه باطل فلان المقدور قبل حصوله في الوجود كان عدما صرفا والعدم الصرف يستحيل ان يحصل
فيه اعداد متميز بعضها عن البعض ويستحيل ان يحصل الكون الذي يقدر البارى تعالى على ايجاده غير الكون
الذي يقدر العبد على ايجاده واما انه بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل فهو من وجهين الاول انه
لا نزاع ان مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى فوجب ان يكون مقدور العبد مقدورا له تعالى
لوجوب استواء المثلين في جميع الاحكام الواجبة الثاني ما تقدم في باب عموم قدرته تعالى
ان المقتضي لكون بعض الاشياء مقدورا للبارى تعالى هو الامكان والامكان عام في الممكنات
فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى واما بيان انه اذا كان مقدورا للعبد
مقدورا لله تعالى لزم حصول مخلوق بين خالقين فلانا لو فرضنا ان البارى تعالى علم ان المصلحة
في ان يكون الموجد لذلك الفعل هو هو وحده فيحاول البارى تعالى ذلك الفعل وقدرنا ان العبد ايضا انجاده
يحاول ايجاد ذلك الفعل فاما ان لا يوجد ذلك الفعل او يوجد وهو محال لانه ليس المانع
من وقوعه باحدهما بجهة تعلق قادرية الاخر به لانا قد بينا ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور
للبارى تعالى فلو كان جهة كونه مقدورا للبارى تعالى مانعا من وقوعه لزم ان لا يقع شيء من مقدورات العبد به

وهو المطلوب بل المانع احدهما هو وقوعه بالاخر فاذا امتنع وقوع ذلك الفعل بالباري تعالى لاجل
وقوعه من العبد ولا يمتنع وقوعه من العبد الا بعد وقوعه بالباري تعالى فلو امتنع وقوعه بهما جميعا لزم
ان يكون واقعا بهما جميعا حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر فحينئذ يلزم ان يكون ذلك الفعل
واقعا بهما في الزمان الذي يمتنع وقوعه بواحد منهما وذلك محال واما ان وجد ذلك الفعل فاما ان يوجد
باحدهما او بهما والاول محال لانه اذا كان كل واحد قادرا على ذلك الفعل تعالى وقادر العبد مستقلا بالتاثير
وذلك المقدور يصح وقوعه بكل واحد منهما فلم يكن وقوعه باحدهما اولى من الآخر فثبت انه لا بد من وقوع ذلك
الفعل بهما جميعا فثبت انه قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لزم وقوع مخلوق بين خالقين وبيان
ان ذلك محال ان الشيء متى كان غنيا في وجوده عن الاخر استحال ان يكون ... فلذلك ... في وجوده فاذا
اجتمع على الشيء الواحد مؤثران مستقلان فيكون ذلك الاثر اذا اخذ احدهما فقد اخذ بما يكفي في تحقق وجوده
فيكون في تلك الحالة غنيا عن المؤثر الاخر وكذلك القول في الجانب الاخر فذلك الاثر من حيث انه مع احد
المؤثرين يكون غنيا عن الثاني ومن حيث انه مع الثاني يكون غنيا عن الاول فيلزم احتياجه اليهما واستغناؤه
عنهما وذلك محال فثبت انه ذلك محال فان القول بصلاحية قدرة العبد للايجاد يفضي اليه
فيكون القول به محالا **فان قيل** لا نسلم ان العبد قادر على الايجاد لكان مقدوره مقدور الباري
تعالى وآخر مقدور للعبد **قلنا** لا نسلم لان المقدور قبل حدوثه نفي صرف فانا نثبت في العدم ذوات
متميز كل واحد منها عن الاخر بالادلة التي سيأتي فيما بعد لمن سلك الطريق واذا كان كذلك كانت الحركة التي
متعلق قدرة العبد غير الحركة التي متعلقة بقدرة الله تعالى **ثم ان سلمنا** ان المعدوم ليس بشيء ولكنا
نقول هذا الكلام ابطل لازم عليكم لانكم تقولون ان الباري تعالى يصح منه ايجاد المحال ... منه ايجاد
الممكنات ولا يصح منه ايجاد المحالات فهذا اما ان يقتضي تميز المحال عن الممكن او لا يقتضي وان لم
يقتضي ذلك فلم لا يجوز ان يقدر على مثل مقدور العبد ولا يقدر على عين مقدوره وان لم يحصل هناك تمييز
واما اذا اقتضى ذلك تميز المحال عن الممكن فذلك التميز اما ان يقتضي وجود المقدورين او لا يقتضي
فان اقتضى ذلك لزم كون المحال موجودا وكون الممكن قبل حدوثه موجودا وذلك محال وان لم
يقتض ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقدور العبد متميزا عن مقدور الله تعالى قبل حدوثهما **قوله** ثانيا انه
قادر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما خشوع واما سفه واما ظلم واما عبث وافعال الله تعالى
كلها تفضل وحكمة وصواب فكيف يحقق التماثل **قلنا** انه قادر على مثل مقدور العبد فلم

في الوجود

يمتنع قلتم انه يجب ان يكون قادرا على غير مقدوره وما ذكرتموه من وجوب تساوي المثلين في جميع الاحكام
اللازمة وقد يقضى هذه المقدمة ما مر في كتبه قوله ثالثا المصحح لكون الشيء مقدور الله تعالى
هو الامكان فوجب عموم هذه الصحة لعموم الامكان **قلنا** قدم الاعتراض عليه ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون مقدور العبد مقدور الله تعالى لكنه معارض بما استدللنا به من ان لا يكون مقدور العبد
مقدور الله تعالى فيجب ان يكون محالا **ثم لم سلمنا** ان مقدور العبد مقدور الله تعالى ولكن لم قلتم
انه يجوز منهما ان يقصدا معا الى الايجاد ولم لا يجوز ان يقال انه متى حاول احدهما الايجاد فانه يستحيل
من الاخر في تلك الحالة محاولة الايجاد فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الفعل يصير ممتنع الحصول في تلك الحالة
قوله المانع من وقوعه باحدهما ليس هو كونه مقدورا للاخر بل وقوعه بالاخر **قلنا** لم قلتم ان المانع
ليس الا وقوعه بالاخر وما الدليل على هذا الحصر ثم ما بين ذلك المانع تبرعا وهو ان قصد كل واحد منهما
الى الايجاد يصير مانعا من وقوعه بالاخر لاجرم امتنع وقوعه بكل واحد منهما **ثم لم سلمنا** انه لا يمتنع
وقوعه ولكن لم لا يجوز ان يكون وقوعه بالباري تعالى اولى من وقوعه بالعبد وما الدليل على عدمه
الاولوية ثم انا نبين ذلك بتبرع وهو كون الباري تعالى اقدر من العبد **ثم لم سلمنا** انه لا بد
وان يقع بهما فلم لا يجوز وقوع مخلوق واحد بخالقين وما ذكرتموه ان دل على امتناعه دل فعلا مادل
على جوازه وهو ما مر في مسئلة مقدور بين قادرين حكاية عن ابي الحسين من الاستدلال على امتناع
ذلك والله التوفيق **والجواب** **قوله** المعدوم شيء متميز مقدور الله تعالى عن
مقدور العبد **قلنا** القول به باطل على ما سيأتي وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الذوات
وان كانت ثابتة في الازل الا ان وجودها انما هو حاصلة في العدم باتفاق ونحن نفرض الكلام في الوجود
فنقول الوجود الذي يقدر الباري تعالى على ايجاده ان كان هو الذي تقدر العبد على ايجاده لزم وقوع
الامتناع في الوجودات قبل حصولها وذلك محال لان الوجود عندكم غير مقدور البتة بل الجعل هو جعل الذات
على صفة الوجود لا بقول الذات اذا لم تكن مقدورة والوجود الصادر غير مقدور فحينئذ ابحث
ثم لم سلمنا ذلك ولكن الوجود يقدر الباري تعالى على جعل الذات على الوجود منهم محصل
جعل احدى الحركتين عليه كانه هو الذي يقدر العبد على جعل الحركة الاخرى عليه فيقال جعل المقصود
والايجاد المحال **قوله** الممكن متميز عن المحال قلنا كونه متميزا مع انه ... لواحد
منها **قلنا** نحن نعلم بالضرورة ان الامور التي نميز بعضها عن البعض بصفات عارضة ...

المقدور

الذكر

تنوع تمام

ولا اعتبار به فلا بد وان يكون لها اثر هذه المقدمة لا تقبل النقض لان المعلوم الضروري لا ينتقض واما تمييزها الجاهل عن العالم فخلاف ما ينبغي فايراد فيها وقد ذكرناه في الكتب الحكمية قوله على الوجه الثاني لا نسلم ان مقدور العبد مثل مقدور الله تعالى قلنا الدليل عليه هو ان العبد اذا قدر على تحصيل الجوهر في حيز فالله تعالى بالاتفاق قادر على تحصيل الجوهر في ذلك الحيز والحصول في ذلك الحيز نظرا الى كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز والعلم بذلك ضروري فاما كون احدهما خضوعا او عبثا او سفها وكون الاخر تفضلا وحكمة فسواء ان ذلك اعتبارات عارضة لحقيقة الحصول في الحيز فالحصولان متساويان في كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز واختلافا في تلك الاعتبارات ومباينة الاختلاف مغاير لما به الاشتراك وغير لازم له فوجب ان يكون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز مع تغاير تلك العبارات ممكن الانفكاك عنها فثبت ان الله قادر على مثل مقدور العبد قوله لم قلتم ان مثل مقدور العبد لو كان مقدورا لله تعالى وجب ان يكون مقدوره مقدورا له تعالى قلنا الكلام في تقرير هذه المقدمة ودفع السؤال عنها قد مر في مسألة الحدوث قوله ما ذكرتموه ان دل على ان مقدور العبد مقدور الله تعالى فهاهنا ما يدل على ان ذلك يفضي الى وقوع مخلوق بين خالقين وهو محال فيكون هو ايضا محالا دال على ان مقدور العبد غير مقدور لله تعالى قلنا التعارض بينهما انما يكون لو لم يتوسطها قسم ثالث اما اذا كان هناك قسم ثالث وهو الذي ذهبنا اليه من نفي كون العبد موجدا سقط التعارض قوله ما الدليل على انه اذا اراد احدهما الجلاء كان ان يحاول الاخر ايضا الجلاء قلنا تحقيق الاول انه لما استحال من العبد ان يريد الا ما يريده الله تعالى كان القول بالجبر لازما وان صح ان يريد غير ما اراد الله تعالى فالمقصود حاصل الثاني انه لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يكون الموجد لذلك الفعل هو الله تعالى فيجب ان يقصد الى الجلاء واما العبد فقد يريد خلاف المصلحة فيصح ان يريد هو ايضا في تلك الحالة الجلاء الثالث انه ليس احد القصدين بان يمتنع لاجل حصول الاخر اولى من العكس فاذن اما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان الدافع لوجود كل واحد منهما هو وجود الاخر فيلزم وجود القصدين حال عدمهما وذلك محال واما ان لا يندفع الواحد منهما بالاخر بل يوجدان معا وذلك هو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يكون قصد كل واحد منهما الى الجلاء يكون مانعا عن وقوعه بالاخر قلنا لان قصد الى ايقاعه لو لم يلزم منه وقوعه به لم يكن ذلك القصد مانعا عن وقوعه بالاخر واذا كان كذلك كان المانع بالحقيقة عن وقوعه به هو وقوعه بالاخر وحينئذ يعود ما قدمنا

بكون

لوجوه ثلثة

[illegible]

من المحال قوله لم لا يجوز ان يكون وقوعه بالله تعالى اولى لان الله تعالى اقوى من العبد قلت التفاوت بين الباري وبين العبد في القوة لا يمكن ان تظهر في المقدور الواحد بل ما يظهر في ان قادرية الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له من الاشياء وقادرية العبد غير متعلقة الا بهذا المقدور وذلك التفاوت مُلغى بالنسبة الى هذا المقدور لان الشيء الواحد يستحيل ان يتطرق اليه الزيادة والنقصان فيستحيل ان يكون تاثير احدهما فيه اكثر من تاثير الاخر واذا كان كذلك استحال ظهور التفاوت بين المؤثرين بالنسبة الى الاثر الواحد قوله ان دل ما ذكرتم على استحالة مخلوق بين خالقين فما حكيناه عن ابي الحسين يدل على وجوده قلنا دليلنا ينفي كون العبد موجدا ودليل ابي الحسين تقتضي وجود مخلوق بين خالقين بتقدير كون العبد موجدا في المتباينين فكيف يمكن ان يعارض ما ذكرناه بما ذكره والله الموفق

المسلك الثالث

لو قدرنا ان العبد اراد ضد مراد الله تعالى فاما ان يقعا وهو ظاهر الفساد ولا يقعا وهو باطل لما مر تقريره في المسلك الثاني او يقع احدهما دون الاخر وذلك محال لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون مع بقاء قادريته او لا مع بقاء قادريته والاول باطل لان قادرية كل واحد منهما لو كانت باقية فترجيح مراد احدهما على مراد الاخر ليس اولى من العكس لان مراد كل واحد منهما ممكن الوجود والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالنسبة اليه ومع التساوي الذاتي يستحيل الرجحان الذاتي فاذن حصول الترجيح لابد وان يكون لامر خارج وذلك اما لاجل ان تاثير احد القادرين في مقدوره اكثر من تاثير القادر الاخر في مقدوره واما ان يكون لاجل ان ما يفعله احد القادرين من الاشتغال اكثر مما يفعله الاخر فلا جرم كان مقدوره اولى بالوقوع من الاخر والاول باطل لان الموجود الواحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان فيستحيل ان يتطرقا الى الاثر فيه والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما القسم الثاني وهو ايضا باطل لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرية الاخر حال حصول قادريته لاستحالة ان يكون الشيء معدوما حال وجوده بل ان امكنه ذلك فانما يمكنه في الحالة الثانية وعدم تلك القادرية في الحالة الثانية لا يمنع من حصول ما لاجله المقدور اما ان تكون في نفسها المقتضي على ما هو مذهبنا او في الزمان الثاني على ما هو مذهبكم فان كان الاول كان المقدور حاصلا في زمان وجود القدرة فعدمها التي يحصل في الزمان الثاني لا ينافي حصول مقدورها في الزمان الثاني على مذهبكم فثبت ان انعدام القدرة حال حصولها ممتنع واعدامها في الزمان الثاني لا يمنع في حصول مقدورها فثبت ان الكل

ح

ع

اليه ح

لا يمنع عدم القدرة في الزمان الثاني من حصول المقدور ... [illegible]

واحد من الاثرين اذ كانا مستقلين بالايجاد فانه يمتنع ان يكون مقدور احدهما اولى بالوقوع من مقدور
الاخر فسيلزم القول بكون مرجح يفضي الى اقسام كلها باطلة فيكون القول به باطلا واعلم ان الفرق بين
هذا الدليل والذي قبله ان هذا الدليل مبني على ما اذا اراد العبد ضد مراد الله تعالى والاول مبني
على ما اذا اراد العبد نفس مراد الله تعالى والكلام عليه اعتراضا وجوابا يعرف من الدليل الاول والله الموفق

المسلك الرابع لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل فعله وهو
غير عالم بذلك فهو غير موجد بيان الشرطية ان الموجد للشيء لا يمكنه تخصيص الشيء بحصوله دون غيره
الا بالقصد الى ايجاده اذ لو كان له شعور بذلك المقصود والعلم بذلك ضروري ولانا لو جوزنا ان يكون
الموجد للشيء غير عالم به لجاز في الباري تعالى مع كونه فاعلا للافعال المحكمة ان لا يكون عالما بها وذلك
باطل بالاتفاق محال واما قلنا انه غير عالم بتفاصيل فعله لوجوه الاول ان النائم قد يفعل ولا علم له بها
بافعاله الثاني ان المشايخ استدلوا على نفي تأثير قدرة العبد في صفة المتحركية والساكنية بل بآثارها
في المعاني التي توجب المتحركية والساكنية ثم ان العوام بل الاطفال بل البهائم والحشرات
توجد هذه المعاني مع انا نعلم بالضرورة انه ما خطر ببالهم وجود تلك المعاني فكانهم لم يعلموا في انهم اوجدوا
شيئا مما علموه الثالث وهو ان عدو الانسان ابطأ من عدو الفرس والتفاوت في السرعة
والبطوء بسبب تخلل السكنات فان الانسان قد خص بعض الاحياز بالسكون وبعضها بالحركة
مع انه لم يخطر بباله انه سكن في شيء من الاحياز وهذه الوجوه الثلاثة واردة على المشايخ خاصة
الرابع وهو ان الانسان ذاهل عن عدد حركاته على التفصيل فان من حرك اصبعه فانه لا يدري
ان الذي فعله من الحركة عشرة او اقل او اكثر واذا كان كذلك استحال ان يكون موجدا لها
لان القصد الى ايجاد الحركة قصد الى امر كلي والامر الكلي مشترك بين الحركات المختلفة فالقصد
الى ذلك الكلي ليس بان يقتضي حصول بعض الجزئيات اولى من البعض فاما ان يحصل الكل وهو محال
او لا يحصل شيء منها وذلك يقتضي ان لا يكون القصد الكلي كافيا في حصول الافعال الجزئية فلا يكون
الا عن فاعل عالم بها على الوجه الجزئي ولما لم يكن العبد كذلك وجب ان لا يكون موجدا للافعال
فيه وعلى هذا الوجه اعتراض مع كلام والله الموفق

المسلك الخامس لو كان العبد قادرا على ايجاد بعض الممكنات لكان قادرا على ايجاد كلها لكنه غير قادر على
الكل فهو غير قادر على البعض بيان الشرطية من وجهين الاول بامر غير مرة ان المصحح

للمقدورية هو الامكان وهو عام فيجب عموم هذه الصحة ولهذا الزمنا عليكم في القدرة الحادثة
لو كانت موجدة لكان استناد المقدورات اليها استناد الاثر الى المؤثر وذلك لا بد وان يكون حاصلا بالامكان
واما اذا جعلنا القدرة الحادثة غير مؤثرة لم يكن كون المقدور متعلق القدرة استناد الاثر الى المؤثر فلم يجب تعليل
ذلك بالامكان فلا يلزم التعميم الثاني ان المخالف في ثبوت الذوات المعدومة فلا يكون للفاعل
فيها اثر بل اثر القادر انما هو في الوجود والوجود امر مشترك بين كل الممكنات بل من كل المعدومات
فيلزم صحة تأثير القدرة الحادثة في كلها وامثالها بيان استحالة كونها مؤثرة في الكل اما اولا فبالاتفاق
واما ثانيا فلان القدرة التي لنا لا تصلح لايجاد الاجسام والصوت وغيرهما بدليل عجزنا عن ذلك ولو كانت هذه
القدرة التي لنا صالحة للايجاد لوجب ان تكون صالحة لايجاد هذه الامور للوجوه التي ذكرناها فهذه جملة
المسالك القوية التي يعول عليها في هذه المسألة واما الوجوه الاقناعية فلم نشتغل بايرادها لكثرتها وامتلاء
الكتب القديمة منها والله الموفق

الفصل التاسع في التولد المتولد هو الحادث
الذي يحدث بحسب فعل اخر كحركة الفعل الحاصل لنقله والقول به باطل عندنا خلافا للمعتزلة والمعتمد ان القول
بالتولد يفضي الى حصول مخلوق واحد لخالقين وذلك محال فالقول به يكون محالا بيان الشرطية انه
اذا التصق جسم بكفي انسانين فجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس تولد تلك الحركة عن الدافع اولى من
تولدها عن الجاذب فيجب تولدها عنهما جميعا وتمام تقريره ما ذكرناه حكاية عن ابي الحسين في الاستدلال
على مقدور بين قادرين واعلم انه لا محال ان يكون كل واحد منهما اعني الجذب والدفع مستقلا
بافعال الحركة وقد بينا انه يستحيل ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان واما المعتزلة فابو الحسين
يدعي العلم الضروري بكون بعض المتولدات افعالا للعباد مثل الكتابة وغيرها وغيره يستدلون بطريقتهم
التي اجروها في وجوب حصول المتولدات على حسب القصود والدواعي وانتفائها عند انتفاء المنع والذم
عليها وقد سبق كلامنا المستوفى على هذه الشبهة وكذا تختصها في هذا الموضع بسؤال اخر اما شبهة الدواعي
فالكلام عليها ان حصول المتولدات عقيب الاسباب ان كان واجبا لم تكن المتولدات مقدورة للقادر
ولا افعالا له بل اثارا حاصلة عن تلك الاسباب على طريقة الوجوب وان لم يكن واجبا فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى
اجرى عادته بخلقها عقيب تلك الاسباب وايضا فان كان دوران الهوي مع الثقل وجودا وعدما يدل على
تولد الهوي عن الثقل فدوران الافعال مع الداعي غير واجب وحصول المسبب عقيب السبب واجب لانا
بينا فيما تقدم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولئن سلمنا انه غير واجب فحصول المسبب

عند السبب عقر لسبب انتفاء المانع عن كونه مقدورا للعبد وايضا فانهم لم يجعلوا الصفات المعللة
بالمعاني متولدة عنها ولم يجعلوا الخجل الباعث على الحمرة والشبع متولدا عن الاكل والاحراق
متولدا عن ملاقاة النار والاسهال متولدا عن السقمونيا متعلقا بتولد انفكاك الطبائع ونحوها من الاثار
المختار الحاصلة عند حصول مواقع الاسباب بل الذي يخالف فهو باطل عن اهل التوحيد فلا تصل هذه الاثار الى هذه
الطبائع ونحوه كون في كل واحد منها شروطا مخصوصة حتى حصلت اشتغال الخالق الاثر وقد لا استعداد في ان
يكون تاثير المؤثر لشروطها بشرط ودماغه المدح والذم فالذي يختصها هو انه فرق التي ان القاء
في النار فانه يستحق الذم عليه لكن لا بمثل ذلك الاجراء فعل فعلا لا جرى الله عادته بخلق الاحتراق عقيبه
واذا كان ههنا القدر من الاستحقاق المدح والذم فكذلك في سائر الصور وبالله التوفيق

الفصل الثامن

في الطبيعة قالت الفلاسفة ان الاثار الصادرة عن الاجسام لا بد وان تكون لقوى موجودة فيها لان
تلك الاثار لا يمكن ان يقال انها تحصل بخلق الله تعالى على سبيل اجراء العادة فانه لو لم يكن الجسم المختص بالاثر
المخصوص مختصا بامر لاجله يستحق ان يختص بذلك الاثر ولا كان اختصاصه به دون ما عداه
ترجيحا للممكن لا لسبب وذلك محال واذا ثبت انه لا بد من قوة موجودة في الاجسام فنقول تلك
القوى اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا يكون وكل واحد من القسمين فاما ان يكون الاثر
الصادر عن القوى على وجه واحد او لا يكون كذلك بل يكون واقعا على جهات شتى فيحصل
من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول القوى التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها امورا مختلفة
وهي المسماة بالنفس الحيوانية الثاني القوى التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها واقعا
على نهج واحد وهو النفس الفلكية الثالث القوى التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون
الصادر عنها واقعا على نهج واحد وهي الطبيعة وهي مثل الارضية التي تقتضي البرد واليبس
والنارية التي تقتضي الحر واليبس وعند كل جزء الطبيعة انها المبدأ بالذات لحركة ما هو فيه بالذات
وسكونه فهذا هو تحقيق القول في الطبيعة واعلم ان الجسم المخصوص لو افتقر اختصاصه بالاثر المخصوص
الى قوة لاجلها يختص به ذلك الاثر فاختصاصه بتلك القوة دون سائر الاجسام تفتقر الى قوة
اخرى لاجلها يختص بالقوة الاولى وحينئذ يلزم افتقار كل قوة الى قوة اخرى لا الى نهاية وذلك محال
فاذن لا بد ان ينتهي الى قوة يكون اختصاص الجسم المعين بها لا لقوة اخرى واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الامر كذلك في المرتبة الاولى تعالى الله الفرق بين اختصاص الجسم المعين بالعرض المعين

ان ذلك العرض ح

وبين اختصاصه بالقوة التي هي مبدأ ذلك العرض اذا زال العائق على ذلك العرض
مثلا الماء لما كان اثر البرودة لم يتخلف عنه الا لغائب فكذلك المسخن فانه حادث البرودة زال العائق
عند قوله حكم العائق لا يعود فكذلك القوة يعلم ان تلك القوة غير مستندة الى قوة اخرى لانا نقول هذا
اعتراف منكم بان اختصاص الجسم المعين بالاثر المعين لا يجب ان يكون لصفة قائمة به فبطل كلامكم الاول
وماذكرتموه الان كلام آخر والذي نورده عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص للاجسام بصفاتها المخصوصة
هو الباري تعالى قوله فلما خصص هذا الجسم بهذه الخاصية دون سائر الاجسام هو الباري تعالى
قوله الذي خصص هذا دون سائر الاجسام فالجواب عنه ما مر في مسألة الحدوث

الفصل التاسع

في العلة والمعلول ذهب نفاة الاحوال الى ان الكون نفس الكائنية والعلم نفس العالمية وكذا القول
في جميع الاعراض اما مثبتو الاحوال فالقاضي ذهب الى ان الكائنية حالة معللة بالكون والاسودية
حالة معللة بالسواد وطرد قوله في جميع الاعراض واما ابو هاشم فانه فصل القول فيه فقال اما الاعراض
التي لا تكون مشروطة بالحياة فالكون منها يوجب حالة عائدة الى محله وهي الكائنية واما غير الكون
كاللون والطعم والرائحة فانها لا توجب البتة حالة ولا صفة واما الاعراض المشروطة بالحياة
وكذا الحياة فانها توجب احوالا عائدة الى الجملة فالعلم يقتضي لجملة الحي حالة وهي العالمية وكذا القول
في سائر الاعراض المشروطة بالحياة والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع ثلاثة احدها ان الكائنية هل هي
معللة بمعنى ام هي نفس الكون وثانيها ان العالمية والقادرية هل هي معللة بمعنى ام هي نفس السواد
اما المقام الاول فقد احتجوا على استحالة حصول الكائنية بالفاعل بامور اربعة اولها انا
لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم ولقدرنا على جعله على سائر الصفات
حتى كونه حيا قادرا واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول وهو المشهور
انا لما قدرنا على ذات الكلام ولما لم نقدر على جعل الكلام عينا خبرا لم نقدر على ذات الكلام فعلمنا ان علة الاقتدار
على ذات الكلام هي الاقتدار على جعله على صفة وانما قلنا لما قدرنا على جعل الكلام خبرا عن زيد بن عبد الله
قدرنا على جعله خبرا عن زيد بن بكر ولا علة لاقتدارنا على جعل الكلام على جميع الصفات الا قدرتنا على ايجاد
على جعل الذات على صفة بل وان يكون قادرا على اصل الذات وان يكون قادرا على جعله على سائر الصفات
الثاني وهو الذي يمكن ان تمثل به ما ذكره ابو هاشم ان الكائنية حالة نسبية اضافية وهي غير مستقلة
بالمعلومية فانه لا يصح تعلق العلم بها مع الذهول عن المتحيز والجهة واذا لم يكن مستقلة بالمعلومية وجب

بالمقدورية ؟

ان لا يكون مستقلاً بالمقدورية اذ لو استقلت بالمقدورية لصح تعلق العلم لا بكمال ذلك الوجه فحينئذ يكون
مستقلاً بالمعلومية عن ذلك الوجه وذلك محال واذا لم يكن مستقلة بالمقدورية وجب ان لا يكون
الاقتدار عليها تبعاً للاقتدار على الذات والكاتبية هي مستقلة في كونها مقدورة للقادر وثبت ان
الاقتدار على الكاتبية لا يتحقق الا عند الاقتدار على الكاتبية واذا ثبت ذلك فنقول اذا ظهر انا
اذا قدر على ذات الجسم والا على جعله على جميع الصفات فوجب لن لا نقدر على الكاتبية وثانيها
ان العاجز منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل مع استوائهما في صحة التحرك فلولا انه يرجع الى صفة
التحريك الا بواسطة معانى تكثر وتقل فتحتاج في تحريك الثقيل الى معان كثيرة لا يقدر عليها الضعيف
او يحتاج الى استعمال قدر كثيرة في تحريك الثقيل دون الخفيف واما لما وجد هذا التفاوت لا جل لم لا
يجوز ان يكون التفاوت لاجل انه يحتاج في تحريك الثقيل الى صفات كثيرة لانا نقول كون الصفات
لا تعلم الا بواسطة كثرة المعانى الا ترى انه لا يمكن ان تعلم الزائد على كون الواحد منا عالماً الا باثبات
العلوم وانما تزايدها فعلى كل حال لا بد من المعانى وثالثها ان صفة الكاتبية يصح فيها التزايد
فلا يكون بالفاعل اما الاول فلوجهين احدهما ان القول ؟ اذا وضع يده على جسم واستفرغ جهده
في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه ومتى لم يستفرغ جهده امكنه تحريكه فعلمنا انه دام في الاول
ازيد مما دام في الثاني وثانيهما ان الجزء الواحد اذا التصق بكفي قادرين فدفعه احدهما
حال ما جذبه الآخر تحرك لا محالة الجزء بهما وليس يجوز ان يكون ما فعله احدهما هو الذي فعله الآخر لاستحالة
مقدور بين قادرين فعلم ان حركته قد تزايدت واما الثاني فلوجهين احدهما ان الفاعل كالعلة في كونه
موثراً ثم العلة لا توثر اكثر من صفة واحدة فكذا الفاعل وثانيهما ان الوجه لما كان
بالفاعل امتنع التزايد فيه ورابعها الكاتبية صفة تثبت حال الكاين ولو كان لذلك فانه لا يكون
بالفاعل الا ترى ان الحسن والقبح لما كانا بالفاعل اختصا بحال الحدوث ولا علة لذلك
الا كونه بالفاعل فهذا اقوى الوجوه التي تمسكت المثاليه بها مع نهاية ضعفها والجواب
عما ذكروه اولاً انا نعلم ان القادر على جعل الذات على صفة لا بد وان يكون قادراً على الذات
وعلى جعله على ساير الصفات واما التمسك بالكلام فالكلام عليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما الاجمال فهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في صورة ثبوته في جميع الصور لا لعلة تجمع فنقول
في ذلك على مجرد المثال بل بينا بالطرد والعكس ان العلة لكوننا قادرين على خلق الكلام .

قول

الكلام كونها قادرين على صفته لانا نقول قد بينا في اول الكتاب انه لا يلزم من كون الحيوان محركاً
قبله الا ينقل عند المنضج كونه كذلك في كل الصور حتى في التمساح فاذا كانت هذه الصورة مع كثرة
شواهدها باطلة فما ظنك بما ذا لم يكن الا مثال واحد وهو الكلام الذي تذكرونه ابداً واما
التفصيل فنقول لا نسلم ان كون الكلام امراً وخبراً صفة حقيقية ثابتة الى ان دبرنا على جعل الكلام على هذه
الصفة علة لاقتدارنا على اصل الكلام وما الدليل عليه لا يقال اسباب هذه الصيغة عندكم ما اريد جعلها خبراً
عنها عند صدورها عن الساهي او النائم في الحال فهذا في الخبرية واستحقاق المدح والذم مع استوائها
في الذات يدل على ان كون الكلام خبراً صفة لانا نقول لم لا يجوز ان يكون حكم عائداً الى مجرد القاع
الصيغة لغرض مخصوص بحسب اختلاف الدواعي اختلفت الاحكام ثم لئن سلمنا ان ذلك يوجب
يدل على ثبوت هذه الصفة ولكن ما يدل على فساد القول بها وهو ان الحقيقة لو كانت صفة لكانت اما
ان يكون ثابتة لكل واحد من احاد الحروف فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف خبراً وهو محال واما ان
يكون ثابتة لمجموعها وهو باطل ايضاً اولاً فلانه يلزم انقسام تلك الصفة واما ثانياً فلانه لا وجود لمجموع
الحروف بل ليس الموجود منه الا حرف واحد ولم يكن موجوداً كيف يصح ثبوت الصفة له ثم لئن سلمنا
انا نقدر على جعل الكلام على صفة الخبرية فلم قلتم انا نقدر على اصل الكلام ولم لا يجوز ان يكون الكلام
جسماً على ما هو مذهب النظام محيلة لا يكون مقدوراً لنا ويكون علينا الجواب عن هذا السؤال سهل ثم لئن سلمنا
انا نقدر على اصل الكلام ولكن متى يلزم من اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات ما اذا جعلنا اقتدارنا على
علة له ام ؟ الاول مسلم لانه وهو انا اذا جعلنا اقتدارنا على الذات لزم حصول الاقتدار على الصفة
الاقتدار على الذات علة لانه متى حصلت العلة فلا بد من حصول المعلول اما اذا جعلنا اقتدارنا
على الذات علة لاقتدارنا على الصفة لا يلزم من حصول اقتدارنا على الصفة لان اصل المعلول يجوز
حصوله بعلة اخرى عند بطلان العلة كما قلنا في القبح فانه حكم واحد وهو انه تعالى لكونه الفعل
عالماً وانه بكونه جهلاً واذا كان كذلك فلم قلتم ان الحق هو الاول دون الثاني بل ؟ في
او يوجب الى العلة الذات اصل الصفة تحصيل القدرة على الاصل علة للقدرة على التبع اولى من العكس
ثم لئن سلمنا ان الاقتدار على جعل الكلام على صفة علة للاقتدار على اصل الكلام فلم قلتم انه
يلزم من الاقتدار على الاعراض الاقتدار على الكاين بيانه وهو ان صفة الخبرية مخالفة لصفة الكاينية
وذات الكلام مخالفة لذات الجسم والقدرة على هذه الامور مخالفة فان القدرة عندكم مختلفة واذا كان

نقول الرين في صورة نقارنها في جميع الصور لكان له لازم من صح

لتصحيف صح

على جعل الكلام على صفة معلول اقتدارنا على اصل الكلام او اذا جعلناه الذات اقتدارنا صح

كذلك فلا يلزم من كون الشي علة لشي اخر كون ذلك مخالفا للاول على الرابع مخالف للثاني لا سيما
وعندكم ليس المقدار بكونها قدرا صفة مشتركة بل وقوع اسم القدرة عليها كوقوع اسم العين على مسمياته
ثم نرجع الى ادلتهم لكن الفرق بين الحركة وبين الكائنية ظاهر لان الحركة وحدها لا نعلم الكلام
عليه المحال حدوثه فلا يلزم القدح على ابطاله على ذلك الوجه لانه ولان يكون ذلك الى ان احد الدليلين واما
الكائنية فهي صفة لا تتوقف حصولها على الجوهر على حدوث الجوهر فلا يلزم من الافتقار عليها الافتقار
على اصل الجوهر قوله انما الكائنية غير مستقلة بالمعلومية فلا تكون مستقلة بالمقدورية قلنا
انها عندكم مستقلة بالمعلومية وان لم يلزم من ذلك استقلالها بالمعلومية فلم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك في المقدورية والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان القادر يحتاج في رفع الثقيل الى مدافعات
لثم الى العلو مزيدة على مدافعات الثقل الى الاسفل وذلك المدافعات ليست عبارة عن الاكوان
بل عن اعتمادات ولا نزاع فيها وقوله ان ذلك يقتضي كون اجزاء القدر قلنا لم لا يجوز
ان يكون الكائنية عبارة عن البنية المخصوصة على ما ذهب اليه ابو الحسين ومن قال بالتزايد في الصلابة
وقوع التركيب والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان الكائنية عبارة عن حصول في الحيز وذلك
لا يقبل التزايد لانه من المعلوم بالضرورة ان حصول جوهر في حيز يستحيل ان يكون اكثر من حصول
جوهر اخر وما ذكروه من التشنيع بحال الضعف بالنسبة القوي فذلك لتزايد المدافعات والتزايد
فيها معقول وما ذكروه من دفع القادرين الجوهر الى جهة والحق عند ابي الحسين تجويز وجود
مقدور واحد بين قادرين وعندنا لا يرد ذلك حصل بفعل الله تعالى عقيب الداعي وليس لما قلنا ان
الكائنية تقبل التزايد فلم لا يكون للفاعل فيها سهم وذلك على العلم انه لا يتعلق بالعلل ولا العلم
والفرق ظاهر لان العلة ليست موجبة لذاتها فليس ايجابها لعدد اولى من ايجابها لاكثر من ذلك
فهذه الطريقة اذا كانت فارقة بين الموجب والقادر ولو تم لصح منعا ذلك ايضا في الموجب
وفيما بينهم على الوجه الذي ان وجد من الشيء هو نفس حصوله وتحققه في الخارج وذلك حالة تعلل فيه التزايد
ثم انا طالبناهم بالدلالة على امتناع التزايد في الوجود وليس لهم فيه كلام حسن والجواب
عما تمسكوا به رابعا ان المنقول بالجرح مع القوة وليس قلنا ذلك فعولان عنهم بالقوة استحقاق الذم
فمكل ليس بالفاعل لانه كلاما بالفاعل الا انه لا يفعله فكان يلزم صحة ان يقدر القادر على فعل القبيح
وان لم يجعله قبيحا وان عنتم به وجه القبح فهو على ضربين احدهما ما يكون كذلك لامر يرجع اليه وهو اما

ذلك صح

على ضربين احدهما ان لا يعتبر فيه الا ما يرجع اليه وذلك نحو كون الاعتقاد جهلا فان قبحه لكونه جهلا وذلك
غير معلل بالفاعل والثاني ان يعتبر فيه غير فمثل قبح الظلم واما القسم الثاني
وهو الذي يقبح لا لما يعود الى الفعل بل لما يرجع الى اغراض الفاعل فهو نحو السجود للصنم فهو انما قبح
لانه اوجده وكان قصده به تعظيم الصنم ولا تعقل غير ذلك مثل ان وجه القبح في القبائح غير واقعة بالفاعل
فلا يمكن قياس الكائنية عليها ثم نرجع ذلك لكن الفرق ظاهر لان جهات القبح لصفات
في الحدوث فلا جرم الحصول لا حال الحدوث بخلاف الكائنية والله الموفق فهذا نحو الكلام على
ادلة المثبتين فاما عول في نفي تعلق الكائنية بالمعنى على ان ذلك الكون معنى يقتضي حصول الجوهر في
حيز معين لكان اما ان يتوقف على حصوله في حيز او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يكن ذلك الكون بان يقتضي
الحصول في جهة اولى من ان يقتضي الحصول في جهة اخرى ولم يكن بان يقتضي حصول الجوهر المعين في تلك
الجهة اولى من ان يقتضي حصول الجوهر المعين ~~في تلك الجهة اولى من ان يقتضي حصول~~ سائر الجواهر
فيها وذلك محال واما ان يتوقف على ذلك فاما ان يحصل في الحيز الذي يقتضي حصول الجوهر فيه او في
حيز اخر والثاني محال اما اولا فلانه يلزم تقدم العلة على المعلول وهو محال واما ثانيا فلان
هذا الحيز في الكون الذي حصل في الجوهر حال حدوثه واما ثالثا فلانه بهذا التقدير لم يكن الكون
بان يقتضي انتقال الجوهر الى جهة اولى بان يقتضي انتقاله الى جهة اخرى فلان الكون غير مختص
من الجهات ولما بطل هذا القسم بقي الاول وهو ان يكون شرط اقتضاء الكون حصول الجوهر
في حيز حصوله في ذلك الحيز لكن حصوله في ذلك الحيز يكون نفس الحصول المعلل فيه فيلزم توقف حصول
ذلك الكون فيه على حصول الجوهر فيه وتوقف حصول ذلك الجوهر فيه على حصول ذلك الكون فيه
فيلزم الدور وانه محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان اقتضاء الكون حصول الجوهر في
حيز لا يتوقف على حصول ذلك الكون في حيز قوله لو لم يكن الكون حاصلا في حيز لم يكن بان يقتضي
الحصول في جهة اولى ~~بان يقتضي الحصول~~ في جهة اولى بان يقتضي الحصول في جهة اخرى وان يقتضي
حصول جوهر في تلك الجهة اولى بان يقتضي الحصول جوهر اخر فيها قلنا اما اقتضاء
ذلك الكون المعين الحصول في جهة معينة دون سائر الجهات فهو غير وارد لان ذلك الكون
حقيقة مخصوصة وهو لخصوصيته المخصوصة يقتضي حصول الجوهر في تلك الجهة المعينة دون
سائر الجهات فبطل قولكم ان ذلك الكون ليس بان يقتضي الحصول الجوهر في تلك الجهة اولى من
ان يقتضي الحصول في جهة اخرى واما ان ذلك الكون لماذا اقتضى حصول ذلك الجوهر في ذلك

فيه فنقود صح
الكائنية صح
واما ابو الحسين صح
الحيثية اوجبه صح

الحيز دون سائر الجواهر فلان ذلك الكون حال في ذلك الجوهر فيكون اقتضاء حصول محله في ذلك
الحيز اولى من اقتضاء حصول غير محله فيه فنقول انا لا نلتزم في عدم حصول الكون في جهة المحال
الذي ذكرتموه الا ان ذلك لما سلمتم ان ذلك الاقتضاء مشروط بالحلول ثم لا معنى لحلول الكون
في الجوهر الا حصوله في الحيز تبعا لحصول محله فحينئذ يعود الالزام المذكور ولا تقول لم قلتم
انه لا معنى لحلول العرض في المحل الا ما ذكرتم ما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يقال حلول
الحال في محله نوع اخر من الاختصاص غير ما ذكرتموه فعليكم ان تستدلوا على فساد هذا الاحتمال
لانكم انتم المستدلون وعند هذه المطالبة ليس لهم كلام سوى قولهم انا لا نعقل من الحلول الا هذا وذلك
ولكنا نقول بانه لا يلزم من عدم علمكم بذلك عدمه في نفسه على ما قررنا في اول الكتاب … هذه الطريقة
وايضا فلان هذا الدليل اذا كان لا يتم الا اذا قلنا ان اثبات معنى للحلول سوى ما ذكرناه
غير معلوم بالضرورة ولا بالدليل فوجب نفيه وهذه الطريقة لا يمكن التمسك بها ابتداء في نفي هذه المعاني
فحينئذ نقتصر ما ذكرتموه من التقسيمات … الصفة … واما … في مسالة
الصفات انه قيام للصفة بالموصوف الا كون حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها والذي
نقوله الان ان احدهما انكم تريدون بحصول العرض في الحيز كونه شاغلا له او تريدون به امرا اخر
فلو كان الاول فهو باطل بالضرورة لان شاغل الحيز لا نعقل الا في المتحيز وان عنيتم به شيئا اخر فهو
لسنا نعلم هل يصح اثباته للعرض ام لا الثاني وهو ان الناس اتفقوا على حصول الجوهر في الحيز وهو المسمى
بالكائنية عند مشايخ المعتزلة وبالكون عند ابي الحسين وهو صفة قائمة بالجوهر ولا يجوز ان يكون المراد
من قيام هذه الصفة بالجوهر حصولها في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه والا لكان للجوهر حصول
اخر في الحيز حتى يجعل حصول الكائنية في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه وحينئذ يلزم ان يكون للجوهر الواحد
حصولان في الحيز الواحد دفعة واحدة وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين ولانه يستحيل ان يكون
للشيء الواحد حصولان في الحيز الواحد دفعة واحدة مع انهما لا يتميزان في العقل والحس عن الحصول
الواحد وايضا فليس جعل احدهما تابعا للاخر اولى من العكس وايضا فالكلام في ذلك الحصول الثاني كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال … التسلسل … بالجملة تلك الحصولات
الغير المتناهية القائمة بالجوهر لا يكون المعنى من قيامها بالجوهر حصولها في ذلك الحيز تبعا لحصول الجوهر
فيه اذ يلزم ان يكون … كل تلك الحصولات تابعا لحصول اخر فيكون ذلك الحصول خارجا
عنها من حيث انه مسبوق وداخلا فيها من حيث انه واحد من مجموع الحصولات باسرها وذلك محال …

… هذا الفرد لانه لا يمكن ان يكون المراد من قيام الكائنية بالجوهر حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه ولما
ثبت ذلك ظهر … انه يمكن ان يكون حلول الصفة في الموصوف امرا
اخر وراء حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه ولكن مع ذلك لا يبعد ان يكون الصفة حاصلة في الحيز
الذي حصل فيه محلها بالتبعية فحينئذ يعود الدور وايضا ان الدور غير لازم من هذا الوجه ولكنه لازم من وجه
اخر وهو ان الكون الذي يقتضي حصول الجوهر في حيز يستحيل حصوله … الا عند كون ذلك الجوهر
في ذلك الحيز فحينئذ يكون حدوث ذلك الكون موقوفا على حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز فلو كان
حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز معللا بذلك الكون لزم الدور … اما الاول …
… ان يكون حلوله في المحل مغايرا لحصوله في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول لانه المخصصة
بشرط حلوله في ذلك المحل يكون علة لحصول ذلك المحل في تلك الجهة تكون علة للحصول حكم اخر لذلك
الكون وهو حصوله في ذلك الحيز على سبيل التبعية واذا اختلف الوجه اندفع الدور واما الثاني
فهو غير لازم ايضا لان الكون الذي يقتضي حصول الجوهر في حيز يستحيل دخوله في الوجود الا مع
حصول الجوهر في ذلك الحيز الا ان ذلك الكون محتاج الى ذلك الحصول … على ذلك الحصول والعلة
لا توجد بدون المعلول فان كان ذلك مقتضيا للدور لزم منه وقوع الدور في جميع العلل والمؤثرات
وذلك باطل … ان هذه الحجة لا تمشي الا على الطريقة المشهورة من ان ما لا يعلم … والانظمة
… وجب نفيه وقد علمت ما فيه والله اعلم **اما المقام الثاني** في … العالمية والقادرية
والحية والمدركية احوال عائدة الى الجملة وانها معللة بمعان …
في تعليل الكائنية بالكون مع ان ابا الحسين قد بالغ في تنبيها في التصحيح فلا حاجة بنا الى ايرادها
واما المقام الثالث وهو ان كون الشيء اسود وابيض حلوا او حامضا طيبا او منتنا
هي احوال معللة باللون والطعم والرائحة … المعتزلة … على ان ما لا يعلم بالضرورة ولا
بالدليل فانه يجب نفيه واما القاضي فانه اثبتها واستدل عليه بدليل عام في كل الاعراض وهو انا نعلم
بالضرورة كون الجسم مثلا اسود حلوا طيب الرائحة متحركا عالما قادرا مع ان علمنا بهذه الاعراض
علم استدلالي … المعلوم بالضرورة غير المعلوم بالاستدلال فاذا كون الجسم اسود حلوا طيبا متحركا عالما
فامر زائد على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة والحياة وهو المطلوب
الحالة التي هي الاسودية معلومة بالاستدلال وكون الجسم اسود معلوم بالضرورة فيلزم ان يكون الحالة

التي هي ابلاق في دوه مجالوه لكون الجسم اسود ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال
حقيقة الموجبة معلومة بالضرورة والمطلوب بالاستدلال هو كونها مخالفة لذات الجسم لا يقال
اذا جاز ذلك في الحال فلم لا يجوز مثله في المعنى والذي قد مر فيما اسلفنا رددنا على من اثبت صفة زائدة لله تعالى
ملتبسين ان الله تعالى كما انه المؤثر في وجود الممكنات فهو المؤثر ايضا في ذواتها وذلك انما يظهر
بالرد على القائلين بان المعدوم شيء والله الموفق

الفصل العاشر في ان المعدوم ليس بشيء

مذهب اكثر الفلاسفة ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات وانما هو نفي محض وان الله تعالى
هو الموجد للاشياء والمحصل لذواتها وخصائص صفاتها ويدل عليه مسالك

المسلك الاول

انه لو كانت الجواهر ذواتا ثابتة في العدم لكان اما ان يكون كل واحد منها متميزا عن الاخر او غير متميز فان لم يكن لزم ان
لا يبقى الفرق بين الواحد والمتعدد فانا انما نحكم على الشيء بانه واحد وانه غير معين منه المثال
ومباينة لوجه من الوجوه فلو قدرنا شيئين لا تباين بينهما من الوجوه ولا امتياز لكان الحكم عليهما بانهما اثنان
اولى من الحكم عليهما بانهما شيء واحد وذلك يفضي الى اتحاد الشيئين وتعدد الواحد وهو محال وايضا
فلان العلم بحقيقة الجوهر المطلق مخالف للعلم بالجوهر المعين ولولا انه دخل في العلم المتعلق
بهذا الجوهر امر لم يدخل ذلك في العلم المتعلق بالجوهر المطلق لم يكن احد العلمين مخالفا للثاني ثم
ان الذوات لو كانت ثابتة في العدم لكان كل واحد منها متميزا عن الاخر بامر من الامور وذلك
الامر لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر على طريق العموم او لا فان كان الاول فهو باطل لان جميع
تلك الافراد اذا كانت حقيقة الشيء بحسب عمومه لكل فرد من افراد تلك الحقيقة وحينئذ لا يكون شيء منها مباينا لبعضها
عن البعض وان لم يكن سوى على طريق العموم فحينئذ يستدعي مخصصا يخصص كل واحد منها
بذلك الامر لكنه لا يمكن تخصيص واحد منها بذلك الوصف دون غيره الا بعد تميزه عن غيره فلو كان
تميزه عن غيره لاجل ذلك الوصف لزم الدور وهو محال وايضا فلانه يلزم ان يكون الذوات المعدومة
موردا للصفات المتعاقبة وذلك محال اذ لو جاز ذلك لجاز في هذه الاجسام التي نشاهد تبدل الصفات
عليها كونها معدومة وذلك يجر الى السفسطة **فان قيل** فلم لا يجوز ان يقال الجواهر
كانت في العدم ذاتا واحدة ثم انها تعددت في الوجود **ولئن سلمنا** انها كانت متعددة في
العدم فلم قلتم انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر زائد في الاخر وما ذكرتم من
الدلالة على ذلك فهو معارض بما مر في حدوث العالم من انه لو كان امتياز ذلك الزائد عن غيره بزائد

ثمانيه صح

لكانت صح

بوجه صح

ميمتزا صح

فلو يكون امتيازه عن غيره صح

اخر لزم التسلسل وان كان اختصاصه بذلك الزائد موقوفا على امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك
الزائد لزم الدور **ولئن سلمنا** انه يجب اختصاص كل واحد من الافراد بامر زائد في عينه
فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر قيدا عدميا او قيدا اعتباريا كما ذكرتم في الامكان والمماثلة **ولئن سلمنا**
انه ثبوتي فلم لا يجوز ان يكون امرا ثبوتيا لازما للماهية **قلنا** لو كان لازم الماهية
لكان حاصلا في جميع افراد الماهية **قلنا** اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان التشخص من الماهية
وان استحال ثبوته للتشخص الاخر منهما **ثم** وهو امتياز كل واحد من الجواهر الموجودة عن غيره
اما ان يكون بامر او لا بامر فان كان الثاني فقد بطل وان كان الاول فاما ان يكون تعين كل واحد
من الحقيقة اما ان يكون ممكن الحصول لغيره او لا يكون فان كان ممكنا فحينئذ يمكن ان يصير الشيء غيره وهو
محال وان لم يكن ذلك حقيقة الكل وتعين من الاشخاص انه لا يعم فاذا جاز ذلك فلم لا
يجوز ان يكون مثله في الجواهر المعدومة **ولئن سلمنا** انه لا يمكن ان يكون لازما للماهية فلم لا يجوز ان يكون
مفارقا **قلنا** اختصاصه بذلك المفارق لزم الدور **قلنا** هذا انما يلزم في الجواهر الموجودة
قوله يجوز كون المعدوم موردا للصفات المتعاقبة يجر الى السفسطة **قلنا** هذا انما
لو قلنا العلم بوجود الذوات مستفاد من العلم بكونها موردا للصفات المتعاقبة اما اذا لم
نقل بذلك بل قلنا ان العلم بوجودها ضروري لا يلزم منها ما ذكر لوقوع الحوادث
قوله لم لا يجوز ان تكون الجواهر كانت في العدم ذاتا واحدة ثم انها تعددت في الوجود **قلنا**
لان كونها واحدة اما ان يكون نفس حقيقتها او لا يكون فان كان الاول كان ابطال وحدتها ابطالا
لحقيقتها فحينئذ لا يكون هذه الجواهر الموجودة هي التي كانت ثابتة في العدم واما ان لم يكن
وحدتها نفس حقيقتها فاما ان يكون من لوازم حقيقتها او لا يكون فان كان الاول عاد المحال المذكور
لاستحالة بقاء الملزوم عند عدم اللازم وان كان الثاني كانت الذوات المعدومة موردا للصفات
المتعاقبة وان ذلك محال على ما سبق **قوله** لم قلتم انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر
لا يوجد في غيره **قلنا** للدليل المذكور **قوله** لو كان تعين الشيء لاجل زائد لزم التسلسل
قلنا لم لا يجوز ان يكون المتعين وما هو جزء للتعين لكل واحد منها حقيقة مخصوصة ولكل واحد
منها علة لتعين المخصوص الجزئي وبهذا الطريق ينقطع التسلسل **قوله** يلزم الدور **قلنا**
لا نجوز ان يكون امتياز كل فرد من موضع عن سائر الافراد انما كان لانضمام شيء اخر الى ماهيته لا الى

والموثيه والمتاثله صح

لاجله صح

الكون الكلي صح

تعين وحقيقة منها صح

شخصية وحينئذ يلزم المحذور قوله لا يجوز ان يكون تمام الماهيات قدرا عدميا او اعتباريا كما في الامكان
قلنا لان كل شخص موجود من حيث انه ذلك الشخص المشار اليه من حيث انه لاجله الاشارة داخل في
المشار اليه وما هو جزء للموجود فانه لا محالة موجود بخلاف الامكان فان الشيء من حيث انه ممكن
ليس بموجود بل الامكان اقرب الى طبيعة العدم منه الى طبيعة الوجود قوله لم لا يجوز ان يكون
لازما قلنا لان لازم الماهية مشترك بين افرادها قوله علة تشخص كل شخص اما ان يكون
لازمة له او لا بكل قلت انها بالنسبة الى الشخص المعين حرمة فلا جرم يمتنع زوال التشخص
بدونها واما بالنسبة الى ماهية التشخص فغير لازمة فلا جرم يعقل حصول تلك الماهية مع عدمها لا لانا
انها ان لم تكن لازمة لماهية ذلك التشخص فلتحرر ماهية ذلك التشخص موصوفة بعلة تشخص
الشخص الاخر حتى يصير احد الشخصين عين الاخر لانا نقول هذا غلط لان الالزام اما
ان يقع في تجويز اتصاف ماهية هذا الشخص من حيث كونها ماهية لهذا الشخص بمشخص غيره
لا من حيث ان تلك الماهية مضافة الى هذا الشخص بل من حيث كونها مطلقة تلك الماهية
او يقع في تجويز اتصاف ماهية هذا الشخص من حيث كونها ماهية لهذا الشخص بمشخص غيره
فان كان الاول فهو جائز لان تلك الماهية اذا اخذت من حيث انها تلك الماهية مجردة عنها
كونها مضافة الى ذلك التشخص فانه يمكن تحققها بدون ذلك المشخص وان كان الثاني فهو غير
لازم لانها اذا اخذت تلك الماهية مع كونها مضافة الى ذلك التشخص فعلى حد … مشخص
ذلك التشخص ومتى كان كذلك استحال اتصافها بمشخص الشخص الاخر فاندفع الالزام قوله
لم لا يجوز ان يكون مفارقا قلنا لوجهين المذكورين قوله على الاول لم لا يكون مثله في الافراد
الموجودة قلنا انا لم نقل انه تعالى يوجد الذوات المعينة دفعة واحدة فلا يكون الالزام
واردا علينا قوله على الثاني السفسطة انا نلتزم لو اشتد …
فورود الصفات المتنوعة قلنا اذا كان وجود السماء والارض غير محسوس … ولا …
الا نقل الضامن بعيد فلا سبيل الى اثباته الا بالطريق المذكور فلو … القدح فيه قدحا في الطريق الذي
عرفنا وجود المحسوسات وهو عين السفسطة … في كون الذات موجودة ليس الا
مجرد اعتقادنا في كونها متعينة … يكون مورد الصفات المتعاقبة فاذا جوزنا ذلك في المعدوم
لم يبق الفرق بينما اذا اعتقدنا في الشيء كونه موجودا او كونه معدوما وذلك جر الى السفسطة واعلم

الذين هذا الذي كانه … نقض تام … فلعله ليس بلازم … **المسلك الثاني**
الذوات المعدومة من كل جنس من الاجناس المعدومة الموصوفات اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان
فبطل القول بالذوات المعدومة واما قلنا انه يمتنع كونها متناهية لان الباري تعالى قادر على ما لا
… على ايجاد الذوات الثابتة في العدم فلو كانت الذوات متناهية في العدد كان مقدور الله
متناهيا وانتم تحيلون على كونها غير متناهية … حصرها … اولى … غير
ملزم كونها غير متناهية واما قلنا انه يمتنع كونها غير متناهية فلان الله تعالى لما خلق العالم
فالجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت فان … يشهد العقل الصحيح انه لا يكون جملة من الذوات
مع ضم جملة اخرى اليها مساوية لاحدى الجملتين من غير ضم الجملة الاخرى اليها وكل ما يتطرق
اليه الزيادة والنقصان فهو متناه … العدد فاذن الذوات المعدومة ليست غير متناهية …
قول الزيادة والنقصان من خواص الموجود فاما المعدوم فانه لا يحتمل ذلك قلنا نحن نقول لا فرق
في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة المتميزة كل واحد منها عن الاخر في نفسه
في كونها قابلة للزيادة والنقصان فان الامتناع من اطلاق لفظ الموجود عليها لا يفيد فرقا صحيحا لكونها
ثابتة متعينة **المسلك الثالث** لو كان الجوهر ثابتا في نفسه هو وجوده فلو كان
ثابتا في الازل لزم ان يكون موجودا في الازل وهو قول بقدم العالم … قلنا انه لو كان ثابتا
في نفسه هو وجوده … لو لم يكن كذلك لكان العلم بوجود الاشياء نظريا لا ضروريا واللازم دخول
في السفسطة فالملزوم يكون باطلا … الشرطية انا اذا جهلنا جسما او عرضا علمنا
بالضرورة وجوده والذي علمناه بالضرورة هو حصوله وثبوته فاما الصفة التي تثبت … ونسميها بالوجود
فتصورها يكتسب والتصديق باتصاف الذوات بها ايضا مكتسب فلو كان وجود الاشياء عبارة
عن … العلم بكون الاشياء موجودة موقوفا على اكتساب تصور الوجود بذلك المعنى
واكتساب التصديق باتصاف الذوات بها فكان العلم بوجود الاشياء نظريا **فان قيل**
السمع قد … الحدوث ان وجود الاشياء زائد على ماهياتها فكيف تستعلم الان …
ان الوجود ليس … ان سلم كلامكم عن التناقض فلم قلتم ان الوجود ليس … قوله
لو كان كذلك لزم ان يكون العلم بوجود الاشياء نظريا قلنا ما الذي تريدون بالوجود
ان عنيتم به ثبوت الشيء وتحققه في الاعيان فالسفسطة غير لازمة لان … مع العلم …

الذوات صح

وتحققه في العين الشك في ثبوته وتحققه في العين وان عنيتم به صفة اخرى وراء الثبوت فالشك في
في اتصاف الذات بهذه الصفة لا يقتضي الشك في ثبوته في الاعيان فلا يلزم السفسطة ثم ان
سلمنا انه كذلك لا نم علمنا بهذا الفصل ثم علمكم بان وجود الشيء على [illegible] والشك في عين ذاته دار كان
ولكن العلم بان وجود الشيء نفس ذاته علما ضروريا بل استدلاليا فلعل تمام ذلك الاستدلال كم لبس صح
يكون التجويز فاما ان لزم من ذلك التجويز السفسطة فهي لازمة عليكم ايضا وان لم يلزم بطل
اصل دليلكم الجواب ان الذي اسنادوه في مبدا حدوث العالم ان المفهوم من كون الجوهر
جوهرا اصلا غير المفهوم من كونه ثابتا ومحصلا في الاعيان والذي يعناه ما هو انه ليس للشيء وجوده
زائد على تحصله وتحققه في الاعيان فليس من الكلام يناقض قوله ما الذي يريدون بالوجود من صح
قلنا نريد بالوجود الامر الذي يضطر العقل عند قولنا السماء موجودة والارض موجودة فنقول
ذلك الامر لا يجوز ان يكون صفة زائدة على حقيقة ماهية الشيء في الاعيان والا لزم ان لا يحصل العلم
الاضطراري بوجود السماء والارض قوله هذا الفصل لا نم عليكم قلنا لا نسلم لانا نستدل
بالعلم الضروري بوجود السماء والارض على ان وجودهما زائد على تحصلهما في الاعيان فاندفع
الاشكال المسلك الرابع ان العقلاء يعلمون بالضرورة ان الاثبات في مقابلة
النفي والعدم لا يخلوا اما ان يكون اعم من النفي او اخص منه او مساويا له فان كان اعم لم يكن
نفيا محضا والا فلا معنى للفرق بين العدم وبين النفي الذي هو اخص منه لان العدم لو لم يكن
له ثبوت اصلا كان نفيا صرفا فلا معنى للفرق بين العام والخاص اصلا واذا كان العدم اعم
ثبوتا والنفي داخل تحته انعقد قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت ينتج فكل نفي ثابت فيلزم
احد النقيضين عين الاخر وانه محال واما ان كان العدم مساويا للنفي او اخص منه فحينئذ نقول
كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت وذلك يمنع كون المعدومات
ثابتة المسلك الخامس لو كان الجوهر جوهرا في العدم لكان متحيزا في العدم لكنه وذلك محال صح
ادى الى الجهل بيان الشرطية انه لو كان جوهرا في العدم ولم يكن متحيزا لكان التحيز صفة
مغايرة للذات التي للجوهر والتحيز هو بنفسه حاله [illegible] وذلك محال لان الجهة مختصة بالجهة لا محالة وذات
الجوهر في نفسها غير مختصة بالجهة وحلول ما يكون مختصا بالجهة في ما لا اختصاص له بالجهة غير معقول وان عقل
ذلك فلم لا يجوز ان يكون العالم حالا في الباري وفساده معلوم بالضرورة وانما قلنا انه يستحيل ان يكون

المعدوم متحيزا لان المعقول من التحيز هو الحجمية وهي لا تعقل الا مع الحصول في الجهة فلزم منه ان يكون
المعدوم مختصا بالجهة والحيز وذلك محال في جزم العقل المسلك السادس هو ان القول
بثبوت الذوات المعدومة يمنع من كون الباري تعالى موجدا للموجودات وذلك صريح [illegible] وهو ان كفر صح
تاثير قدرته تعالى اما ان يكون في الذوات او في الوجود والاول باطل لان الذوات عندهم حاصلة
ممتنعة الزوال الا عيانها وما كان كذلك يستحيل وقوعها بعينها بالفاعل والثاني ايضا باطل لان من قبيل احوال او الحال عندهم صح
صفة الوجود عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا [illegible] فيستحيل اسنادها الى قدرة الله تعالى
لا يقال [illegible] القول ان [illegible] الله تعالى [illegible] في الوجود بل نقول انها [illegible] في جعل الذات على صفة الوجود
لانا نقول المعقول من جعل الذات على صفة الوجود ليس الا احد امور ثلثة احدها نفس الذات
والثاني الوجود والثالث اتصاف الذات بالوجود فاما الذات والوجود فقد بينا انه لا يمكن
اسناد واحد منها الى المؤثر واما اتصاف الذات بالوجود فهو ليس بامر زائد والا لزم التسلسل
فكيف يمكن جعله اثرا للقادر وانما قلنا ان الوجود اذا لم يكن واقعا بالفاعل وجب ان يكون ثابتا في العدم فيكون
الوجود حاصلا في العدم وذلك محال [illegible] المسلك السابع ان القول بثبوت الذوات
المعدومة يمنع من القول بعدم [illegible] الاعراض فان البياض اذا كان قائما بالمحل ثم طرى عليه السواد فالسواد
اما ان يبطل ذات البياض [illegible] واما ان يبطل وجوده والاول باطل على مذهبهم لان الذوات
يستحيل بطلانها والثاني محال لان المنافي لوجود البياض اما هو ذات السواد او وجوده
والاول محال لان ذات السواد لو كانت منافية لوجود البياض لزم ان تكون منافية لوجود
نفسها فانه لا تفاوت بين الوجودين والثاني محال فان الوجودين مع قطع النظر عن البياضية
والسوادية غير متنافيين بدليل صحة اجتماع كثير من الاعراض في المحل الواحد [illegible] فيما فاته حتى وليس صح
صدق ان الوجودين [illegible] بل المنافاة حكم متفرع على الصفة الحاصلة عن الصفة الذاتية بشرط الوجود
لانا نقول انه باطل لانه اذا كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشروطا بالوجود كان ارتفاع تلك
الصفة موقوفا على ارتفاع الوجود فقد بينا انه ليس هناك ما يرفع الوجود وحينئذ لا يرتفع الصفة المقتضاة
عن الصفة الذاتية بشرط الوجود المسلك الثامن اجماع الامة على ان الله تعالى مكون الذوات
ومثبتها ومحققها بعد ان لم تكن كذلك وذلك يبطل قولهم واما شبهتهم فعشر اولها ان المقدور له وجه صح
لان ايجاد القادر اياه وايجاد القادر اياه موقوف على تعلق القدرة به دون غيره متوقف على تميزه وتعلق العادة

من غيره فاذن وجوده متوقف على تعينه من غيره بمراتب حو

فاذن ذلك التميز حاصل قبل وجوده وذلك هو المطلوب وربما يعبر عن هذا الوجه بعبارة اخرى
وهو لان المقدور محتاج الى الموجد ولابد من امر متصف بالحاجة وليس المتصف بالحاجة هو الموجود لان
الحاجة الى القادر لاجل ان يجعل الشيء موجودا والموجود يستغنى عن الجاعل فكيف يمكن ان يحتاج الى
الفاعل ليجعله موجودا وايضا فلو احتاج الشيء حال وجوده الى المؤثر لاحتاج حال بقائه ايضا لان
الوجود في الحالين واحد ومقتضى الشيء الواحد من حيث هو هو حاصل في الحالين حصوله فثبت ان
المتصف بالحاجة الى الفاعل هو المعدوم وكل ما اتصف بصفة غيره حاصلة لغيره فانه لابد وان يكون
ثابتا متميزا في نفسه عن غيره فلزم ان يكون المعدوم ثابتا متميزا وهو المطلوب وثانيها
انا اذا اردنا ايجاد الشيء فارادتنا متعلقة بشيء متميز عن غيره واذا كانت الشيء انما يكون قبل وجوده
ذلك الشيء فلزم ان يكون الشيء متميزا عن غيره قبل وجوده وذلك يستدعي كونه ثابتا حال
العدم لاستحالة تعلق الارادة بالنفي الصرف والجواب عن الكل لم لا يجوز ان يكون ذلك التميز في الذهن وان لم يكن ثابتا في الخارج لانا نقول القول بثبوت
الذهني باطل كما سياتي وبتقدير تسليمه فالاشكال غير مندفع لان متعلق هذه الارادة ليس ما هو الذي
حصل في الذهن لان المطلوب تحصيل تلك الحقيقة والحاصل في الذهن لا يمكن تحصيله بعينه في
الخارج وثالثها انا قد نعلم الاشياء حال عدمها ونميز بينها وبين غيرها فلولا ان لكل واحد منها صورة
متميزة عن البعض ولولا لاستحال منا ان نعلم غيرها لا يقال تلك المعلومات ثابتة في الذهن
لانا نقول القول بالثبوت الذهني باطل على ما سياتي لن سلمناه لكن لعله ضرورية ان المحال ممتنع عن الممكن
فاذن لا يصح ان يكون مقدورا وهذا التميز حاصل في نفس الامر بحسب الفرض والاعتبار فثبت ان المعدومات
متميز بعضها عن البعض ولو كان الكل نفيا صرفا لاستحال ذلك فلابد وان يكون احد الاقسام ثبوتيا ولما استحال
ان يكون المحال ثبوتيا وجب ان يكون الممكن هو الثبوتي وهو المطلوب وخامسها انه
لا نزاع بين العقلاء في ان ههنا موجودات جائزة الوجود ولا نزاع في ان الجائز هو الذي يصح عليه الوجود
والعدم والمعنى بقولنا انه يصح عليه العدم ان لو صح ان يقال له انه معدوم وهذا يقتضي تحقق تلك الحقيقة
عند كونها معدومة لان الموصوف لابد وان يكون متقررا مع الصفة وذلك يقتضي ان يكون هذه الحقائق
متقررة ثابتة مع كونها معدومة وهو المطلوب وسادسها ان كل حادث فانه مسبوق
بامكان وجوده وذلك الامكان غير عائد الى القادر فقط لان القادر يمكنه التاثير في الممكن
ولا يمكنه التاثير في المحال فلولا امتياز الممكن عن المحال في نفسه لما صح ان يفعله القادر ولم يكن

اقدار القادر عليه اولى من اقداره على المحال فثبت انه لابد من امكان عائد الى المقدور وهذا الامكان
لا يعقل ان يكون عدما محضا لان العدم المحض لا تخصص فيه ولا امتياز والامكان امر محصل متميز عن
غيره فثبت انه وصف ثبوتي ولا شك انه يستدعي ذاتا يكون موصوفة به واما ان يكون تلك الذات
هي ذات ذلك المحدث او ذاتا اخرى والثاني باطل لان الامكان الذي هو من لوازم ماهيته ونعت
من نعوت ذاته ولا يتم الشيء ولعله لا يعقل حصوله في غيره فثبت الاول وهو المطلوب وسابعها
ان من المعلوم بالضرورة ان المعدوم متميز عن الموجود لا بمجرد الحسب الفرض بل في نفس
الامر بل التامل التام يشهد بانه لا يتحقق الامتياز بين الوجود والعدم والمتميز عن الغير لابد وان يكون
له تعين حتى يكون متميزا عن ذلك الغير وذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا وثامنها ان المحوج الى السبب هو الامكان
لا الحدوث على ما تقرر في موضعه والامكان حالة اضافية والاحوال الاضافية لا يتحقق الا بين الامرين
فاما الامر الواحد فانه يستحيل ان يعرض له الاضافات وتاسعها ان الحقائق المعدومة تستقل بعروض
الامكان لها فيستحيل ان يكون بجعل جاعل فهي اذن ثابتة في نفسها وذواتها لكن وجودها بالفاعل ففي
اذن ثابتة في العدم وعاشرها ان التحيز صفة تقتضيها صفة الذات الحاصلة في العدم فلابد من
اثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم وانما قلنا ذلك لان تحيز الجواهر امر متجدد
فاما ان يختص لذاته او لصفة ذاته او لوجوده او لحدوثه او لوجوده بمعنى او لحدوثه او لوجوده بمعنى او
لعدم معنى او للفاعل والاقسام كلها باطلة الا الاول المقتضي لذات الجوهر به بشرط الوجود
قالوا وانما لم يجز ان يكون لوجوده بمعنى لان اختصاص المعنى به فرع على تحيزه ولا معنى للحلول
الا الحصول في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلا يجوز ان يكون التحيز فرعا على المعنى لاستحالة الدور
وانما لم يجز ان يكون لعدم معنى لان العدم لا اختصاص له بشيء دون شيء وانما لم يجز ان يكون بالفاعل
لانه لو كان كذلك لتاتى من الفاعل ان يجعل الذات على صفات احدها غير منافية من ان يجعل
الذات الواحدة حركة وسوادا ولو طرى بياض لبين كسكون لزم ان يكون تضادهما في ذاته
دون وجه فيكون موجودا معدوما وهو محال فثبت ان الصفة مستلزمة من صفة الذات وصفة
الذات لابد وان تكون قبل الوجود حتى تقتضي التحيز حال الوجود فذلك يوجب
كون الذات ذاتا قبل الحدوث وحادي عشرها قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم
وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة وكذا قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا

جمع م
ذلك صح
متميز
معلوم محال
لكونه صح
الحادثة لانه يلزم ان يكون كلها مختصة او يتوقف محتاج او انما لم يجز ان يكون بالوجود صح

الا ان شيئا لله وصف ما شوهد عنه في الحال بالشبه فلم يلزم ان يكون المعدوم شيا وكذلك قوله
تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وصفه بالشيئية قبل كونه شيا وكذلك
قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فلو لم تكن الذوات ثابتة لم تكن خزائن
الاشياء حاصلة للبارى تعالى **والجواب** عما ذكروه اولا ان نقول متعلق القدرة عندكم الذات
او الوجود او ثالث والاول باطل لان الذات لا حاجة بها الى القدرة اصلا لحصولها بدون القدرة
والثاني يبطل مذهبهم لان متعلق القدرة اذا كان هو الوجود مع ان الوجود عندهم حال
بالاتفاق في العدم فلذلك يبطل قولهم ان متعلق القدرة لا يجوز ان يكون ثابتا والثالث لانه
لا اذا اثبت … من الكلام الذي ذكروه شوب الذات في العدم اذ دفع مطلوبهم لانه
المتعلق لا الذات ولا الوجود ولكنه الذات على الوجه … لا نعقل … في العقل … الذات والوجود
ومجموعهما هو شيء اخر منفصل ثم … الكلام … لعلكم الذات على الوجود
مفهوم محصل ينبغي ان يتكلم عليه ثم **الترتيب** كون هذا القسم منا منفصلا عما ذكرنا ولكنا نقول
اذا كان متعلق القادر هو الذات على الوجود لزم ان تكون الذات على الوجود لزم ان تكون الذات
على الوجود حاصلا قبل تعلق القادر وتعلق القادر قبل الوجود فيلزم ان تكون الذات على الوجود
سابقا على نفس الوجود ورد كل … فليس غير ذا العقلاء وقالوا المتعلق صيرورة الذات
متصفة بالوجود فنقول مثل هذا الموضع لا ينبغي ان يشتغل الرجل فيه بالعبارات الخالية عن المعاني
المقصود لانا نقول متعلق القادر اما ان يكون امرا هو ثابت في العدم او لا يكون كذلك والاول باطل
لان ما كان ثابتا في العدم استحال ان يكون للقادر فيه اثر فيستحيل تعلقه به لانا لا نعقل من القادر
والمقدور تعلقا سوى التأثير فيه والثاني يصح بان متعلق القادر لا يجب ان يكون ثابتا وذلك
هدم لما ذكروه **والجواب** عن التقرير الثاني لهذه الشبهة ان نقول الموصوف بالحاجة
شيء ثابت او شيء غير ثابت فان كان الاول فهو باطل لان الثابت لا احتياج … تجعله ثابتا
وان كان الثاني بطل قوله ان المحتاج يجب ان يكون ثابتا وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما
ان جهة الحاجة هي الامكان او الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فقد ذكرناه في مسألة الحدوث
والحاجة … الله ههنا **والجواب** عما ذكروه ثانيا … فانا نقول متعلق القصد والارادة
ان كان هو الامر الثابت في العدم فهو محال لانا انما نقصد الى تكوين ما هو غير كائن لا الى

تكوين ما هو كائن في الحال وان كان متعلق القصد لا يجب ان يكون ثابتا فقد بطل اصل الشبهة
والجواب عما تمسكوا به ثالثا انه لا يلزم من كون المعدوم معلوما كونه ثابتا لامور الاول
ان المحالات معلومة مع انه يستحيل ان تكون ثابتة وانما قلنا انها معلومة لانا نحكم عليها بالامتناع والحكم
بامر على امر موقوف على تصور حقيقة المحكوم عليه وحقيقة المحكوم به الثاني العلم بالمحال علم بالمعلوم
لكن لان المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما ومحال ان يكون هنا موجودا لانا حكمنا عليه بانه محال والمحال
لا يكون موجودا ومحال ان يكون معدوما لان المعدوم الصرف لا يكون مثلا للموجود وههنا كلامنا
في مثل الله تعالى … ان كل معلوم اما موجود او معدوم وثبت ان مثل الله تعالى لا يمكن ان
يكون موجودا ولا يكون معدوما ثبت ان مثل الله تعالى غير معلوم لانا نقول القول بانه غير معلوم
معلوم له باطل ومع تسليم القول به فهو غير قادح في مطلوبنا اما انه باطل اما ان يكون حكما اضافيا او امرا
بالاضافة والاضافة لا بد لها من مضاف وذلك المضاف هو المعلوم فاذا كان علم غير ان يعترف
في مقابلته معلوم كان ثابتا … ان نعترف في مقابلته … وكذلك القول في جميع الاضافات
واما انه غير قادح … على ان المقدور معلوم نحن لا نسلم … كونها
عالمين بالمحالات فان العاقل القائل شريك الله او جمع الضدين فانا نتصور من هذه الالفاظ امورا
نميز بينها وبين غيرها ولولا ذلك التمييز لما امكننا ان نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة كما انه … السواد
او البياض او الجوهر فانا نعقل عند سماع هذه الالفاظ امورا نميز بينها وبين غيرها فان كان مرادهم
بكون المعدوم معلوما هذا القدر الحاصل في المحالات … لا محالة وان كان مرادهم
بكونه معلوما امرا وراء ذلك فلا بد لهم من ان يعبروا … عن ذلك المعنى ثم يقيموا الدلالة على كون المعدوم
معلوما بذلك المعنى … فانا من وراء النزاع في … التصور
والتصديق الثاني وهو انا قد نتخيل … وليس … في تصورنا على شكله
المخصوص وهيئته المخصوصة مع ان ذلك ليس ثابتا في العدم الثالث وهو انا نعقل وجود الشيء
حالة عدمه مع ان الوجود غير ثابت في العدم فثبت بهذه الوجوه انه لا يلزم من كون المعدوم معلوما
ممتازا في العلم عن غيره كونه ثابتا في العدم **والجواب** عما ذكروه رابعا ان الممكن المعدوم
متميز عن المحال فلزم ان يكون ثابتا ان نقول ان كان وجه الاستدلال هو مجرد تميز الممكن عن المحال
فالمحال ايضا متميز عن الممكن فيلزم ان يكون المحال ثابتا في العدم وان كان وجه الاستدلال هو

هو ان الامكان وصف ثبوتي يستدعي محلا معينا هو شبهتكم الخامسة والجواب
عما تمسكوا به خامسا ان نقول انه يقتضي كون الجسم المتحيز ثابتا في العدم لانا نحكم على المتحيز المعين انه يمكن ان
يكون موجودا وان يكون معدوما مع ان بديهة العقل حاكمة بان المتحيز المحض لا يمكن ان يكون ثابتا
في العدم على تحيزه والجواب عما ذكروه سادسا انا قد بينا ان الصفة لا يمكن ان تكون امرا ثابتا
ملنا هذا الباطل بالامتناع فانا نصف الممتنع بالامتناع والامتناع متميز عن غيره ثم لا يلزم كون الامتناع
وصفا ثبوتيا ولا ان يكون الممتنع ثابتا وايضا ان كانت الذات ثابتة في العدم وعندهم
كان المقصود بالحقيقة هو الوجود ثم انه لم يلزم من صحة الحكم بكونه ثابتا فاما هو موصوف بالصفة
في العدم والذي اكثر اثباته في العدم لا يمكن ان يقال انه يصح الوجود حتى يبتدل
بصفة على ثبوته لا يقال الصفة وان كانت للوجود الا ان محلها الذات الثابتة في العدم لانا نقول
اذا كان الموصوف بالصفة يجب ان يكون ثابتا والجواب عما ذكروه سابعا ان المعدوم
كانه متميز عن الموجود فالعدم ايضا متميز عن الوجود فيلزم ان يكون العدم وصفا ثابتا فان الزموا
ذلك التزمناه في المنفي الذي ليس بثابت بالاتفاق فانه متميز عن الثابت والجواب
عما ذكروه ثامنا ان نقول انه كانت الماهية والحقيقة لكونها غير مركبة لا يجوز اتصافها بالامكان ووقوعها
بالفاعل فالوجود ايضا كذلك يجب ان لا يكون واقعا بالفاعل وبالجملة فكل مركب فلا بد وان يكون
مركبا عن اجزاء مفردة في الحقيقة متبرئة عن التركيب ثم كل واحد من تلك المفردات ان كان غنيا
عن الفاعل لزم في المركب ذلك لان جميع اجزاء المركب اذا حصلت وجب حصول ذلك المركب وان احتاج
شيء من المفردات الى المؤثر فقد بطل قولهم ان المفرد استحال حاجته الى المؤثر والجواب
عما تمسكوا به تاسعا ان نقول هذا بناء منكم على ان الوجود والتحيز صفتان زائدتان على الذات
الحاصلة خارج الاعيان وقد ابطلنا ذلك ثم لئن سلمنا ذلك فكيف تطالبكم اولا بصحة الحصر وثانيا
بابطال كل واحد من تلك الاقسام فنقول اولا لم لا يجوز ان يقال انه حصل هذا التحيز بعد ان لم يكن
لا لموثر بناء على مذهبهم في حدوث العرض المعين مختصة بمحل معين دون سائر المحال لا لامر وكذلك
الذوات متساوية في الذاتية مع انه يجب اختصاص كل واحد منها بصفة ذاتية مستقلة على سائر الذوات
لا لامر فاذا عقل في هذه المواضع ان يترجح احد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح فلم لا يجوز ههنا كذلك
لا يقال انا لم نعلل هذه الامور بعلة لانا نحن ~~علمنا ثبوتها~~ فاما التحيز فليس كذلك فلا جرم وجب

لانا بابا في شيء علمنا ثبوتها فتذكر

قوله

وجب تعليله لانا نقول هذا باطل من وجهين الاول ان في الصفات التي عللتموها بما كان المحال لا ربما عللها
جميع الاقسام كانت كذلك اعترافا منكم بتمام الدلالة على ان الحكم قد يثبت بغير علة بعلة كذلك ما نحن
النقض الثاني وهو انا سنبطل هذه الطريقة ثم انه تعالى حيث نتكلم في انه تعالى مخالف لمخلوقاته لذاته
المخصوصة ثم لئن سلمنا انه مختار فلم لا يجوز ان يكون حصولا لا بنفس الذات قوله لانه يلزم استواء
الذوات في هذه الصفة قلنا هذا باطل على مذهبكم فان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد
ولا يجب ان يكون قادرا على عين مقدوره فاذن لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواء في جميع احكامها ثم لئن سلمنا
انه ليس لذاتها فلم لا يجوز ان يكون لقيام معنى به قوله لان قيام المعنى به مشروط بتحيزه قلنا لا نسلم
قوله لان المعنى من الحلول حصوله في الحيز تبعا لحصول محله في الحيز قلنا قد بينا فساد هذا التعريف فيما مر
والذي يزيده ايضا ان نقول حصول صفة التحيز للذات اما ان يكون معناه ذلك وان كان الاول لم
يلزم من حصول صفة التحيز في الذات مشروطا بحصول الذات في الحيز مع ان حصول الذات في الحيز
مشروط بكونه متحيزا فيلزم الدور وانه محال وان كان الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون حصول المعنى
في المحل جاريا مجرى حصول التحيز للذات في عدم توقفه على كون المحل حاصلا في الحيز فعليهم ان يقيموا الدلالة
على فساد هذا الاحتمال ثم لئن سلمنا فساد هذا القسم ايضا فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لصفة التحيز
هو الفاعل قوله لو كان لاجل الفاعل لصح منه جعل الذات الواحدة حركة سوادا قلنا لا نسلم قولهم
بانه يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين واذا لزم المحال كان محالا والعجز لا ينقدر على
المحال لا يقال المحال انما لزم من اقتدار الفاعل على صفات الخاص لا من اقتداره على الجمع بين
هاتين الصفتين لان الدليل قد دل على ان الجمع بين الصفتين للذات الواحدة ممكن فانكم ما ذكرتم الا انه
لا منافاة بين السواد والحركة في المحل الواحد فثبت انه لا منافاة بين الصفتين في الذات الواحدة فكذلك
ما لم تذكروه ثم لئن سلمنا انه يصح الجمع بين الصفتين ثم طرق ما يتصادى باحد الاعتبارين دون الآخر
فلم لا يجوز ان يقال انه منتفي مطلقا لان الشيء الواحد اذا كان سوادا حركة معا ثم طرى بياض ليس بسكون
فالبياض يعدمه من حيث انه سواد وسواديته لازمة لكونه حركة فحينئذ يلزم انتفاؤه من حيث انه حركة
لان الشيء كما ينتفي لطريان ضده فقد ينتفي لانتفاء ما يلازمه ولئن سلمنا انه ينتفي من حيث انه
سواد ولا ينتفي ~~من حيث انه سواد~~ لا ينتفي من حيث انه حركة فلم قلتم بان ذلك محال لا يقال انه لا يجب
الصفة المقتضاة عن صفة الذات الا اذا خرج عن الوجود ولا يبقى على الصفة الاخرى الا اذا استمر

الطريقة حصول تلك الصفة في الحيز يجعل لحصول الذات فيه او لا يكون معناه ذلك

منه

ان كان

ذلك الوجود فلو ثبت احدى الصفتين دون الاخرى لزم ان تكون حالة الوجود مستمرة غير
مستمر معا وذلك محال لانا نقول هذا الكلام لا يستمر الا اذا ثبت ان الصفة مستقلة عن صفة
الذات بشرط الوجود وهذا هو عين المطلوب من هذه الحجة فكيف نحتج بها والجواب
عما تمسكوا به ثانيا من الايات ان قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم فلا بد من تأويله لانه وصفها
بالعظم وذلك انما يتحقق عند قيام الاعراض بالجواهر وهو عند حاصل زوال العالم واذا كان كذلك
وجب حملها على ان المراد منها انه يؤول امرها الى الشيئية وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه جائز في اللغة كقوله تع
انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني اعصر خمرا وهذا هو الجواب عن تمسكهم بسائر الايات
ثم انا نعارضها بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وبما روي عن النبي عم انه لما سأله عمران
ابن الحصين عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء فهذا جملة الكلام في الرد على حال
في وقوع ما سوى الله بقدرته ومن الناس من احتج على وقوع جميع الممكنات بقدرة الله تعالى من وجهين
الاول ان المصحح لكون بعض الاشياء مقدورا لله تعالى هو الامكان وهو مشترك فيه بين كل الممكنات
فاذن كل ممكن يصح ان يكون مقدور الله تعالى فيجب ان لا يقع الا بقدرة الله تعالى لانه لو امكن
وجوده بموثر آخر لكان اذا وجد ذلك المؤثر مع قدرة الله تعالى فاما ان يقع ذلك الممكن باحد المؤثرين
وهو محال لانهما لما كانا مستقلين لم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه بالآخر واما ان يقع بهما
وهو محال ايضا لاستحالة وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين الثاني وهو الاعتماد ان كون
الشيء موجدا لكونه موجودا [illegible] كان الممكن محتاجا لذاته فلو جعلنا شيئا من الممكنات موثرا في غيره
لزم ان يكون الجزء من المؤثر وهذه طريقة اقناعية والتعويل على ما تقدم هذا آخر الكلام في هذا الاصل

الاصل السادس في كونه تعالى عالما اعلم انه لا بد من البحث اولا عن ماهية
الادراك والشعور والعلم ثم بعد ذلك نشتغل باثبات كونه عالما ثم نعلق ببيان كونه عالما بالجزئيات وبجميع
المعلومات فلا جرم يقع الكلام في هذا الاصل في ثمان مسائل **المسألة الاولى** في حقيقة الادراك
والشعور اعلم ان شعور الانسان بغيره سواء كان ذلك شعورا حسيا او عقليا امر يجده كل عاقل من نفسه على
سبيل الضرورة ويميز بينه وبين سائر احواله النفسانية من جوعه وعطشه والمه ولذته ثم ان الناس اختلفوا
في حقيقة هذا الشعور وطريق ضبط المذاهب فيه ان يقال انه اما ان يكون امرا عدميا او ثبوتيا
وبتقدير كونه ثبوتيا فاما ان يكون مجرد اضافة او مجرد صفة عارية عن الاضافة واما ان يكون عبارة عن صفة

حقيقية مع اضافة فهذه احتمالات اربعة وقبل الخوض في تحقيق الحق من هذه الاقسام وابطال
الباطل منها يجب ان نتكلم فيما اشتهر من الفلاسفة ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة المدرك
وحقيقته في ذات المدرك ثم كلامهم في هذا الموضع مختلف لان من الناس من اطلق ان ادراك الشيء حالة لا تحصل
الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك ومنهم من قال ان ادراك الشيء هو نفس الحصول لا غير والحصول في
هذا البحث قد لا يمتازون بين المطلقين ونحن نتكلم اولا فيهما ثم نرجع الى البحث عن الاقسام التي
مرت ان شاء الله تعالى **المسألة الثانية** في انه هل المعتبر في ادراك الشيء حصول حقيقة المدرك في المدرك
اتفق الفلاسفة على انه لا بد من ذلك واحتجوا عليه بانه يمكن ان نتصور امورا لا وجود لها بالفعل
سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسية او لا تكون ممكنة الوجود مثل شريك الباري تعالى
فانه لولا تصورنا اياه لامتنع علينا ان نحكم عليه دون غيره بالاستحالة وذلك يقتضي كون كل المتصور متميزا
عن غيره وكلما كان كذلك فانه لا يكون عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز
وتخصيص ولو جاز في العدم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقادير والطول والشكل
لجاز في هذه الامور التي تميز بعضها عن البعض قبل وجودها بل الحق قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها
يكون بعضها متميزا عن البعض وايضا ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال
الحكم بان بعضها متميز عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي نتصورها لا بد وان تكون
موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض في هذه الاشياء فلا بد وان تكون موجودة
في الذهن واعلم ان هذه الحجة هي التي تمسكت المعتزلة بها في ان المعدوم شيء وذلك لان
القول في المعدومات المعلومة يحتمل الا اقساما ثلاثة احدها ان يقال انها تتميز بعضها
عن البعض وتعلق العلم بها دون غيرها لا يكون لها ثبوت اصلا وذلك ظاهر الفساد وثانيها
ان يقال لها ثبوت في الذهن وهو مذهب الفلاسفة وهو ايضا مشكل وثالثها ان يقال لها
ثبوت في الخارج على ما يقوله المعتزلة وهو مشكل بالمحالات والمركبات والوجود فيه
فالاقسام الثلاثة مشكلة وكان هذه المسألة من محارات العقول واما المنكرون للوجود الذهني
فقد احتجوا بوجوه بعضها عام في جميع انواع الادراكات وبعضها خاصة في كل واحد من انواع الادراكات
اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة
والاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان يكون العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستديرا مستقيما
بصيرا

حاراً وبارداً وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم لوجهين الاول ان المعقول اذا عقلت
الاستدارة فانه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورته وشبهه وكذا القول في نظائره والثاني ان النار
ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الشيء الذي اذا وجد في الخارج كان محرقاً
فاذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انه لا يكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها
في الخارج وكذا لا يكون نار الا انه يصدق عليها حين ما كانت في الذهن انها ماهية لو وجدت في
الخارج لكانت محرقة لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذي سميتموه مثال الاستدارة وصورتها
اما ان يكون حقيقتها حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فمتى عقلنا فقد حصلت فيه هذه
الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديراً لا يقال لا نعم ان المستدير الا ما حصلت
الاستدارة فيه واما ان يكون حقيقتها حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن الحصول
الاستدارة في الشيء العاقل وهو المطلوب واما الثاني فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا لو حصل
ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراق فلابد وان يكون قد عقلنا الاحتراق
لان علمنا بان شيئاً يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا
كنا قد عقلنا الاحتراق والعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق
فيكون الذهن محترقاً لانه لا معنى للمحترق الا ماهية الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لا نعقل ايضاً
حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن
كلامنا في ذلك اللازم الفلاني كالكلام في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها
او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني
اما ان يكون مخالفاً للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجوداً او لا يكون والاول محال لان لفظ
الوجود عندهم واقع على الموجودات بالاشتراك المعنوي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها
من كتبنا الحكمية والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون محلاً للاتصاف بماهيته
ايضاً ممكن الاتصاف بالوجود فاذا لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول من وجوده
فاذن يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهو محال ايضاً اما اولاً فلانه يجب ان يوجد فيه اللون
والشكل والمقدار فيكون ملوناً متشكلاً متقدراً بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة
دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم بمضادة شيء لشيء علم بنسبة

شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى شيء مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ثانياً فلانه يلزم ان لا
يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج وبين الانسان الموجود في الذهن لانهما يتساويان في
تمام الماهية وفي الوجود وهذا محال وهو الذي يبطل من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام جزافي
لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية واما ان لم يكن
الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون التعقل عبارة عن حصول المعقول
في العاقل وهو المطلوب وعن الحجة ان لا امتناع ان يكون المعقول او المتخيل او المبصر انطباع
في العقل او الخيال او المبصر واحتجوا ايضاً الدالة الخاصة فقد احتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون
عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكان محل تلك الصورة
اما ان يكون جسماً او جسمانياً او لا جسماً ولا جسمانياً والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل
او لا شبهة في تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل اما انه يمتنع ان يكون محل تلك الصورة
جسماً او جسمانياً فلوجوه ثلاثة الاول انا نتخيل بحراً من زيبق وجبلاً من زمرد فلو كان التخيل عبارة
عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال لا يقال
هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضاً فلم لا يجوز ان يقال
ان الخيال لا ينطبع فيه الا ما يساويه في المقدار الا انه ينطبع فيه اولاً صورة متناهية صور اجزاء المتخيل
فيظن الانسان انه تخيل كل ذلك المتخيل دفعة واحدة وايضاً فلم لا يجوز ان يقال ينطبع فيه صورة تساوي
البحر والجبل والشكل وان لم تكن مساوية له في المقدار وايضاً فقد ثبت ان الجسم قابل لانقسامات غير
متناهية فالجسم الحامل للقوة الخيالية يكون منقسماً الى غير نهاية فلا جرم يقبل صورة البحر والجبل لانا
نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة شيء
في شيء فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة بتغير شيء ثالث لكن
الانسان اذا رأى صورة الشخص في موضع معين من المرآة فكلما تغيرت الصورة اختلاف مقامات الناظر
علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين وايضاً لو كان هناك صورة منطبعة
لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يتطلع انه لا يرى
صورة المرئي منشبحة في ظاهر المرآة بل يرى الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من الرائي عند قربه اليها
وتبعد عنه عند بعده عنها والثاني باطل لان انفصال عمق المرآة مظلم لا ينطبع فيه شيء من الصور

وسقد بر ان يصح ذلك فيما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس المرآة
هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه وغيرها
ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما الجواب عن الثاني فهو باطل لانا لا نسلم ان
الحال يجب ان لا يتخيل الا بمقدار متقدم دماغه لانه اذا تخيل شيئا يساوي الجسم الحاصل للقوة الخيالية
ثم تخيل شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية تخيله الاول او لا يبقى فان بقي فقد تخيل اعظم من نفسه
مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لم يتوقف التخيل على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يتخيل
الانسان قط شيئا اعظم من مقدم دماغه لانه حال ما يتخيل المقدار مقدم دماغه واما الجواب عن
الثالث فباطل ايضا لان الالزام انما وقع في تخيل المقدار لا في الشكل فاني يتعمم استواء الاجسام
كلها في قبول الشكل واما جوابهم الرابع فباطل ايضا لانه اما ان يقال الجسم الصغير
لما كان مساويا للجسم الكبير في قبول القسمة الى غير النهاية وجب ان يكون مساويا له في قبول الشكل والمقدار
او لم يقال ذلك والثاني يبطل غرضهم والاول لا يخلو اما ان يراد به انه ينطبع شكل الجسم العظيم
في سطح الجسم الصغير او يقال الجسم الصغير ينقسم الى اقسام كثيرة ثم ينطبع في كل واحد من تلك
الاقسام قسم من اقسام شكل الجسم العظيم والاول ضروري البطلان والثاني يقتضي ان لا يكون ذلك الشكل
الشيء من حيث هو هو حاصلا في الخيال بل الحاصل فيه اجزاؤه فاما حصوله من حيث هو هو فلا مع
انا نتخيل ذلك الشكل العظيم من حيث هو هو وذلك يقتضي ان لا يكون التخيل عبارة عن حصول
صورة المتخيل الوجه الثاني في ابطاله انه لو كان محل الصورة الخيالية جسمانيا هو انه لو كان محل
الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية جسما والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله
بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه انسان وبانه ليس بفرس
والانسان والفرس حيوانان كليان ومن حكم بشيء على شيء فلا بد ان ذلك الحاكم يجب ان يكون متصورا للكلي
الطرفين لان ذلك تصديق فلا بد فيه من تصورين فاذا المتخيل للشخص المعين لا بد وان يكون هو
بعينه مدركا للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة
العقلية جسما اعني بها ادراك الانسان والفرس المطلقين فقد ثبت الشرطية واما كذب التالي
فهو متفق عليه بين الفلاسفة فلزم كذب المقدم ولقائل ان يقول على هذا الوجه خاصة لا نسلم ان
بيان النفس تدرك الجزئيات وان كانت الصورة الخيالية التي تدركها غير منطبعة فيها بل

جسما ح

مقتبرا ح

تكون منطبعة في قوة جسمانية على هذا الاحتمال لا يبطل القول بكون الانطباع منطبعا في الادراك
بل يحصل منه ان الادراك غير الانطباع على الوجه الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت
ماهية المقدار في جسم او جسماني لما امتنع في ذلك الجسم مقداران وذلك محال بالاتفاق وبالبراهين
المذكورة في موضعه فثبت بهذه الوجوه امتناع كون الصورة الخيالية في جسم او جسماني واما انه
ممتنع حلولها في شيء غير جسماني فلوجهين الاول لا نتخيل الجسمية والمقدار اذا استدعى حصول
الجسمية او المقدار اذا استدعى ~~حصول الجسمية والمقدار~~ في المتخيل فالشيء الذي يتخيله الانسان
يكون منطبعين حاصلين فيه ولا نعني بالجسم الا ما صدق الجسم والمقدارية فيكون ذلك الشيء جسما
مع انا فرضنا انه ليس بجسم هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مجتمعا من غير متساويين من كل
الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين مع كون الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها
ليس في المربعية لا اختلاف بينهما في حقيقة المربعية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض
واختلاف التخاص الماهية الحالة في المحل انما يكون عند اختلاف المحل اذ لو اجتمعا في محل واحد
لم يكن ما يكون عارضا للاخر لماثلهما واجتماعهما في محل واحد منهما غير محل الاخر واذ ليس ذلك المتباين
في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا كان لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج لان الكلام مفروض
~~فيما اذا كان لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج~~ وجب ان يكون في الذهن فاذا محل لا بد وان يكون
محل كل واحد من المربعين مغايرا للاخر فاذا محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسما فيكون
جسما وجسمانيا او جسما وجسمانيا وهو مردود وذلك فلا القول بكونها موجودة في الذهن واما الذي يدل على
ان الابصار لا يستدعي انطباع العظيم في الصغير وايضا فان الرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او لا تكون
فان كانت ملونة انطبعت الاشباح بظواهرها ولم يتأد بها ما وراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب تأدي الشبحين
المنطبعين الى ملتقى العصبتين والا لكنا نبصر الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين
شبح آخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عديم اللون لا ينطبع فيه الصور فهذه هي الوجوه التي
يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته ولما لم يحصل لنا كما ترى دفع حجة احد الخصمين لا جرم توقفنا في المسألة

المسألة الثالثة في ان الادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان من سلم صحة القول بالانطباع
لا بد من القطع بان الادراك امر زائد على ذلك الانطباع والاظهر من كلام ابن سينا خلاف ذلك ولنبين
هذا ليتبين في جميع اصناف الادراكات بوجه مشترك بين الكل فنقول ان ادراك

بل الجسمية ح
الطرفين ح
عارضا له واحد منها للكونه له اولى من ان يكون عارضا
ذلك ح
مثبت لما ذكرنا انه يستحيل ان يكون محل الصور الخيالية جسما او جسمانيا ح
ع
فكل واحد من اصناف الادراكات بل نفسه اما الوجدان العلمان فالاول ح

السواد مثلا هو ان كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا فلو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد في
الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله
لا يقال ههنا انا نعلم قطعا ان ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان ذلك الشيء
لكنا لا نقول ذلك بل نقول ان ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة
لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فلان آلة النفس مخالفة لماهية
الجسم فلا جرم كان حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له لا ان يكون حصول السواد
للجسم عبارة عن ادراك ذلك الشيء اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة
وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له
لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك هي الشيء الذي له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء
له نطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي
حصلت له الصورة واذا كان كذلك فمفهوم الشيء الذي حصلت له الصورة هو ايضا فالمدرك هو الذي
له قوة الادراك فيستكشفون عن معنى قولهم له قوة الادراك فان عنوا به الحلول لزم الجماد وان عنوا به
شيئا آخر غير الحلول فخلاف المطلوب وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد للشيء نفس
ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو فاسد ايضا لانه يكون الواحد منا عالما بالسواد ليس الا لكونه عبارة
عن تجرد ذاتنا اما اولا فلان علمنا بالشيء لو كان غير ذاتنا لما كان يتوقف علمنا بالشيء حصول
حقيقة ذلك الشيء لنا واما ثانيا فلانه يجب ان يكون علمنا بذلك المعلوم ابدا متى [illegible] علمنا
بالشيء لا بد وان يكون زايدا على ذاتنا فذلك الزايد اما ان يقال انه نفس تلك الحقيقة او ليس
كذلك فيلزم ان يكون الجماد عالما والثاني اعتراف بان العقل زايد على ماهية المعقول لا يقال كذلك
لا نزاع في انه [illegible] الماهية زايد على عين تلك الماهية لكنا نقول ذلك الزايد اما وجود تلك الماهية
او حصولها للمدرك وعند ذلك نقول لم لا يجوز ان يكون وجودها عند كونه حاصلا في النفس مخالفا
لوجوده عند كونه حاصلا في الجسم وعلى هذا التقدير يندفع ما قلتموه لانا نقول ان قلنا ان وجود
الشيء عين حقيقته اندفع السؤال لان حقيقة السواد اذا كانت غير مختلفة وجب ان يكون وجوده
غير مختلف ايضا وان كان مغايرا لحقيقته فحينئذ يلزم ان يكون مفهوم الوجود مختلفا في المواضع
وذلك باطل اما اولا فللبراهين الدالة على ان مفهوم الوجود واحد واما ثانيا فلان كل ما عرفت

يكون الوجود زايدا على الماهية اعترف به [illegible] يكون بعينه كلا من الموجودات وهو محال وذلك
الوجود فالمدرك [illegible] ان يكون [illegible] لزم التسلسل واما الثالث فهو ايضا باطل لان
التجرد عن المادة [illegible] قيل انه [illegible] اما ان يكون هو نفس الحقيقة وهو باطل ولان
ايضا [illegible] ان العقل زايد على حضور
[illegible] الصفة [illegible] حصول شيء مجرد لشيء مجرد لكنا
[illegible] المعقول البحث الثامن انه لما كان حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول
اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا اتصافه بصفة وجب ان نقطع حينئذ بكونه لكل الموجود
عالما بتلك الصفة لانه اذا كان [illegible] لكونه عالما بتلك الصفة [illegible] حصول تلك الصفة له فمتى علمنا حصول
تلك الصفة له فقد علمنا [illegible] العالمية [illegible] فانا بعد العلم [illegible]
[illegible] الصفة له [illegible] وهل يعلم كونه [illegible] الى ان نعرف ذلك بدليل
[illegible] في الجسم [illegible] انه تعالى [illegible] ذاته [illegible]
فعلمنا ان كون الشيء [illegible] مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي [illegible] الادراك العقلي
فهو لنا نقول لا شك في انا نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا او امرا زايدا عليها والاول
باطل من وجهين الاول ان تعقلنا لذواتنا اذا كان عين ذواتنا فعلمنا بذواتنا اما ان يكون نفس علمنا بذواتنا
او [illegible] فان كان الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعلمنا
بذواتنا بدوام ذواتنا ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان يكون المراتب الغير المتناهية
موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة واما ان قيل ان علمنا بعلمنا بذواتنا هو غير علمنا بذواتنا فالكلام
عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذواتنا غير ذواتنا وستأتي ذلك [illegible] ان علم الشيء
بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم للعالم لان الشيء يستحيل
ان يكون حاصلا لنفسه [illegible] حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره [illegible] من الكلام كذب
[illegible] النفس جوهر قائم [illegible] حاصل [illegible] المجردة حاصلة للشيء يكون [illegible]
وبما يعتبر ان هويته المجردة [illegible] كان عاقلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذي
يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا [illegible] ممتنع في بديهة العقل [illegible]
اما بعد تصور المحرك والمتحرك [illegible] نعلم ان احدهما مغاير للآخر [illegible] البرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة
لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة التي ذكرناها [illegible] ان ادراك الشيء
عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك [illegible] فوجب الجزم بهذا [illegible] ان حصول الشيء للشيء [illegible]

المعاني لكنا نقول ان الكل مخصص فان الكل وان يرجع على ماله من الماهية بامر انه وهو مخصص فيكون هناك ماهية وتشخص ومجموع حاصل منهما وهو المشخص واذا كان كذلك فلابد ان يدل ان ذلك التشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك المشخص والجزء متقدم على الكل ... صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك المتحيز ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف الذات الى نفسي انا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما انحصرا الشي للشي اعم من حصول الشي لشي مغاير لم يلزم من كون الشي اعم من الحاصل للشي لغيره وكما لم يلزم من هذا القدر لا يستقيم من كون الشي موجودا لنفسه فكذلك لا يلزم مما ذكروه صحة كون الشي حالا في نفسه ومحلا لنفسه ومتقدما على نفسه ومتاخرا عن نفسه لان كون الشي حالا ومحلا ومتقدما ومتاخرا امر يتوقف على الغير او محال الاخير وكما ان ذلك باطل فكذلك فساد كون هذا الشي بالغير ان كذلك فهو عاقل وما يعقل انه كذلك يقول قلت المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كانت لفظة العاقل والمعقول والعقل الفاظا مترادفة والبحث عن الالفاظ المترادفة لا يليق بالحقائق وانا نعلم بالضرورة ان هذه الالفاظ غير مترادفة لانه قد يصدق واحد منها عند كذب الاخر واذا لم يكن المفهوم منها واحدا فقد بطل قولكم لن كون الشي عاقلا لذاته عين ذاته قوله يصح منا ان نتشكك في ان الشي الواحد هل يحرك ذاته ام لا قلت انما صح ذلك لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نعقل ذلك والمحركية من مقولة ان يفعل والمتحركية من مقولة ان ينفعل فلما اختلف المفهوم صح ان نتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما في مسئلتنا فالنزاع وقع في انه هل مفهوم العاقلية والمعقولية متغايران ام لا واذا ثبت انهما مفهومان متغايران هل يجتمعان في ذات واحدة ام لا فافترق احدهما عن الاخر قوله الماهية جزء من المتشخص فيكون مغايرة له قلت هذا المذهب ان ... في علم الشخص بماهيته فكيف يمشي في علمه بذاته المتشخصة وعلى انه فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل هو اضافة مخصوصة بين الماهية ... مخصوص ... الماهية ونفس ذلك التشخص حاصلة منها فيتحقق ذلك التشخص واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشي بذاته زائدا على ذاته فذلك لانه اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشي او لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فتعين الثاني وذلك يقتضي القطع بان ليس علم الشي بذاته عبارة عن نفس ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه

المسئلة
فتشكك
المتحركة ان

التخايل ... الاعيان ... ان يكون ... في الخارج ... بما ... العقل ... احاطها العقل ... موجب ... هذه الصورة

الصور ... بين ... الخيال ... انه ليس من العقول ... فانا نقول ... الخيال انه يتمثل فيه هذه الصورة ... وكذب ... قد بينا ان الادراك ليس هو نفس التمثل وكلام الكلام في ادراك الوهم ... قلنا ان الابصار ليس عبارة عن ... المنطبع لان ابن سينا ذكر في الشفاء ان الاشباح تنطبع في الجليدية ... الابصار ... عند ... العصبتين ... الادراك ليس عبارة ... ان لقوتنا الباصرة فنسبة

[illegible]

افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري ... الى المعنى
بالاحكام لتنظيم افعال الله تعالى هل هي معللة ام لا فان الاحكام قد ... اتباع الفعل مطابقا لها
حصلت المواضعة على حسنه مثل ان الناس لما اتفقوا على ايجاد ... مخصوصة ادلة الكلام ... كل

افعالها
سامعين
على ...
فائدة ...

المعاير بل كنا نقول ان كل متشخص فلا بد وان يزيد على ماهية من الماهية بامر انه وهو تشخص فيكون هناك
ماهية وتشخص ومجموع حاصل منهما وهو المتشخص واذا كان كذلك ... ان يدل ان ذلك التشخص
حصلت لتلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك المتشخص والجزء مغاير للكل ... صح ان يقال ان
تلك الماهية عاقلة لذلك المتشخص. وما حل هذا المعنى صح منا ان نقول ... ذاتي وذلك ... فاضيف ذاتي
الى نفسي لانا نقول اما الاول فنحن نجده ...
النحو الملتفت اعم من اتحاد الشي
مل يلزم ما ذكروه صحة كون
الشي حالا ومحلا ومنفعلا ومتأثرا
دونه هذا الشي باعتبار
العبارات ان كان واحدا ك...
الالفاظ المترادفة ...
واجزائها عند كتب الاحكام
لذاته عن ذاته قوله نعم
من تفهيم الحركة عن مفهوم ا...
من مقوله ان ينفعل فلما اختلف
واما في هذا فالنزاع وقع
متغايرين هل يحتمعان في ذات و...
مغايرة له قلت هذا القدر
المتحيثية وعلى ان فيه اعترافا با...
محصوص مخصص الماهية ونفس ذلك
وهو ان يكون علم الشي بذاته نفسه
او لا يكون والاول باطل لان ...
الثاني وذلك يستحق القطع بانه ليس علم الشي بذاته عبارة عن نفس ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في
ذاته وهو المطلوب. واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول صورة

الصورة ليس خصوصا لها مع الخيال ... انه ليس من الفوز المذكور ... نقول ان ... الحيال ان يتمثل بهذه الصورة ... فقد ذكرناه بينا ان الادراك ليس ... نفس التمثيل وكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما ... ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان ابن سينا ذكر في الشفا ان الاشباح تنطبع في الجليدية ... ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وهذا يدل على ان الابصار ليس نفس الانطباع ذلك الشبح ... عن هذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان القوة الباصرة فنسبة ... تسمى خاصة الابصار الذي يقال من ان المبصر ليس هو ... الموجود في الخارج بل هو عين مبصر اصلا ولا المبصر ... فانه يفضي الى ابطال العلوم الضرورية وابطالها ... والتكلم ... في ابطال قول من قال ...

المسألة الرابعة في ان الادراك والشعور والعلم يستحيل ان يكون امرا عدميا بدليل ... الاول وهو انا ندرك التفرقة بين كوننا عالمين ... وبين ... الاحوال النفسانية والعدم الصرف لا يكون كذلك الثاني وهو ان العلم لو كان امرا عدميا لما كان عبارة عن اي عدم فان عدم ... والمثلة والحجر ... لا يكون علما بل لا بد ... انه عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ... ان اريد به الاعتقاد الغير المطابق ثم ... العلم ... لان الحي قد يكون خاليا عنهما وان اريد به كون الشخص غير عالم بالشي ... فالعلم الذي جعل عبارة عن عدمه ... فيكون ... واعلم ان البحث عن احكام العلوم ... لو استقصيناه ... هذا القدر الذي ... اليه في هذا الموضع ... ولنشتغل الان الى المقصود

المسألة الخامسة في اقامة الدلالة على ... تعالى عالم ... ان الاولى انه تعالى فعل افعالا محكمة ... وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما المقدمة الاولى فظاهرة ... الحيوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح واما المقدمة الثانية فالعلماء ادعوا الضرورة ... ان من راى خطا منظوما ... يفضي الى العلم بكون ذلك الكاتب عالما ... الخط ... الاحكام ... افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصلا هناك فهاهنا اولى **فان قيل** ما المعنى بالاحكام ... افعال الله تعالى هل هي محكمة ام لا فان الاحكام ... الفعل مطابقا لما حصلت المواضعة على حسنه ... لما ... على ... احدى ... الكلام ...

من اين يمكنكم القول بكونها مطابقة لما لو اصغى العقل على تفصيله كان محكما في افعاله ولو اجتمع العقلاء على تحسين
نوع آخر من الرقوم لكان الحكيم هو الذي يأتي بالنوع الثاني لا الذي يأتي بالنوع الاول وظهر بهذا ان القانع النزاع قدم
مطابقة للمنفعة وان امتنع ذلك فنقول ان فسرتم احكام افعال الله تعالى بالوجه الاول امتنع الاستدلال
بها على العالمية لان الاحكام بهذا المعنى لا يختص بالاحياء المواضعة وافعال الله تعالى معلومة فلا تكون محكمة
بهذا التفسير وان فسرتم الاحكام بالوجه الثاني فنقول اما ان تعتبروا فيه كونه مطابقا للمنفعة من جميع بكونه
الوجوه او تكتفوا بكونه مطابقا للمنفعة من بعض الوجوه فان كان الاول فلا نسلم ان افعال الله تعالى محكمة بهذا
التفسير ولا يمكنكم كونها مطابقة للمنفعة من الوجوه التي عددتموها بل لابد من بيان انها من جميع بيان
جهاتها مطابقة للمنفعة ومعلوم ان دعوى ذلك مكابرة فضلا عن تصحيحه بالحجة وان كان الثاني
كان حاصله ان الفعل المطابق للمنفعة من بعض الوجوه يدل على كون فاعله عالما والمعنى بكونه مطابقا للمنفعة فاعله ان
انه بحيث يمكن ان ينتفع به منتفع فيرجع حاصل الكلام الى ان كل فعل وقع على وجه يمكن ان ينتفع به منتفع فيرجع
حاصل الكلام الى ان الفعل الذي يمكن ان ينتفع به منتفع فيرجع حاصل الكلام فانه يدل على كون
فاعله عالما ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا فعل الا ويمكن ان ينتفع به منتفع باعتبار ما وان كان
ذلك الفعل صادرا من النائم او من الجاهل او عما لا يكون له شعور بما يصدر عنه مثل الاحراق الصادر عن
النار والتبريد الصادر عن الماء فهذا اذا فسرتم الاحكام باحد التفسيرين المذكورين فان فسرتم بتفسير
ثالث فاذكروه لننظر في صحته وفساده ثم لئن سلمنا ان افعاله محكمة فلم قلتم بان المحكم يمتنع ان
يكون لا عن شعور فضلا عن ان يدل على انه يجب ان يكون عالما واما دعوى الضرورة فغير مستقيمة من وجهين وجوه ثلثة
الاول ان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على اسناد تركيب اعضاء الحيوانات وترتيبها الى
قوة جسمانية عديمة الشعور والادراك يسمونها بالقوة المصورة ولو كان فساد ذلك معلوما بالضرورة لامتنع
اتفاقهم عليه فيبطل دعوى الضرورة الثاني وهو ان الرجل الماهر في الكتابة لو اخذ يتفكر عند كتبه كل
حرف في كيفية كتبته لتشوش الامر عليه فلم يقدر على الكتبة الجيدة واذا ترك التفكر واسترسل
على مقتضى طبعه امكنه ان يكتب كما ينبغي وبالجملة فجميع الملكات النفسانية حاله لم يكن الفعل حسنا فيهما
ومهما حصلت هذه الملكة كان الفعل حسنا جيدا وان لم يكن العلم بكيفية تلك الافعال على سبيل التفصيل
حاصلا فعلمنا ان الفعل المحكم لا يتوقف على الشعور بل لو قيل ان الشعور التفصيلي مضر فيه كان له وجه
كما قررناه الثالث المعارضة لان الله تعالى لا يرتب اعضاء الحيوان على الوجه المخصوص فلا

ذلك

خلوا اما ان يكون الجسم الذي جعله قلبا كان مساويا لساير الاجسام في قبول صفة القلبية او لم
يكن فان كان مساويا لم يكن تخصيصه ذلك الجسم بالقلبية والجسم الآخر بالدماغية تخصيصا من غير
مخصص واذا جاز ذلك فلم لا يجوز اسناد هذه التكوينات الى مؤثر غير عالم مع انه يكون نسبته الى
جميع الاجسام والى جميع المؤثرات نسبة واحدة فاما ان كان الجسم الذي صار قلبا له خصوصية لاجلها
خصه الفاعل بالصورة القلبية دون ساير الاجسام فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المؤثر غير عالم وانه
انما جعل ذلك الجسم قلبا دون ساير الاجسام لا لتخصيص من جانب المؤثر بل لاستعداد خاص
من جانب القابل ثم لئن سلمنا انه لابد وان يكون للموجد لهذه الافعال المحكمة شعور بها عالما
فلم قلتم بانه لا بد وان يكون بها عالما لم لا يجوز ان يكون ظانا او لم يكون ظانا فان الفعل المحكم كما يصدر عن العالم
فقد يصدر عن الظان وفي المنتخب ان افعال الظان لا يكون دائما محكمة بل قد يخطي ويصيب وان افعال
الله تعالى محكمة دائما فنقول لا نسلم ان افعال الظان لا يمكن ان تكون دائما محكمة وذلك لان الظن
ثم لئن سلمنا لما كفى في كون الفعل محكما مرة واحدة وجب ان يكفي في ذلك ايضا لان حكم الشيء حكم مثله
الا يدل الظان لا يكون ظانا بل محكما لكنا لا نسلم ان افعاله تعالى محكمة دائما وذلك لان افعال الله تعالى منها ما لم
يتكرر مثل خلق السموات والارض والكواكب ومنها ما يتكرر مثل خلق الحيوانات والنبات
اما الاول فلا دلالة على العلم لتسليمكم امكان صدور الفعل المحكم عن الظان مرة واحدة هذا لو
سلمنا لكم احكام خلقة السموات مع ان فيه بحثا فانا لم نعلم بالضرورة ان الشمس لو كانت على
مقدار اصغر او اكبر او انقص او زائد او اقل او كانت في موضع آخر من الفلك فانها لا تكون في حد
في مطابقة المنفعة كما هي عليه الآن وكذلك القول في جميع الكواكب لا سيما على قول اكثر
المتكلمين فانهم لا يسندون الى الكواكب شيئا من الحوادث الارضية بل يسندونها الى قدرة الله تعالى
واذا كان كذلك لم تتحقق في الكواكب والافلاك مطابقة المنفعة واما الثاني فلا نسلم
دعوى الاحكام في كل تلك الاشخاص المتكررة لما نشاهد في الاشخاص من الصور القبيحة والخلق
المنكرة المنفرة والاخلاق المشوهة ما لا يحصى بل نرى الانسان طافحة بالشرور والآفات
فكيف يمكن ان يقال ان هذه الاشخاص المتكررة كلها محكمة ثم لئن سلمنا ان هذه الافعال المحكمة
تدل على علم الفاعل ولكن لم لا يجوز ان يقال ان هاهنا موجودا واجب الوجود لذاته ثم انه
اوجب لذاته موجودا عالما ثم ذلك الموجود هو الذي خلق العالم او هو الذي جعله محكما فعلى ان

صدر عن الاول غير محكم لم لا يجوز ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالما ولكن هاهنا شبهة توجب
نفي ذلك وهي اربعة الاولى انه تعالى لو علم شيئا لكان علمه بذلك الشيء اما ان يكون عين ذاته او لا
يكون والاول باطل والا لكان اثبات ذاته مع نفي كونه عالما جاريا مجرى اثبات ذاته مع نفي ذاته
ولكان الدليل على اثبات ذاته دليلا على كونه عالما وذلك باطل ولان كونه عالما امر نسبي فان الاضافة
فالاضافة الى المعلوم والنسبة تابعة في الوجود والذهن للغير وذاته تعالى غير تابعة للغير فعلمه يكون
زائدا على ذاته وذلك ايضا محال من وجوه الاول ان الكل لما كان صفة للشيء كان محتاجا
الى ذلك الشيء والمحتاج الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى ما يقتضي وجوده فحصول المقتضي
لوجود علم الله تعالى اما ذاته الموصوف به او غيره فان كان هو ذاته فيكون ذاته الواحدة الحقيقية فاعلا لتلك
الصفة وقابلا لها وذلك محال لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة المؤثر الى الاثر
بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب الثاني ان ليس المعقول من
اختصاص الصفة بالموصوف احتياجه اليه فيحصل لان العالم محتاج الى الباري تعالى وليس صفة
له وكسواد الجسم او بياضه صفة له وليس حالا لان المعقول من اختصاص الصفة بالموصوف
حصولها في الجهة تبعا لحصول محلها فيها فاما لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصاف احدهما بالاخر اولى من
العكس فلو كان الباري تعالى موصوفا بالعلم لزم ان يكون لذاته حصول في الحيز والجهة وذلك
على الله تعالى محال الثالث ان ذلك العلم اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان
لزم احتياج الباري في ذلك الكمال الى ذلك العلم الذي هو غيره فيكون محتاجا وذلك على الله
محال وان لم يكن من صفات الكمال كان ذلك نقصا على الله محال الشبهة الثانية ان العلم
اما حالة نسبية بين العالم والمعلوم فتلك الحالة اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان
لم يكن لم يكن الشيء في نفسه عالما ولو كان فمن المعلوم ان وجود النسبة يتوقف على وجود كلي
الامرين اللذين تنسب احدهما الى الاخر فيجب ان يتوقف ثبوت علم الله تعالى بالاشياء على ثبوت
تلك الاشياء لكن ذلك باطل باتفاق اصحاب الملل ولان علمه بالاشياء لما كان متوقفا على ثبوتها كان
وثبوت الاشياء متوقف على ايجاده لها على ما مر فوجب ان لا يتوقف ايجاده لها على علمه بها لامتناع
الدور وحينئذ لا يكون صدور الفعل المحكم عن الفاعل دليلا على كونه عالما الثالث الاشياء ان كانت
معدومة في الخارج فانه تحصل في ذات الباري تعالى صور مطابقة لها في ماهيتها وتكون المسماة بالعلم حاصله

في النسبة

بين ذاته وبين تلك الامور لا انا نقول قد بينا فساد القول بالانطباع ونفيد بتحليله فانه لا يمكن
اثباته في حق الباري تعالى لانه يلزم وقوع الكثرة في ذاته تعالى وهو محال الشبهة الثالثة
انه لو علم شيئا لوجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية
ان كل من علم شيئا فانه لا يستحيل ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء والعلم به ضروري والعجز في حق الله
تعالى ممتنع لا يجوز الوجوب لامتناع التغير عليه بيان امتناع اللازم ما سيأتي ان شاء الله تعالى في الشبهة
التي بعد ذلك وحينئذ يتم الشبهة الرابعة لو علم شيئا لعلم ذاته والتالي محال فالمقدم مثله
بيان الشرطية انا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يستحيل ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء
ويدخل في ذلك علمه بذاته بيان امتناع التالي ان العلم امر نسبي اضافي والنسبة لا تعقل الا حصول
بين امرين فالشيء الواحد يستحيل ان يكون منتسبا الى نفسه وايضا فالعلم عبارة عن صورة المعلوم في العالم
فتلك الصورة ان كانت مغايرة لذات الله تعالى لزم اجتماع المثلين وانه محال ولانه ليس واحد منهما
بالحالية والاخرى بالمحلية اولى من العكس وان كانت نفس ذات الله تعالى فهو محال والا لم يبق الفرق
بين قولنا انه ذات وبين قولنا انه عالم وفساده معلوم بالضرورة ومن المخالفين من قدح في علمه تعالى
بالجزئيات وبنى عليه القدح في دليل الاحكام وله في ذلك شبهتان الاولى انه تعالى اذا علم ان
زيدا ليس في الدار عند ما لا يكون فيها فاذا دخل زيد الدار فاما ان يبقى علمه بانه ليس فيها او لا
يبقى فان بقي كان ذلك العلم جهلا والجهل على الله محال وان لم يبق فقد تغير علم الله والتغير
عليه محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العلم بان زيدا ليس في الدار هو بعينه يكون علما بكونه
في الدار عند كونه فيها وعلى هذا يحصل التعدد بدون التغير لم لا يجوز التغير لكن لم لا
يجوز ان يقال انه تعدد التعلقات بحسب تجدد المعلومات لا انا نقول اما الاول فباطل
من وجوه احدها ان من علم ان زيدا يدخل الدار ضحوة النهار ثم جاءت الضحوة ولم يعلم ذلك الشخص عالما اربعة
بمجيء الضحوة فانه لا يعلم ان زيدا دخل الدار ولو كان علمه بانه سيدخل الدار وقت الضحوة هو
بعينه العلم بدخوله فيها عند حضور الضحوة لحصل العلم في هذه الصورة لا محالة الثاني
ان اعتقاد ان الشيء حاضر قبل حضوره جهل واعتقاد انه غير حاضر الان مع انه حضر بعد ذلك
عند حضوره جهل ولما كان كذلك وجب ان يكون احدهما مخالفا للاخر في الحقيقة ومع المخالفة
في الحقيقة يستحيل ان يكون احدهما عين الاخر الثالث ان العلم مطابق للمعلوم وعدم

الشيء مغاير لوجوده فوجب ان يكون العلم المطابق لاحدهما مغايرا للعلم المطابق للآخر لاستحالة كون العلم
الواحد متعلقا بمعلومين مختلفين قوله الرابع وهو ان الصفة الحاصلة في الحال سواء ترتيب حصولها على
شرط غير حاصل في الحال فاذا قلنا العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فقد توقفنا كون ذلك
العلم علما بوجود ذلك المعلوم على حصول ذلك المعلوم في الوجود فلو لم يكن كونه عالما بوجوده امرا
متجددا بل هو غير حاصل في الحال لاستحال توقيف حصوله على شرط متجدد بعد ذلك ولما كان ذلك
التوقف متحققا علمنا ان ذلك العلم متجدد واما السؤال الثاني فباطل الضامن وجهين الاول وهو ان
العلم بان زيدا ليس في الدار اما ان يزول عند دخول زيد في الدار او لا يزول فان لم يزل حصل الجهل لان
اعتقاد انه ليس في الدار مع انه فيها جهل وان زال فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما لزم عدم القديم وهو باطل بالدليل الذي مر في مسألة الحدوث وان كان حادثا فاما ان يكون
مسبوقا بتعلق آخر او لا يكون فان كان الاول فالكلام في ذلك التعلق كالكلام في التعلق الاول فيلزم ان
يكون قبل كل تعلق تعلق آخر وهو محال لاستحالة القول بحوادث لا اول لها وان كان الثاني لزم ان
يكون الباري تعالى قبل حدوث ذلك التعلق ما كان عالما بشيء اصلا وكل ذلك باطل الثاني
وهو ان ذاته تعالى ممتنع خلوها عن وجود ذلك التعلق وعدمه فاما ان يكفي في وجود ذلك التعلق ذاته
او لا يكفي فان كفت لزم دوام وجود ذلك التعلق او دوام عدمه لدوام ذاته وان لم تكف فحينئذ يكون
~~ذاته موقوفة على ان يحصل له احد الامرين اعني وجود ذلك التعلق او عدمه وجود ذلك التعلق او عدمه~~
وجود ذلك التعلق وعدمه موقوف على وجود شيء آخر وعدمه فكان ذاته محتاجة الى حضور شيء آخر
او عدمه والمحتاج الى الغير ممكن فيكون ذاته ممكنة وذلك محال الرابعة الشبهة انه لو كان عالما
بالجزئيات لكان جسما واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات لكان
اذا علم مثلا مربعا مجنحا بمربعين متساويين يعلم ان ذلك المربع عنده داخل في الوجود فلا بد وان يكون لذلك
المربع وجود ذهني على ما بينا ان ادراك المعدومات لا يكون الا بعد انطباع حقائقها في المدرك والاعيان
تمتاز موضع احد المجنحين عن موضع المربع الآخر على ما بيناه حيث بينا ان الحامل للصورة الخيالية لا بد
وان يكون جسما فثبت انه تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان جسما واما امتناع التالي فمتفق عليه
الجواب
بين المحصلين وسياق البرهان عليه لا يليق بهذا الموضع فوجب امتناع الملزوم
وقوله ما الذي تعني بالاحكام قلنا نعني به كون الشيء مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا المنفعة

المطلوبة من الكتابة من الكتبة هي التقطيع فاذا كان الكتبة محددا كان هذا المطلوب كاملا فكان ذلك السكين
محكما في كونه سكينا قوله لم لا يجوز ان يكون العلم بكونه عالما الشبهة قلنا هذا العلم
بضرورة العقل بان كل عاقل راى خطا مستقيما اضطر الى العلم بان المرء يحدثه كان ذا شعور وادراك
قوله الفلاسفة اسندوا العجائب الى القوة المصورة قلنا هذا محال الضرورة
على الطبع الفلكي حاشية واكثر افاضل الاطباء اتفقوا على دلالة ذلك على حكمة الله تعالى ومن اراد
ذلك فعليه بكتاب المنافع جالينوس وبكتاب بقراط وافلاطون حتى يعرف الفاهم ان ذلك
دليل على حكمة الصانع قوله الاسناد الى الماهية الكاتبة اذ الخط يروى في كتبه حرفا حرفا
فانه يتشوق الامر عليه قلنا هذا هو الذي استدل به اصحابنا على ان صحيح افعال العباد ليس
مخترعا لانهم عليه قوله لماذا صار بعض الاجسام قلبا وبعضه دماغا قلنا قد اجبنا
عن هذا السؤال فيما تقدم قوله لم لا يجوز ان يكون الفاعل ظانا او مخمنا قلنا لانا نعلم بالضرورة
ان الظان لا يمكنه فعل الافعال الكثيرة على وجه الاحكام وكل ما يوجد على الاحكام فهو واقع
في العلم البديهي فلا يبقى للجواب قوله افعال الله تعالى منها ما لم يتكرر ومنها ما يتكرر
تاما والقسم الاول لا يدل احكامه على علم الفاعل والثاني لم يوجد فيه الاحكام
قلنا لا نسلم ان القسم الثاني لم يوجد فيه الاحكام لانا فسرنا الاحكام بمطابقة المنفعة
المطلوبة منه من حيث هو هو ولا شك ان ذلك حاصل في اعضاء بدن الحيوان بل قد يوجد فيها انواع
من الخلل ولكن ذلك لا يدل على الجهل لان العالم يمكنه ان يفعل فعلا غير محكم لكن غير العالم لا يمكنه
ان يفعل الفعل المحكم والعلم بذلك ضروري قوله الشبهة الاولى علمه بالاشياء اما ان يكون
نفس ذاته او زايدا على ذاته قلنا انه زايد على ذاته وذلك الزايد من مقتضيات ذاته قوله
الشيء الواحد لا يكون فاعلا وموثرا معا قلنا سيأتي في باب الصفات ان شاء الله تعالى ابطال ذلك
قوله المعنى بقيام المعنى بالذات حصوله في الحيز تبعا لحصول الذات قلنا قد مر ابطال
ذلك قوله العلم اما ان يكون كمالا او لا يكون قلنا قد ذكرنا غير مرة ان الكلام المبني على الحسن
والكمال كلام غير برهاني بل اقناعي وعظي ايضا نقول انه صفة كمال قوله ما لزم ان يكون
ذات الله تعالى من حيث هي هي كاملة قلنا ان عنيت بذلك ان ذات الله تعالى اذا نظر اليها بدون
هذه الصفة لم يكن المنظور اليه موصوفا بهذا النوع من صفات الكمال فالامر كذلك لكن لا نسلم انه محال

وان عنيت به ان ذات الله تعالى يكون خالية عن صفة الكمال فذلك غير لازم اصلا وان عنيت به شيا
اخر فاذكره حتى نتكلم عليه قوله في الشبهة الثانية العلم بالمعدوم يستلزم الاتحاد او الحلول لان تصور ذلك
المعدوم موجود قلنا لا نسلم والدليل عليه انه يمكننا ان نتصور امورا ونحكم بامور على امور وان كانت
تلك الامور معدومة فاذا جاز ذلك في حقنا فلم لا يجوز في حق الله تعالى قوله في الشبهة الثالثة
لو كان الله تعالى عالما بالمعلومات لكان يعلم كونه عالما بذلك الشيء قلنا هذا مسلم قوله لكن ذلك محال على
ما سياتي في مسئلة كونه تعالى عالما بكل المعلومات قلنا وسياتي الجواب عن ذلك هناك ان شاء الله تعالى
قوله في الشبهة الرابعة لو علم شيا لعلم ذاته قلنا هذا مسلم قوله لكن علمه بذاته محال
قلنا هذا ممنوع والوجوه التي ذكرها منقوضة بعلمنا بذواتنا والله الموفق

المسئلة الثانية

في بيان انه تعالى عالم [struck: وذلك لان المعقول منه] قادر والقادر هو الذي يفعل بحسب القصد
والاختيار والقصد الى ايجاد التي يتوقف على تصور تلك الحقائق فلا بد وان يكون الباري تعالى متصورا
الحقائق والاشياء التصور لا يعقل ان يكون جهلا او ظنا لان الجهل والظن انما يكون اذا كان الحكم
غير مطابق للمحكوم عليه او كان يجوز ان لا يكون مطابقا والتصور ليس فيه حكم اصلا فيستحيل ان يكون
جهلا او ظنا واذا ثبت ان الله تعالى عالم بحقائق الاشياء على سبيل التصور وتلك الحقائق لها في نفسها
ان يكون لها لوازم وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم يقتضي لذاته التصديق بثبوت احدهما للاخر
فلا بد وان يكون ذلك التصديق حاصلا في حق الباري تعالى فثبت ان الله تعالى عالم تصورا وتصديقا والله
التوفيق

المسئلة الثالثة

في تزييف طرق الفلاسفة في اثبات كونه تعالى عالما للفلاسفة
في ذلك الكثير ثلاث طرق اولها انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره
اما الطريق الاول فهو المذكور في الاشارات وتحريره ان الباري تعالى ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره
لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه يعقل
ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وكل من عقل شيا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما
الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض
وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشيء انه علم ذاته موصوفة بانها عاقلة
بشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف وبالصفة لان التصديق
مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء وجب ان [struck: لا يمتنع كونه عالما] بذاته فاذن كل من لا

يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فعند ظهور صدق الشرطية اما بيان
صدق المقدم فهو ان الباري تعالى موجود قائم بنفسه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني ويحل في وجوده
قائم بنفسه مجرد فانه يمكنه ان يعقل غيره اما الصغرى فسياتي بيانها في بيان ما يستحيل على الله
تعالى واما الكبرى فلان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولا
صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع
غيره صح ان تقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء انما يستدعي حصول ماهيته في العاقل
فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان
تقارنها ماهية اخرى اما انه يتوقف حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول
محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقفت صحة مقارنتها
لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة
موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشيء متاخر عن صحة وجوده لا ان صحة وجوده
متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة تلك الماهية المجردة لتلك الماهية المجردة لا يتوقف على
انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل
او في الخارج فانه يصح ان تقارنها غيرها ولا نعني بالتعقل الا المقارنة لماهية مجردة لماهية مجردة فثبت ان
كل ماهية موجودة في الخارج فانه يمكن ان تعقل غيرها والباري تعالى كذلك فاذن يمكنه ان يعقل غيره
وكل ما كان ممكنا في حقه كان واجبا لاستحالة حاجته الى غيره فاذن الباري تعالى يجب ان يعقل غيره
وثبت انه يلزم من ذلك كونه عاقلا لذاته فاذن الباري تعالى يجب ان يعقل غيره وذاته وهو المطلوب

والاعتراض

ان نقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه
يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر على مذهبكم الا ترى انه يمكننا ان
نتوارى الشخص المعين انه انسان وانه ليس بفرس ثم ليس هاهنا شيء واحد يكون مدركا لهذا
الانسان وللانسان لان عندكم المدرك لهذا الانسان القوى الجسمانية والمدرك للانسان النفس
ويستحيل ان تدرك القوى الجسمانية الانسان وان يدرك النفس هذا الانسان واذا كان كذلك
ثبت ان الحاكم بشيء على شيء لا يجب ان يكون مدركا لهما جميعا واذا لم يجب ذلك فلم لا يجوز ان
يكون الحاكم على نفسه بكونه عالما بكونه عالما بغيره ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم بان كل مجرد

فانه يمكنه ان نعقل غيره قوله كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة قلنا ليست هذه المقدمة من
البديهيات التي لا تحتاج الى البرهان فلا بد من تصحيحها بالبرهان وانتم ما فعلتم ذلك بل نزيد ونقول حقيقة البارئ تعالى
غير معقولة للبشر وكذا حقائق المفارقات وكذا حقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير
معقولة لنا بل المعقول لنا من جملة الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة
ان علم الله تعالى بغيره صح ان يقارن ذاته غيره واعتمادنا في ذلك على انا نعقل ذات الله تعالى مع
سائر الماهيات لم يستمر هذا الكلام مع القول بانا لا نعقل حقيقة ذات الله تعالى. لا نسلم
ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة فلم قلتم بان كل ما يصح ان تكون معقولا وحده
يصح ان تكون معقولا مع غيره فلعله من المجردات ما اذا عقلت لا يصح ان تعقل معه
غيرها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
لا نسلم انه يصح ان يعقل المجرد مع غيره كيف لا نسلم انه يصح تعقله مع تعقل كل ما عداه
حتى يلزم ان يثبت عليه بكل مجرد فانه يمتنع ان يعقل كل ما عداه فليس هذا المقام تبديهي
ولم يستقرأ ولو استقصى لم يفد اليقين فلا بد من الدلالة القاطعة. لا نسلم ان كل
ماهية مجردة فانها يمكن ان تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك صح ان تكون
ماهيتها مقارنة لماهية غيرها ... لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهيته مجردة فانه لا يمتنع
ان تقارنها سائر الماهيات فلم قلتم بصحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز
ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس او يقال ان وجودها في الخارج يكون مانعا
من ذلك قوله لو توقف صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس
عبارة عن مقارنتها للنفس لزم تاخر الصحة عن الوجود وانه محال قلت هذا مغالطة وبيانه
وهو ان المقارنة التي تعم على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة
المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا
شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك المعقولين ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا رايناه
شيئا حل في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا
ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كانها
انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم انه لا شك ان الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه

نعم م — ان م — الحال م

لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنة
الحال للمحل من غير عكس والاقسام الا بعد من الجوهر يصح عليها ان يقارن غيرها مقارنة المحل للحال
من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول اما قيل من ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل
فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد
فاذا اردنا ان نبين انه يصح هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كونها ماهية موجودة في العقل لم يكفنا في
هذا قولنا انه يصح مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها للمحل مخالفة
لمقارنتها الحال في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصور
في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني عليه ثم نقول هب انه ثبت ان صحة مقارنتها مع الحال
في محلها لا تتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث
من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انا انما نعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير
مقارنة المحل للحال فقد تلخص ان الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة. لا نسلم
ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها
ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان
الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بنفسه حساس متحرك بالارادة محسوس
بالحواس الخمس والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب
ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات
صحة كون الماهية الخارجية مقارنة لها. لا نسلم ان ذلك لا يمتنع نظرا الى الماهية
ونظرا الى الوجود لكن لا شك ان الماهية الذهنية مقارنة للمحل لا الماهية الخارجية فلم لا يجوز ان
تكون التشخص شرطا في احد الطرفين لتلك المقارنة او مانعا منه في الطرف الآخر. لا نسلم
ان ذلك غير مانع لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية حال كونها خارجية يلزمها لازم يمنع عن ذلك
كالانسان الحيوانية التي في الانسان لا يجوز كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعد
لقبول فصل الفرس الا ان فصل اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك هي
لا يقال لا مانع من التعقل الا المادة فاذا لم تكن المادة حاصلة في حق المجرد لم يكن المانع
حاصلا لانا نقول لا نسلم انه لا مانع الا المادة وما الدليل عليه. لا نسلم ان كل مجرد

الموضوع م — ن — كونها م — منه م

فانه لا يصح ان يعلم انه سائر المجردات على الاطلاق فلم قلتم بانه متى صح ذلك صح كون المجرد عالما باعداه بل لو ثبت ان العلم يثبت من المقارنة لكان المقصود حاصلا لكن الفلاسفة ما انوا في تصحيح هذا المقام بخيال فضلا عن برهان ونحن قد بينا بالبراهين القاطعة فساد ذلك فبطل ذلك لم لا يجوز ان يقال
انه يصح ان يعلم غيره فلم قلتم انه يجب ذلك قوله كل ما كان ممكنا في حقه فلا بد وان يكون واجبا قلنا لا نسلم والكلام عليه في مسئلة الحدوث وسنذكر

الطريق الثاني لهم في المسئلة

قالوا البارى تعالى يعقل ذاته ومتى كان كذلك وجب ان يعقل غيره بيان الاول انه تعالى مجرد عن المادة اى ليس بجسم ولا جسمانى وكل من كان كذلك لا بد وان يعقل ذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لا معنى لكون الشىء عاقلا بذاته الا ان له ذاتا مجردا تعقل دوامها وقد ثبت ان التعقل عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم فعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس حضور ذاتنا عند ذاتنا وهو عبارة عن حضور صورة مساوية لذاتنا فى ذاتنا والثانى باطل لاستحالة اجتماع المثلين ولانه ليس احدهما بالحلول فى الاخر باولى من العكس ولما بطل هذا القسم ثبت الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا نفس حضور ذاتنا لذاتنا وهذا المعنى حاصل لكل ذات مجردة فاذن لا بد وان يكون كل مجرد عاقلا لذاته لا يقال حضور نفس ذاتى لذاته غير معقول لان حضور الشىء انما يعقل عند غيره واما ان يقال الشىء حاضر عند نفسه فذلك غير معقول لانا نقول قد بينا فيما مر ان حضور الشىء عند الشىء اعم من حضوره عند غيره ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وانما قلنا انه يصح ان يعقل العالم ذاته وذلك يقتضى اضافة الى غير ذاته واذا ثبت انه تعالى عالم بذاته فنقول انه يجب ان يكون عالما بسائر الكليات لانه تعالى لذاته مبدأ لغيره ومتى علم ذلك فلا بد وان يعلم غيره ثم اذا علم ذلك الغير فلا بد وان يعلم معلول ذلك الغير فقد ثبت انه اذا علم واجب الوجود فهو مستند اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه وذلك هو المطلوب

والاعتراض

ان يقال لا نسلم ان كل مجرد فانه يجب ان يعقل ذاته قوله كل مجرد فله ذاته وكل ما له ذاته فانه يعقل ذاته قلنا القول بان كل مجرد فله ذاته انما يستقل باثباته وابطاله لو كان معناه معقولا فبينه ومعنى هذا الكلام غير معقول لان قولنا ذاته اضافة لذاته الى ذاته والمضافة لا يتقرر الا بين امرين فكيف يقال ان الشىء له ذاته وتقرير هذا الكلام قد سبق فى المسئلة الثالثة ثم لم سلمنا ان كل مجرد فله ذاته لكن لم قلتم ان كل ما له ذاته فانه يعقل ذاته

لان عاقلية الواحد منا لذاته ليست لاجل انه ذاتنا حاصلة لذاتنا قلنا لا نسلم قوله لان التعقل عبارة عن حصول المعقول قلنا لا نسلم بل التعقل عبارة عن حصول المعقول قلنا لا نسلم ان التعقل عبارة عن حال له نسبة اضافية فهذا الامر الاضافى النسبى حاصل فى حقنا فلم قلتم انه لا بد وان يكون حاصلا لكل مجرد ثم لم سلمتم ان تعقلنا لذاتنا هو نفس حضور ذاتنا لذاتنا لكن ذاتنا مخالفة لماهية ذات البارى تعالى وحقيقته فلم قلتم بانه لما كان حضور ذاتنا لذاتنا نفس تعقلنا لذاتنا وجب ان يكون حضور ذات البارى تعالى لنفس ذاته نفس تعقل الله تعالى لذاته ثم لم سلمتم انه تعالى يعقل ذاته لكن لم قلتم انه يلزم من تعقله لذاته تعقله لغيره قوله انه تعالى بذاته لذاته مبدأ لوجود غيره فاذا عقل من ذاته انه مبدأ للغير وجب ان يعقل غيره قلنا كونه مبدأ للغير امر اضافى ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد من تعقله لذاته تعقله لذلك الامر الاضافى حتى يلزم ان يكون عاقلا للغير ولا بد لكم من الدلالة على ذلك ثم الذى يدل على انه غير واجب انه لو لزم من تعقل الشىء تعقل لوازمه لوجب انا اذا علمنا حقيقة شىء ان نعرف جميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه يلزم من العلم به العلم بلازمه القريب ثم يلزم من العلم بلازمه القريب العلم بلازمه البعيد لا تعال لما بينا ان المعقول يكون الماهية معقولة يكون مع ذلك الماهية مقارنة للمجرد المجرد فكون البارى تعالى مبدأ للغير امر مقارن لماهيته المجردة فيجب ان يكون ذلك معقولا للبارى تعالى ثم يلزم من العلم بكونه مبدأ للغير علمه بغيره لانا نقول لا نسلم ان المجرد المقارنة نفس العلم بل هو امر زائد عليه على ما مر بيانه ثم لم سلمتم ذلك لكنا نقول شرط المقارنة كون المقارن لهما ثبتا فى الخارج اذ لو لم يعتبر ذلك لوجب ان نعرف بالضرورة جميع الصفات السلبية التى لنفسنا حتى نعرف بالضرورة انها مجردة عن المادة وانها باقية وانها حادثة ومعلوم انه ليس كذلك لكن المبداية ليست من الصفات الحقيقية بل هى من الصفات الاعتبارية اذ لو كانت من الصفات الحقيقية لزم التسلسل على ما مر بيانه فى مواضع كثيرة والله اعلم بالصواب

المسئلة الرابعة

فى انه تعالى عالم بالجزئيات والدليل عليه انه لو كونه تعالى عالما ان يكون مقتضى ذاته على ما هو عليه من تلك الصفات او مقتضى شىء هو مقتضى ذاته على ما هو عليه من الصفات فاقتضاء ذاته للعالمية او لمقتضى العالمية اما ان لا يتوقف على شرط او يكون متوقفا فان كان الاول لزم الدوام وان كان الثانى فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان الاول فقد حصل المقصود وان كان الثانى فهو باطل لان الحادث

انما يحدث باحداث الله تعالى اياه وارادته اياه متوقف على كونه عالما فلو توقفت عالميته على
حدوث ذلك الحادث لزم الدور وانه محال **فان قيل** العلم نسبة ولئن
كان متعلق بالمعلوم فالتعلق امر نسبي والامور النسبية لا تحصل الا عند المتضايفين فقبل وجود المعلوم
يستحيل حصول العلم **الجواب** هذا باطل لعلمنا بالاشياء قبل وجودها والله الموفق

المسألة الثامنة في ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات المعتمد انه يصح ان يعلم جميع الاشياء
والمقتضي لكونه عالما بالاشياء هو ذاته اما بواسطة اقتضائه للمعنى على ما تقوله الصفاتية او لا بواسطة
على ما يقوله نفاة المعاني والمقتضي اذا اقتضى لذاته اثرا من جملة امور متساوية في ان جميع تلك الامور يكون
حكما فانه لا بد وان يقتضي كل تلك الامور فاما انه تعالى يصح ان يعلم جميع الامور لانه تعالى حي والحي يصح ان
يعلم جميع الامور واما ان المقتضي لكونه تعالى عالما هو ذاته اما بواسطة او بغير واسطة فذلك لان الامر
فيه واما ان المقتضي اذا اقتضى لذاته امرا من جملة امور كلها صحيحة الحصول فانه لا بد ان يقتضي كل تلك الامور
فلانه لما كان كل تلك الامور ممكنا لم يكن تأثيره في البعض اولى من تأثيره في البواقي فاما ان
لا يؤثر في شيء وهو باطل لما بينا انه تعالى عالم واما ان يؤثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات
وهو المطلوب **فان قيل** لا نسلم انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشياء قوله لانه تعالى
حي والحي يصح ان يعلم كل شيء قلنا اما ان تفسر الحي بانه الذي لا يستحيل ان يعلم او بانه الموصوف
بصفة لاجلها يستحيل ان يعلم او بشيء ثالث فان فسرته بالاول لم يصح لانا نقول ان كنت
تعني بكونه بحيث يصح ان يعلم في الجملة فلم قلتم انه يلزم من كونه بحيث يصح ان يعلم في الجملة بحيث يصح
ان يعلم جميع المعلومات فما الدليل على ذلك وان كنت تعني انه بحيث يصح ان يعلم جميع المعلومات
وهذا المعنى لا ينتسب بان يعبر عنه بعبارة اخرى واما ان فسرته بالتفسير الثاني فنقول اما اولا
فهذه الصفة ممنوعة **سلمنا** ذلك لكنه تعالى مختص بصفة لاجلها يصح ان يعلم جميع المعلومات
والاول لما تعذر والثاني فهو النزاع وما يقرر ذلك وهو ان الواحد منا حي مع انه يستحيل ان يعلم معلومات
لا نهاية لها على التفصيل فعلمنا انه ليس من شرط كونه حيا عموم هذه الصحة **سلمنا**
انه تعالى يصح ان يعلم كل هذه المعلومات لكن علم الوجود يدل على الجمع مع ان تعالى لما كان كل
واحد من تلك العلوم صحيحا عليه تعالى فالمقتضي ليس ان يقتضي البعض اولى من ان يقتضي الباقي
فيجب ان يقتضي البعض وجب ان يقتضي الكل لانا نقول هذا المقتضي ليس يصح من الباري تعالى ايجاد

ما لا نهاية له لان تلك الصحة معللة بذاته اما بواسطة او بغير واسطة بل ليس الذات بان
تقتضي البعض اولى من الثاني فوجب ان يحصل لذاته تعالى جميع تلك الصفات حتى يكون
الباري تعالى قادرا على ايجاد ما لا نهاية له دفعة واحدة وكان هذا باطلا فكذلك ما ذكرتموه
ولئن **سلمنا** انه تعالى يصح ان يعلم جميع المعلومات معا فلا نسلم انه يجب كون قوله
المقتضي لكونه تعالى عالما هو ذاته اما بواسطة او بغير واسطة **قلنا** لا نسلم ولم لا يجوز
ان يقال حتى قدم اثر يقتضي لذاته حصول صفة العالمية ببعض الاشياء لذات الله تعالى ثم ان
ذلك القديم يستحيل ان يقتضي العالمية ببعض دون البعض ثم لا يمكنكم الرجوع في ابطال
هذا الاحتمال الى السمع لان صحة السمع مبنية على هذا الاصل فيلزم الدور ولئن **سلمنا**
ان المقتضي لتلك العالمية ذاته بواسطة او بغير واسطة فلم قلتم انه لا بد وان يقتضي كل العالميات
اولى من ان يقتضي الكل **قلنا** الصحة حاصلة في جميع العالميات نظرا الى القبول او الفاعل
الى التأثير مع [illegible] **سلمنا** وهو انه تعالى لكونه حيا يصح ان يتصف بجميع العالميات فلماذا يقول
جميع العالميات ولا يلزم من كون ذاته قابلة لجميع العالميات كونها مؤثرة في جميع العالميات
بل من المحتمل ان يكون المؤثرات بالنسبة الى جميع العالميات من حيث كونها قابلة لها على السواء ومن
حيث كونها مؤثرة فيها لا يكون على السواء بل يكون لها صلاحية التأثير في البعض دون البعض
فهذا محتمل وعليكم الابطال ولئن **سلمنا** ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات لكن هنا شبهة تقتضي نقيض ذلك وهي اشد الشبهة الاولى وهي انه تعالى
لو وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات لكان اذا علم شيئا لوجب ان يعلم كونه عالما
بذلك الشيء وان يعلم كونه عالما بكونه عالما بذلك الشيء ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة
الثانية فيلزم ان يكون هناك علم بالشيء يلزم منه وجود علوم غير متناهية يحتاج بعضها
الى البعض لان العلم الثالث محتاج الى الثاني والثاني الى الاول وكل مرتبة
لاحقة فهي محتاجة الى المرتبة المتقدمة فيلزم علوم ومعلومات لا نهاية لها وهو محال ثم ان الله
تعالى عالم بما لا نهاية له بعضه كم ويلزم من كونه عالما بكل واحد من المعلومات تلك العلوم الغير
المتناهية فيكون له تعالى علوم غير متناهية غير متناهية وفي كل واحد من تلك العلوم علوم غير متناهية
فيكون له علوم غير متناهية مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لا يقال هذا انما يلزم لو جعلنا

العلم بالعلم بالشيء غير العلم بذلك الشيء. فاما اذا انكرنا هذه المغايرة اندفع الاشكال لانا لا نقول
ان علمنا بالعلم هذا التعلق والنسبة التي نجدها بين انفسنا وبين المعلومات استحال ان يجعل العلم
بالشيء نفس العلم بالعلم به لوجوه ثلثة الاول انا نعلم بالضرورة ان نسبة الشيء الى الشيء مغايرة لنسبته
الى شيء اخر فان النسبة الحاصلة بين العالم وبين السواد المعلوم مثلا مغايرة للنسبة الحاصلة بين
العالم وبين البياض السواد الثاني انا اذا عقلنا شيئا ثم استحضرنا في ذهننا كوننا عالمين بذلك
الشيء وجدنا تفرقة بين الحالتين الثالث انه لو كان الامر على ما حضرتموه لكان من علم شيئا
وجب ان يكون عالما بكل المراتب الغير المتناهية التي ذكرناها ولما بطل ذلك ثبت ان تعقل العالم بالمعلوم
مغاير لتعقله بذلك التعلق واما ان فسرتم العلم لا بنفس هذه النسبة والاضافة بل بالصفة الموصوفة بالاضافة
فهب انا ما عدنا على كون تلك الصفة واحدة ولكن كان ذلك مشكلا لاجل انكم تعددت تعلقاتها بحسب تعدد
المراتب ويحصل بعدها الاشكال في تلك التعلقات **الشبهة الثانية** ان الله تعالى لو كان
عالما بكل المعلومات لزم ان لا يبقى فرق بين الجائزات والواجبات في علم الله تعالى على شيء من
الافعال واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه تعالى اذا علم جميع الاشياء علم من كل
احد انه ايش يفعل وايش لا يفعل والذي علم منه انه يفعل يستحيل ان لا يوجد لانه يلزم من عدمه تغير علم الله
في الماضي وانه محال وما يلزم منه المحال فهو محال وكذا في الجانب الاخر وقد مر ما يتكرر على هذا الكلام
من الاصول واذا كان كذلك صار بعض الاشياء واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع واذا كان كذلك
كان قول الجعل لغيره استغنى المانان لا مذ لوقوله الكون او العدم ان استقر وما كان ذلك باطلا
كان ما افضى اليه مثله **الشبهة الثالثة** ان كل معلوم متميز عن غيره وكل متميز عن
غيره فغيره خارج عنه فاذن كل معلوم فغيره خارج عنه وكل ما غيره خارج عنه فهو متناه فكل معلوم فهو
متناه فغير المتناهي لا يكون معلوما **الشبهة الرابعة** ان المعلومات الغير المتناهية اذا
اخذت مع شيء معين زائد وبدون ذلك الشيء اخرى فهل الماخوذ مع ذلك الشيء الزائد الماخوذ بدونه
ام لا فان كان الاول فالناقص مثله والزائد زائد عليه بواحد فيكون متناهيا وان كان الثاني كان
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وانه محال **الشبهة الخامسة** معلومات الله اكثر من مقدوراته
وما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه **الشبهة السادسة** انا اذا ما جزمنا انفسنا
لو وجدنا العلم الضروري حاصلا بانا متى وجهنا اذهاننا الى العلم بشيء امتنع علينا في ذلك الوقت توجيهه

الى العلم بشيء اخر فعلمنا امتناع حصول العلم بشيئين دفعة واحدة واذا امتنع ذلك فكيف يمكن
استحضار العلم بما لا نهاية له **الجواب** قوله لم لا يجوز ان لا يصح علمه العلم ببعض الاشياء دون البعض
قلنا لانا نعلم بالضرورة ان كل من صح علمه ان يعلم شيئا صح علمه ان يعلم كل شيء والنزاع فيه مكابرة قوله
الواحد منا لا يصح عليه ان يعلم معلومات غير متناهية قلنا فيه منع وتسليم اما على المنع فظاهر واما
على التسليم فلان الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع فاما صحة حصول كل واحد منها فلا نزاع فيه قوله
اذا جاز تعليقنا كل واحد من العلوم مع ان جمعها محال علينا فلم لا يجوز في حق الباري تعالى قلنا
ليس مستبعد ان يكون الشيء محالا في حقنا وان لم يكن محالا في حق الله تعالى والدليل قد دل على ذلك
لانا لما ثبت بالدليل اقتضاء ذاته لكونه عالما ببعض الاشياء او ظهر ان اقتضاءه كونه عالما بما يصح ان يعلم اشياء
فيلزم احد الامرين اما ان لا يقتضي شيئا من العالميات اصلا وهو محال لما ثبت انه تعالى عالم وان
عالميته مقتضى ذاته اما بواسطة او بغير واسطة واما ان يقتضي الكل وهو المطلوب قوله
لم لا يجوز ان يكون كونه تعالى عالما معلول قدم اخر مباين عنه قلنا القول به لكن باطل على ما سيأتي
بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان نسبة ذاته الى جميع العالميات من حيث
القبول وان كان على السوا لكنها من حيث التاثير لا تكون على السوا قلنا هذا مدفوع بالبديهة قوله
انه يعلم لذاته عدد ما في هذا الكيس من الدراهم ما لو سأله احد يقول له ان كنت تعلم ذلك فيجب ان
تعلم عدد ما في الكيس الاخر من الدراهم ولولا ان ذلك معلوم بالضرورة والا لما قالت العقلاء ذلك
قوله في الشبهة الاولى يلزم التسلسل قلنا الذي ابطله الدليل هو الذي لا اول له
وهاهنا ليس كذلك لانا جعلنا معلوما اولا ثم نصل العلم به معلوما ثم العلم بالعلم به نصير معلوما ايضا ولا ينتهي الى علم
اخر لا يتعلق به علم اخر فهذا التسلسل وان كان لا اخر له لكن له اول فلم قلتم ان التسلسل على هذا
الوجه محال قوله في الشبهة الثانية انه يلزم ان يكون الحيوان جاريا مجرى الجماد في تعذر الفعل
عليه قلنا الكلام فيه يتفرع في مسألة خلق الاعمال قوله في الشبهة الثالثة كل معلوم متميز عن
غيره قلنا كل واحد من المعلومات فعلا ان جميع المعلومات لا يتميز عن غيره ولو كان كذلك الجميع متناهيا
او غير متناه قوله في الشبهة الرابعة جميع المعلومات عند انفصال كل واحد منها
اقل منها عند عدم ذلك الانفصال قلنا قد مر ان الزيادة والنقصان لا يوجبان التناهي على الاطلاق
وهو الجواب عن المقدورات والمعلومات قوله في الشبهة الخامسة يجوز انفس تعذر

الفلاسفة البته ولئن سلمنا انه لا يجوز ان يكون عبارة عن نفس الذات قوله اولا المفهوم من
كونه عالما مغاير للمفهوم من كونه ذاتا قلنا هذا منقوض بصورة وهي ان المفهوم من كون الجوهر
جوهرا غير المفهوم من كونه حاصلا في الحيز فمفهوم الذاتية حاصلة لله تعالى والجوهرية غير حاصلة له مع انه لا يلزم
ان يكون كون الجوهر ذاتا زائدا على كونه جوهرا فكذلك هيهنا قوله ثانيا لو كان كذلك لكان كونه عالما
نفيا لذاته قلنا ولم قلتم ان الامر ليس كذلك بيانه انا لما استدللنا بحدوث العالم على
وجود الصانع تعالى بمعرفة الخالق هذا لم نعلم من الصانع حقيقته المخصوصة واذا كان كذلك لم
يلزم ان يكون العالمية والقادرية زائدا على حقيقته المخصوصة وبالجملة فلو قالوا انكم علمتم ان لا نقول ان المعنى
كونه عالما لا ينافي لاثبات ذاته المخصوصة لكان ما ذكرتموه لازما ولما لم يمكنكم ذكر الكلام اندفع ما قلتم
ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون العالمية والقادرية غير عائدتين الى نفس ذاته تعالى
ولكن هيهنا ما يقتضي نقيض ذلك وبيانه ان عالمية الله تعالى لو كانت زائدة عليه لكان الله تعالى عالما بكل المعلومات
لما ثبت لها فيلزم ان يتعلق بكل عالمية عالمية اخرى وانه باطل ولئن سلمنا ان العالمية
امر زائد على ذاته فلم لا يجوز ان يكون امرا اضافيا وهو التعلق المخصوص قوله الامور
الاضافية مسبوق وجودها بوجود المضافين فلو كانت عالمية الله وقادريته وصفا اضافيا الموقوف
وجودها على وجود المقدور والمعلوم الموقوفين عليها فلزم الدور قلنا لا نسلم ان الوجود
الاضافة يتوقف على وجود المضافين وبيانه هو ان الامكان عبارة عن صحة اتصاف الماهية
بالوجود فيكون اضافة مخصوصة بين الماهية والوجود ثم انه لا يتوقف تحقق الامكان على الوجود المتوقف
عليه لاستحالة الدور وايضا فالتأخر الزماني وصف اضافي وهو الحاصل عند عدم المتقدم
الزماني فعلمنا انه لا يتوقف وجود الاضافة على وجود المضافين وايضا فهذا الاشكال لازم عليكم لانه
لا بد لكم من اثبات هذا التعلق فلكم ما الزمتموه علينا ولئن سلمنا ما ذكرتموه يدل على مذهبكم ولكن
ذكر فيكم شبهة تدل على نقيض ذلك وهي على وجوه منها ما يدل على نفي الصفات مطلقا ومنها ما يدل على
نفي كل واحد واحد من الصفات على الخصوص اما الوجوه العامة فهي عشرة الاول وهي
حجة الفلاسفة لو كان للباري تعالى صفة لكانت تلك الصفة اما واجبة لذاتها او غير واجبة والاول
باطل اما اولا فلامتناع وجود موجودين واجبي الوجود لذاتهما واما ثانيا فلان الصفة لو كانت
واجبة الوجود لكانت قائمة بنفسها مستقلة بذاتها غنية عن الموصوف فحينئذ لا يكون صفة لشيء آخر

استحضار العلم بشيء قلنا قد بينا انه لا يلزم من الاستحالة علم ان السواد بياض والبياض من قابليته لا يكون
عالما بهما معا وذلك يبطل بالخالق والله الموفق

الاصل السابع في الصفات

وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة كل من اثبت الله تعالى عالما وقادرا اثبت
له تعلقا بالمعلوم والمقدور ثم اختلفوا في ذلك التعلق من نفس الذات ومن المعلوم والمقدور او بين
صفة حقيقية بالذات وبينها والذين اثبتوا صفة منهم من زعم ان تلك الصفة غير موجودة ولا معدومة ولا
معلومة ولا مجهولة ومنهم من جعلها معلومة في نفسها موجودة في ذاتها وهو مذهبنا والدليل على ان
كون الله تعالى عالما لا يخلو اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانه لو كان عدميا
لم يكن اي عدم كان فانا بالضرورة ان عدم القتل والمثلة والحجر ليس عالما بل لا بد ولا يكون
عبارة عن عدم الجهل وحينئذ لا يخلو اما ان يعني بالجهل عدم العلم او اعتقادا مضادا للعلم
فان كان الاول كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من
عدم الجهل بهذا المعنى حصول العلم كما في الجماد بل في المعدوم فثبت ان كونه تعالى عالما امر ثبوتي
ثم لا يخلو اما ان يكون كونه عالما نفس ذاته او لا يكون والاول باطل لان المفهوم من العالمية مغاير
للمفهوم من العالمية فلو كان المرجع بهما الى نفس ذاته لزم ان يكون للذات الواحدة حقيقتان وهو كلي
محال وايضا فلانه يلزم ان يكون قولنا انه تعالى موجود وليس بعالم متناقضا كما ان قولنا
انه موجود وليس بموجود متناقض وان لم يكن الاول ثبت ان كونه تعالى عالما امر ثبوتي وانه زائد
على ذاته وحكم الزائد لا يخلو اما ان يكون امرا اضافيا او لا يكون والاول باطل لان الامور الاضافية
وجودها مشروط بوجود المضافين فلو كان كونه تعالى عالما او قادرا مجرد امر اضافي لتوقف
ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور وكل المعلوم قد يكون محالا فلا يوجد البتة وقد يكون ممكنا وهو
انما وجد بايجاد الله المتوقف على كونه عالما وقادرا بحيث يلزم توقف اتصافه بالعالمية والقادرية
على وجود المعلوم والمقدور المتوقفين على اتصافه بالعالمية والقادرية فيلزم الدور وهو محال
فثبت ان كونه تعالى قادرا امر ثبوتي وانه امر زائد على ذاته تعالى وانه صفة غير اضافية ولا نعني بالصفات
الا ذلك فان قيل لم لا يجوز ان تكون العالمية وصفا عدميا قوله لو كان
وصفا عدميا لكان عدم الامر المقابل للعالمية وهو الجهل قلنا ما الدليل على حصر ذلك ولم لا يجوز
ان تكون العالمية عبارة عن عدم كون الشيء محجوبا عن الغير او عن عدم المانع وعلى التقديرين على ما ذهبت

واما الحاكم لكن القطعه واجبه الوجود فلابد وان يكون ممكنه الموجود وكل ممكن فلا بد له من سبب فيكون لتلك الصفه
سبب وذلك السبب ليس الا الذات المخصوصه الموصوفه بها فحينئذ تكون ذات البارى تعالى
موثره في تلك الصفات وموصوفه بها لكن ذات البارى تعالى ليس فيها تركيب بوجه من الوجوه فيكون
الحقيقه الواحده موثره في شي وقابله له وهو محال لوجهين اما اولا فلاستحاله ان يصدر عن الحقيقه الواحده
اثران واما ثانيا فلانا لو جوزنا ذلك في الجمله ولكن لا يمكن تجويزه في هذه الصوره لان نسبة الموثر
الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فالشي الواحد لو كان موثرا في الشي و
قابلا له لكان نسبته الى ذلك الشي ... موصوفه بصفات قائمه بها لكانت الحقيقه الالهيه مركبه
من تلك الذات ومن اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فاذن كل حقيقه مركبه فهي محتاجه الى
غيرها وذلك في حق الله تعالى محال واما الدليل على استحاله اتصاف ذاته بالصفات الثالث
ان عالميه الله تعالى وقادريته لو كانت لاجل صفات قائمه بها لكان البارى تعالى محتاجا الى
تلك الصفات لكن الحاجه على الله تعالى محال فبطل القول باتصافه بالصفات الرابع
الصفات القديمه ان لو كانت مساويه للذات القديمه في القدم فالقدم لا يخلو اما ان يكون
من حقيقة الذات او داخلا في الذات او خارجا عنها فان كان الاول لزم من تساوى الذات
والصفات بينهما تساويهما في تمام الحقيقه وكل شخصين متساويين في تمام الحقيقه فلا بد وان
يكونا متساويين في جميع اللوازم والاحكام فيلزم ان يكون كل واحد من الصفات مثلا للذات في
نفسه يكون كل واحد منها ذاتا مستقلا بنفسها واجبه الاتصاف بالصفات المعتبره في
الالهيه فيكون كل واحد منها الها وهو محال او القابليه الثابته بان يكون موصوفه بالصفه اولى
من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما موصوفا وصفه وهو ايضا محال واما الثاني وهو ان
يكون القدم جزءا داخلا في حقيقة الذات فانه يلزم ان يكون تلك الحقيقه مركبه فيكون ممكنه الوجود
وذلك محال واما الثالث وهو ان يكون القدم وصفا خارجا عن الحقيقه لازما لها فنقول
انه وان كان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الملزومات كما عرفت لان المختلفات
مشتركه في كون كل واحد منها مخالفا للاخر ولكن اللازم اذا كان كاشفا عن الحقيقه والماهيه
فانه يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الماهيه وانما قلنا ان القدم وصف كاشف عن حقيقة ذات
البارى تعالى لانا اذا اثبتنا انه تعالى قديم تميز عن غيره فلا يمكنه ذلك الا لكونه قديما فدل هذا على

ان القدم هو الوصف المتميز لذاته عن غيره وانما قلنا ان الاشتراك في اللازم الكاشف يقتضي
الاشتراك في الحقيقه لانه لما ثبت انه لا طريق الى تعقل تلك الحقيقه الا بواسطة ذلك اللازم فلو جوزنا
حصول ذلك اللازم لغير تلك الحقيقه قدح ذلك في كونه معرفا لتلك الحقيقه لان ذلك اللازم اذا حصل مع
تلك الحقيقه تاره ومع غيرها اخرى لم يلزم من العلم به العلم بتلك الحقيقه فلا يكون كاشفا عن تلك الحقيقه فيلزم
ان يكون الكاشف عن الحقيقه غير كاشف عنها وذلك محال فثبت ان القدم وصف كاشف عن حقيقة
ذات البارى تعالى وثبت ان الاشتراك في الوصف الكاشف يقتضي الاشتراك في الحقيقه فلو كان لله
تعالى صفات قديمه لزم ان يكون مشاركه لذاته في تمام الحقيقه وحينئذ يعود المحالات التي الزمناها على
القسم الاول فبطل القول بالصفات الخامس لو كان البارى تعالى عالما
قادرا حيا لامور واجبه والواجب يستحيل تعليله وانما قلنا انها امور واجبه لانها لو لم تكن واجبه لكانت
جائزه ولو كانت جائزه لما لزم من فرض زوال هذه الصفات عن الله تعالى محال ولما ثبت انه يستحيل
خروجه تعالى عن العالميه والقادريه ثبت ان اتصافه بهما واجب وانما قلنا ان الواجب لا يعلل
لوجهين احدهما انا اذا قدرنا عدم تلك العله ان بقي العالميه والقادريه وحينئذ يكونان غنيين عن تلك
العله فلا يكونان معللين بالعلم والقدره او لا تبقى العالميه والقادريه فحينئذ لا يكون اتصاف الذات
بهما واجبا وقد فرض كذلك هذا خلف وثانيهما انا اجمعنا على امتناع تعليل ذاته وانما امتنع
ذلك التعليل لوجوبه فوجب امتناع تعليل كل ما كان واجبا السادس ان المعقول
من قيام الصفه بالذات حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه ولو لم نفرض التبعيه على هذا الوجه
لم يكن قيام الصفه بالذات اولى من العكس فحينئذ يلزم قيام كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يقوم واحد
منهما بالاخر وذلك يقدح في كون البعض صفه للبعض اذا كان المعقول من القيام ما ذكرنا ثبت انه
تعالى لو كان موصوفا بالصفه لكانت ذاته حاصله في الحيز وذلك محال فاذن اتصافه بالصفه
محال السابع لو كان للبارى تعالى صفه لكانت حقيقة الصفه مخالفه لحقيقة الذات واقل
مراتب المخالفه الغيريه فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله وذلك باطل باتفاق المسلمين الثامن
انه لا دليل على هذه الصفات وما لا دليل عليه يجب نفيه وانما قلنا انه لا دليل على هذه الصفات
لان الدليل اما ان يكون عقليا او سمعيا اما العقلي فلانه لو كان محالا لم يلزم من وجوده
وجود المدلول والا لم يكن بالدلاله عليه اولى من ان يدل على غيره وكل ما لا يوجد الشي

عليه

الا عند وجوده فلابد وان يكون احدهما مستندا الى الاخر في وجوده او الى ما استند الاخر اليه في وجوده لانه لو كان غنيا في وجوده عن الاخر وعن كل ما توقف الاخر عليه امكن ان يوجد ذلك الشيء عند عدم ذلك الاخر فثبت ان الدليل في وجوده وجهة ذلك الشيء عند عدمه ... الدليل من جهة وجوبه ... على كل حال فثبت ان الدليل والمدلول لابد وان يكون احدهما موثرا في الاخر ثم تارة يستدل بالموثر على الاثر كما يستدل بالنار على الاحتراق وتارة يستدل بالاثر على الموثر كما يستدل بالاحتراق على النار واذا ثبت هذا فنقول انه لا يمكن ان يذكر في الاستدلال عليها ثانيا ههنا الا ان يقال ان هذه المعاني توجب احوالا للباري تعالى فيستدل عليها بتلك الاحوال او يقال ان وقوع الفعل او وقوعه على وجه الاحكام هو من اثر هذه الاوصاف فيستدل عليها واما الذي يمكن ذكره في الاستدلال عليها ... فنقول يقال ان ذاتا قديمة غير ذاته تعالى توجب هذه الصفات او يقال ان ذاته تعالى توجب هذه الصفات ثم ان صاحب هذه الحجة الركيكة بعد تطويله في تقرير هذه الاقسام المنتشرة يرجع حاصل كلامه في ابطالها الى انه لم يدل على صحة شيء من هذه الاقسام فوجب نفيها واما الدليل السمعي فليس الا قوله تعالى انزله بعلمه وقوله ذو القوة المتين الى ما شاكلها وليس فيها دلالة على هذه المعاني لان المتعارف عند اهل اللغة من العلم والقوة كون الشيء عالما وقادرا فثبت انه ليس في اقسام الادلة ما يصلح الاستدلال بها على هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه للادلة التي ذكرناها في الاصل الاول من هذا الكتاب فاذن وجب القول بنفي هذه المعاني وهذه الحجة ركيكة جدا ولولا ان بعض المتاخرين من المعتزلة صدر الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الحجة ورجحها على سائر الوجوه التي تمسك بها مشايخه والا لكان الواجب تنزيه هذا الكتاب عن مثل هذه الترهات

التاسع

انا انما اثبتنا العلم والقدرة والحياة لان كون الواحد منا قادرا حيا احكام جائزة فلا جرم وجب علينا تعليلها بالعلل وهذا الجواز غير ثابت في كون الباري تعالى عالما قادرا حيا فوجب ان لا نحكم باسناد هذه الاحكام الى العلل

العاشر

وهو ان الله تعالى حكم بكفر النصارى في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة ولا معنى للاقانيم الا الصفات فاذن لزم الكفر من اثبات ثلث صفات فلان يلزم من اثبات ثمان او تسع من الصفات كان اولى فهذه هي الوجوه التي يحتجون بها على نفي الصفات مطلقا واما الوجوه التي يحتجون بها على

~~على نفي الصفات مطلقا واما الوجوه التي يحتجون بها على نفي كل واحد من الصفات بعينها~~ فهي هذه اما الوجوه التي يتمسكون بها في نفي العلم خاصة فهي اربعة الاول لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا لعلمنا وذلك محال فالقول بكونه عالما بالعلم محال بيان الشرطية من وجهين الاول وهو ان العلم متعلق بالمعلوم فلو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقا بعين ما يتعلق به العلم الحادث على وجه واحد وعلى طريقة واحدة وكل علمين هذا شانهما فلابد وان يكونا متماثلين فهذه مقدمات ثلث يلزم من ثبوتها ان يكون علم الباري تعالى مثلا للعلم الحادث اما المقدمة الاولى وهي ان العلم متعلق بالمعلوم فالدليل عليه انه لو لم يكن متعلقا بالمعلوم لم يكن بان يوجب كون العالم عالما بهذا المعلوم اولى من ان يوجب كونه عالما بغيره واما المقدمة الثانية وهي ان العلم القديم متعلق بما تعلق به علمنا على وجه واحد وطريقة واحدة فبيانها انا نقول اما اتحاد المتعلق فلانه لا شبهة ان علمه تعالى متعلق بهذا السواد وعلمنا ايضا متعلق به فقد تعلق العلمان بمتعلق واحد واما اتحاد الوجه فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين قدرة والاخر علما او كانا علمين لكن احدهما علم متعلق به على الجملة والاخر على التفصيل فانه لا يجب تماثلهما واما اتحاد الطريقة فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين يتعلق تعلق العالمين والاخر يتعلق تعلق العلوم فانه لا يجب تماثلهما ولهذا المعنى قلنا انه لا يلزم من كون الباري عالما بمتعلق العلم الحادث ان يكون مثلا له

المقدمة الثالثة

وهي ان كل علمين هذا شانهما فلابد وان يكونا متماثلين فبيانها من وجهين الاول ان هذا التعلق اخص اثر يصدر عن العلم فكان كاشفا عن حقيقته والاشتراك في الاثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة على ما عرفت تماثل هذين العلمين الثاني ان كل علمين هذا شانهما فانهما معنيان غير متضادين يتعلقان بضد واحد وكل معنيين كذلك فهما مثلان فاذن هذان العلمان مثلان بيان انهما معنيان غير متضادين يتعلقان بضد واحد فانقول اما انهما غير متضادين فلانا لو قدرنا علم الله تعالى حالا في قلوبنا مع وجود علمنا بكل المعلوم ... لو طرا علينا الجهل فلا شك انه ينفي علمنا فاما ان ينفي مع ذلك العلم القديم ايضا او لا ينفي فان لم ينف فقد اجتمع العلم والجهل بالشيء الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد من الجهة الواحدة وهو محال وان انتفى ثبت ما قلنا ان العلم القديم والعلم الحادث ينتفيان

بضد واحد وانما قلنا ان كل مختلفين غير متضادين فيقبل ان يضد واحد منهما مثلا الوضيح ذلك
انا نعلم ان البياض ينفي السواد والحموضة وينفي السواد وحق لا فرق بينهما الا ان السواد والحموضة
مختلفان وان السوادين مثلان مثلا ان الشي الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين
الثاني ان الشي الواحد لو نافي شيئين مختلفين غير ضدين لنافي كل شيئين مختلفين اذ ليس
بعض الاشيا المختلفة اولى بذلك من البعض وفي ذلك تضاد المختلفات باسرها فثبت مجموع
ما ذكرناه تعالى لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا للعلم الحادث وذلك محال لان المثلين
يجب اشتراكهما في جميع اللوازم فيلزم كون العلم القديم حادثا وذلك محال الوجه
الثاني ما تواثب بالدليل وبالاجماع بين بعض الفقهاء انه تعالى عالم بمعلومات لا نهاية لها
فلو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم بكل المعلومات بعلوم غير متناهية او بعلوم متناهية
او بعلم واحد والاقسام الثلثة باطلة فيبطل القول بكونه عالما بالعلم وانما حكمنا بفساد القول
بعلوم غير متناهية لوجهين الاول ان كل عدد معدود فانه يتصف انه اقل من مجموعه
وكل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذن كل عدد
موجود فهو متناه الثاني انه لو صح وجود ما لا نهاية له لكنا اذا فرضنا قادرا قدر على
ما لا نهاية له لكان يمكنه ايجاد كل المقدورات لكن ذلك محال فالقول بصحة وجود
ما لا نهاية له محال بيان الشرطية هو ان المقدور اذا كان صحيح الوجود ولا مانع البتة للفاعل
ولا للمقدور وجب حينئذ لا بد من الحزم بصحة وجود ذلك المقدور وبيان امتناع ان يوجد الفاعل
مقدورات لا نهاية لها دفعة واحدة لانه بعد ايجاده لها اما ان يكون قادرا على ايجاد شي اخر او لا يكون
فان كان الاول كان ايضا قدر على ايجاد بعد ذلك زايدا على ما لا نهاية له لكن الزيادة على غير المتناهي
محال وان كان الثاني لزم ان يكون القادر في الوقت الثاني على ما كان عليه في الوقت الاول
من كونه قادرا ثم لا يصح منه الفعل وذلك محال لانه ينقض كونه قادرا وبيان
فساد القول بان يعلم ما لا نهاية له بعلوم متناهية او بعلم واحد ان ذلك يقتضي تعلق العلم الواحد
بمعلومين او اكثر على التفصيل وذلك محال من وجوه ثلثة الاول انه ما من معلومين الا ويصح ان يعلم
احدهما دون الاخر وتصحيح هذه المقدمة اما بدعوى الضرورة او بالاستقرا واذا ثبت ذلك
فاذا كان في العلوم ما يوجب كون الحي عالما بمعلومين على جهة الوجوب لاستحالة العلم بالحد

ذلك المعلومين الا مع العلم بالاخر الثاني انه لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن
تعلقه بهما اولى من تعلقه بالمعلوم الثالث ان العلمين اذا كانا متعلقين بمعلومين
فانهما لا محالة مختلفان اذ لو تساويا في تمام الماهية لكانا متساويين في جميع اللوازم حتى كان احدهما
متعلقا بمتعلق الاخر والى اثبت ذلك فنقول اذا ما جزمنا باختلاف العلمين لاختلاف
المتعلقين فاذن اختلاف المتعلقين دليل على اختلاف الحقيقتين فلو كان العلم الواحد
متعلقا بمعلومين كان اختلاف تعلقيهما دليلا على اختلاف حقيقته لاستحالة انفكاك الدليل عن
المدلول وحينئذ يلزم ان يكون العلم الواحد حقائق علوم مختلفة جاز ان يكون للصفة الواحدة حقائق
صفات مختلفة حتى يكون الصفة الواحدة علما وقدرة وحياة وذلك محال فثبت استحالة تعلق العلم
الواحد بمعلومين الوجه الثالث لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يكون عالما بعلمه او لا يكون
والثاني طاعن في البرهان وتسليم الخصم والاول لا يخلو اما ان يكون عالما بذلك العلم لذاته
او بذلك العلم بعلم اخر فان كان الاول فاذا جاز ان يعلم علمه لذاته جاز ان يعلم بنفسه جاز في كل
معلوم ان يعلم بنفسه حتى يعلم السواد بنفس ذلك السواد لا بالعلم واما الثاني
فلان الكلام في العلم بالعلم الثاني كالكلام في العلم الاول فيفضي الى احتياج كل علم
الى علم اخر الى غير النهاية وذلك محال الوجه الرابع لو كان تعالى عالما بالعلم لكان
ذا علم ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وفساد اللازم
يدل على فساد الملزوم فهذه هي الحجج الدالة على نفي العلم خاصة فوجهان الاول لو كان
الباري تعالى قادرا بالقدرة بيان الشرطية انا لا نقدر على فعل الاجسام وانما لم نقدر عليها لكوننا
قادرين بالقدرة فلو كان الباري تعالى قادرا بالقدرة لاستحال منه ذلك بيان المقدمة الاولى لا بد
من بيان المقدمة الاولى في انا لا نقدر على فعل الاجسام والدليل عليه انا لو قدرنا عليها
لكنا نفعلها اما ابتدا او متولدا والاول باطل والالصح منا اختراعها في ظروف ومن دون الاوعية
اذا دعانا اليه الداعي ولما لم يصح منا ذلك علمنا استحالته والثاني ايضا باطل لان ذلك السبب
المولد لا بد وان يكون ذا جهة والا لما امكن تولد الجسم منه في جهة اولى من تولده في غيرها ولا سبب يختص
بالجهة الا الاعتماد ونحن قادرون على جميع اجناس الاعتمادات لان حقيقة الاعتماد هي المدافعة
الى جهة من الجهات الست ونحن قادرون على جميعها فلو كان الاعتماد مولدا للجوهر ونحن قادرون

عليه لكن ما ذكرتم على السبب المولد للجوهر فلا يخلوا اما ان يكون هناك مانع عن تولد الجوهر عن هذه
الاعتمادات او لا يكون فان كان هناك مانع فذلك المانع لا بد وان يكون له تعلق بالاجسام وليس تعلقه بذلك
الواحد اولى من تعلقه ... الاجسام كالفناء وايضا فقد يحتاج اليه الجسم في وجوده نحو ان
يقال الجسم يحتاج في وجوده الى حيز فارغ والعالم ملأ لا فراغ فيه فلهذا لا يتولد منها الاجسام
وثانيها ان يقال انه في محل قدرتكم قدرا كثيرة وليس استعمال بعضها اولى من استعمال الباقي فلا بد
من استعمال الكل فحينئذ يحدث عنه اعتمادات كثيرة ثم ليس بعض تلك الاعتمادات في توليد الجسم
في الحيز اولى من البعض فحينئذ يجب كون الكل مولدا للاجسام في الحيز الواحد وتداخل الاجسام
محال فهذا هو الامر المعقول الذي يفرض مانعا عن تولد الاجسام عن الاعتمادات وكل ذلك باطل
اما الفناء فلانه لو كان موجودا لعدم الاجسام كلها واما كون العالم ملأ فلان القول بالملأ وان
كان باطلا مع الاشكال وان كان حقا فلا بد من الاعتراف بان الهواء ينقبض وينبسط واذا انقبضت
... الحركة علينا واذا كان كذلك فيمتنع ... تولد الجسم عن ... فانه ينقبض الهواء ويحصل
لذلك الجسم مكان وعلى هذا التقدير ... يكون ملأ العالم ... مانعا من تولد الجسم واما تولد الجواهر
الكثيرة عن الاعتمادات الكثيرة فهو باطل لوجهين الاول انه يلزم منه تعذر الفعل الكثير المصححات
وهي القدرة الثاني ان الاعتمادات اذا اجتمعت في المحل الواحد وجب ان تولد الجوهر في ذلك
التسمت كما انها تولد الحركات في اجزاء الرمح في ذلك التسمت في حالة واحدة وهذا يقتضي ان تولد
الجواهر في ذلك التسمت كل جوهر في مكان غير مكان الجوهر الاخر فثبت بما ذكرنا انا قادرون
على جمع الاعتمادات وانه لا مانع هنا من تولد الجوهر اصلا فلو كان الاعتماد مولدا للجوهر لوجب
ان نقدر عليه ولو قدرنا عليه لكنا اذا ادخلنا ايدينا في زق منفوخ وشددنا راسه شدا وثيقا واعتمدنا بايدينا
ان تجتمع الجواهر في الزق حتى ينتفخ كما ينتفخ لو نفخنا فيه الريح لان ما اتت اليه من الاعتماد الكثير تقتضي كثرة
... يتولد منها ... من الزق الا الكسر كما نرى ان الزق لا ينتفخ فعلمنا ان الجواهر لا تولدت
عن هذه الاعتمادات فعلمنا انه لا يمكننا فعل الجوهر بالتولد وثبت انا لا نقدر على اختراعها فاذن
نحن غير قادرين عليها المقدمة الثانية في ان امتناع اقتدارنا على خلق الاجسام انما كان
لكوننا قادرين بالقدرة والدليل عليه وجهان الاول ان القدرة ... بينها هذا الحكم فلا بد من ان
يعلل ذلك بعلة تشملها وليس ذلك الا كونها قدرا الثاني انه لو ثبت في الغائب ... لكانت اما مثلا

لهذه القدرة او مخالفة لها فان كانت مثلا وجب ان لا تصلح لخلق الاجسام كما لم تصلح هذه القدرة لخلق الاجسام
وان كانت مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة اكثر من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلو
صح الاختراع بالقدرة الغائبة لصح ببعض هذه القدر لاشتراكها في معنى المخالفة فلما لم يكن كذلك
علمنا انه لا يصح شيء من القدر ايجاد الاجسام فثبت ان كل من كان قادرا بالقدرة فانه يستحيل منه فعل
الجسم لكن الباري تعالى فاعل للجسم فلا يكون قادرا بالقدرة لاستحالة هذا الفعل الا على ...
التي هي محل القدرة ومعنى ... المحال ان يحصل الفعل في محل القدرة او يحصل بسبب الفعل في
محلها ولهذا لا يصح الجماد فعل في ... بالقدرة التي ... ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس
قادرا بالقدرة واما الذي احتجوا به على نفي الحيوة خاصة فهو انه تعالى لو كان حيا بالحيوة لصحت
الشهوة والنفرة عليه لان الحيوة وهذين الصفتين متلازمان بدليل ان ... ولما لم تصحا عليه امتنع كونه حيا
بالحيوة فهذا مجموع ادلة المعتزلة على نفي الصفات وبالله التوفيق **والجواب**
قوله لم لا يجوز ان تكون العالمية وصفا عدميا قلنا لما مضى ونزيده الآن تقريرا فنقول ان العالمية
يمتنع وصف المعدومات بها والاوصاف العدمية لا يمتنع وصف المعدومات بها بل يجب
لانه لو لم يجب اتصاف المعدومات بتلك الاوصاف العدمية لوجب اتصافها بنقائض تلك الاوصاف
العدمية وهي الامور الوجودية لاستحالة الخلو عن طرفي النقيض فحينئذ يكون المعدوم موصوفا بصفة
وجودية وذلك محال واذا ثبت ان العالمية لا يمكن اتصاف المعدومات بها وثبت ان الاوصاف
العدمية يجب اتصاف المعدومات بها لزم قطعا ان لا تكون العالمية وصفا عدميا قوله لم لا يجوز
ان يكون عبارة عن سلب الجهالة قلنا الذي ... كاف في ابطاله والذي نبطله خاصة ان العلم
يمكن ان يختص ببعض المعلومات فانه لا يمتنع ان يكون الشيء عالما بشيء دون شيء واما سلب الجهالة
فانه لا يمكن ان يختص ببعض المعلومات فانه لا يعقل ان يكون الشيء الفلاني مجردا عن الجهالة بالنسبة
الى المعلوم الفلاني وغير مجرد عن الجهالة بالنسبة الى المعلوم الاخر فبطل تفسير العالمية بالتجرد عن
الجهالة وايضا فلان العلوم ... مدركة بالضرورة ونحن نجد من انفسنا بالضرورة كوننا عالمين
بالاشياء ليس امرا عدميا بل هو امر ثبوتي واذا كان ذلك امرا وجدانيا ... الى ما تقتضيه قوله
انه ... تعقل القدرة عند الغفلة عن العالمية او بالعكس ... تعقل الذاتية مع الغفلة
عن كونه ... الذات جوهرا او ان لم يكن الجوهر ذاتا ... على كونه جوهرا قلنا بل ... [illegible]

ويكون المرجح تابعا لذاته اما الى اعتبار سلبي او اضافي قوله لم لا يجوز ان يكون نفي كونه عالما
بانقص اثبات ذاته المخصوصة وان كان لا ناقص اثبات الذات المطلقة قلنا لما ذكرنا
ان مفهوم كونه عالما غير مفهوم كونه قادرا فلو كان المرجح لهما الخصوصية خاصة لزم ان يكون للذات
الواحدة خصوصيتان وذلك محال قوله لو كانت عالمية لاشئ زائدة على ذاته لزم التسلسل
قلنا سبق الجواب عنه في مسئلة العالمية والذي نزيده هنا ان نقول لو كان علم الشئ مرآة نفس ذاته
لكان العلم بالعلم بالشئ نفس العلم بالشئ الذي هو نفس ذلك الشئ فيلزم ان يدوم العلم بالعلم بالشئ لدوام ذلك
الشئ ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية وهلم جرا الى ما لا نهاية له من
المراتب فيلزم من هذا ان يكون الانسان عالما دائما بهذه المراتب الغير المتناهية وذلك باطل بالضرورة
فثبت ان كون الشئ عالما بذاته وبغيره يستحيل ان يكون نفس ذاته ثم ان حقيقة العالمية من حيث انها عالمية
لا تختلف بالشاهد والغائب فوجب ان يكون كونه تعالى عالما حكما زائدا على ذاته قوله لم لا يجوز
ان يكون عالميته تعالى نفس تعلقه بالمعلومات قلنا لما بينا انه يلزم الدور قوله لا نسلم لزوم
الاضافة يتوقف على وجود كل واحد من المضافين قلنا لان الاضافة لا تقوم الا بالتعلق بكل
واحد من المضافين اذ لو لم يكن كذلك لكان ذلك الوصف وصفا حقيقيا فانا لا نعني بالوصف
الحقيقي الا ذلك واذا كانت الاضافة متعلقة بكل واحد من المضافين استحال وجود تلك الاضافة الا
عند وجود كل واحد من المضافين قوله هذا منقوض بالامكان والتقدم والتأخر اوصاف
ذهنية لا ثبوت لها في الخارج عندنا واما عالميته تعالى وقادريته فلا يمكن ان يقال انهما اوصاف
ذهنية لا ثبوت لها في الخارج لان ذلك تصريح بنفي كونه عالما وقادرا وظهر الفرق قوله ابطلتم
من اثبات التعلق فلزمكم ما الزمتمونا قلنا نحن لا نثبت التعلق امرا ثبوتيا بل هو معقول امر
اعتباري واما انتم فاثبتم الموجود في الخارج فلا يتمشى لكم الا الصفة اعني العلم والقدرة قوله صفات الله
اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذواتها قلنا لم لا يجوز ان تكون واجبة لذواتها والذي
يحتج به في نفي ذلك قد مضى الاعتراض عليه في مسئلة الحدوث ولئن سلمنا ان تلك الصفات
لا يمكن ان تكون واجبة لذواتها فلم لا يجوز ان تكون ممكنة لذواتها قوله الممكن لابد له من سبب
والسبب هنا ليس الا ذاته تعالى فيلزم ان يكون ذاته مؤثرة في وجود تلك الصفات وقابلة لها وذلك
محال لان ذاته تعالى منزه عن التركيب والشئ البرئ عن جهات التركيب يستحيل ان تصدر عنه

اثران قلنا لم قلتم ان ذاته لو كانت مؤثرة في هذه الصفات وقابلة لها لكان قد صدر عن ذاته اثران
بيانه وهو ان الصادر عن ذاته وجود تلك الصفة واما قابليتها لتلك الصفة فليست امرا وجوديا
لان قابلية الشئ للشئ لو كانت صفة ثبوتية لكانت قابلية القابل لتلك القابلية صفة اخرى والكلام فيها كالكلام في
الاول فيتسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان تلك القابليات التي لا نهاية لها اذا كان
كل واحدة منها من شرائط الاخرى كانت تلك القابلية صفة لغيرها وليس من كل واحد ومن ماهية شرطها
اخر مجموع يكون انضمام كل واحد منها لا لها عن زائد عليها وذلك يقتضي ان لا يكون قابلية الشئ للشئ صفة زائدة على
ذات القابل وذات المقبول واذا ثبت ذلك فنقول اذا فرضنا ان ذات الله تعالى هو مؤثر في تلك الصفة وقابلة
لها ثبت ان القابلية ليست وصفا زائدا على ذات القابل وذات المقبول فحينئذ لم يصدر عن ذات
الباري تعالى الا اثر واحد ثم لئن سلمنا انه يلزم من كون ذاته مؤثرة في تلك الصفات وقابلة لها صدور
الاثرين عن المؤثر الواحد لكن لم قلتم ان ذلك محال وقد مر تحقيق هذا المعنى قوله نسبة القابل الى
المقبول بالامكان ونسبة الاثر الى المؤثر بالوجوب فلو كان الشئ الواحد قابلا لشئ ومؤثرا فيه لكانت
نسبته اليه بالوجوب وبالامكان معا وهو محال قلنا الامكان يطلق ويراد به عدم الامتناع
وهذا المعنى لا ينافي الوجوب وان عنيتم به الامكان بالمعنى الاول فالامكان بهذا المعنى لا ينافي
الوجوب وان عنيتم به الامكان بالمعنى الثاني فلم قلتم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان بهذا
المعنى ولئن سلمنا ان الامكان ينافي الوجوب مطلقا لكن اذا كانت جهة واحدة اما مع
بيانه وهو ان من المحتمل ان يكون للذات الى الصفة نسبتان احديهما نسبة القابلية وهي بالامكان
والاخرى نسبة المؤثرية وهي بالوجوب وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض ثم الذي يحقق
فساد قول الفلاسفة ان الشئ الواحد لا يكون مؤثرا وقابلا انهم اتفقوا على ان الله تعالى عالم بالكليات
واتفقوا على ان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واتفقوا على ان صور
المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى حتى ان ابن سينا قال ان تلك الصور اذا كانت
غير داخلة في الذات بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منه محال واذا كان كذلك كانت
ذاته تعالى مؤثرة في تلك الصور وقابلة لها ومن كان هذا مذهبا له كيف يمكنه انكار الصفات وبالجملة
فالفرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة انهم يقولون هذه الصفات العقلية عوارض متقومة بالذات فالذي تسميه
الصفاتية صفة تسميه الفلسفي عارضا والذي تسميه الصفاتي قديما تسميه الفلسفي لازما او معلولا

القابليات صفات م

في الاصل الذي ذكرنا فيه في الافعال التوحيدي م

بل يصدق عليه ويطلق ويراد به عدم الامتناع ومعا وهذا المعنى لا ينافي الواجب ولا يصدق عليه فنقول لم نسبة القابل الى المقبول بالامكان م

ذلك م بالذات الصفات ... والفلاسفة يقولون هم

واما او تلقيهما فلا فرق لا في الغيار ولا في الانتزاع في المعنى وهما بطل قوله الشيء الواحد
لا يكون مؤثرا وقابلا ان الماهيات البسيطة لها لوازم والمقتضي لتلك اللوازم هي تلك الماهيات
لا غيرها فاذا لا ثبات تلك اللوازم عند فرض زوال ذلك الغير فلا تكون اللوازم لوازم هذا
خلف والقابل لتلك اللوازم هي تلك الماهيات ايضا فثبت ان البسيط يمكن ان يكون مؤثرا
وقابلا معا قوله يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة
قلنا ان عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا نم لاحتمال استناد تلك الصفات
الى الذات الواجبة لذاتها وان عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة
فهو كذلك ماتقدم فاين المحال وايضا فعندكم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما الزمتمونا
ويلزمكم ايضا في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات ما الزمتمونا قوله الصفات القديمة
تكون مساوية للذات في القدم والاشتراك في القدم تقتضي التماثل قلنا لم لا يجوز ان يكون الذات
والصفات مع اختلافهما في الماهية والحقيقة مشتركان في القدم فانه ليس من المستحيل ان تشترك
المختلفات في بعض اللوازم قوله القدم وصف كاشف عن حقيقة الذات والاشتراك
في الصفة الكاشفة عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة قلنا لا نسلم ان القدم صفة كاشفة عن حقيقة
الذات فانه لا طريق لنا الى تمييز ذات الله تعالى عن سائر الموجودات الا بالقدم ان عنيتم به ان القدم
بعينه طريقنا الى هذا التمييز فلا نسلم لانه مع نحو من ان يكون القدم وصفا مشتركا بين موجودات مختلفة
الحقائق كيف نجعل طريقنا الى معرفة حقيقة واحدة فقط وان عنيتم به ان ما عدا القدم من الاحكام والاوصاف
ليس طريقنا الى تمييز ذاته تعالى عن سائر الموجودات فلو لم نجعل القدم طريقنا الى هذا التمييز لزم ان لا نقدر
على معرفة خصوصية ذات الله تعالى قلنا لا نسلم ان ما عدا القدم لا يصلح ان يكون كاشفا عن حقيقة ذات الله
تعالى فانه من المحتمل ان يكون الكاشف عن تلك الحقيقة هو مجموع القدم والقيام بالنفس فان الصفات
وان كانت قديمة الا انها غير قائمة بانفسها واذا كان كذلك بطل قولكم انه ليس هنا ما يكشف عن حقيقة
ذات الله تعالى الا القدم لا يقال الذات والصفات اذا كانا قديمين متميزين عن الحيز والجهة لم يكن
احدهما بالقيام بالنفس والاخر بالقيام به اولى من العكس واذا كان كذلك لم يكن القيام بالنفس صفة كاشفة
عن حقيقة ذاته لانا نقول ان هذا الكلام شبهة كلية يستقل بنفسها وهي غير الشبهة التي نحن نتكلم
عليها الان ثم سيأتي الجواب عنها ايضا ثم ان سلمنا ان ما عدا القدم لا يصلح ان يكون

قوله ... ان يكون

كاشفا عن حقيقة ذات الله تعالى فلم قلتم ان القدم يجب ان يكون كذلك بيانه انه لو ثبت انه لا بد ان
تكون حقيقة ذات الله مخصوصة بها كاشفة لكان يمكن ان يكون لهذا الكلام وجه فاما اذا لم يثبت
ذلك بالحجة لم يكن ما ذكرتموه صحيحا ثم لم قلتم انه يلزم من التساوي في جميع اللوازم التساوي اليس
ان عند الفلاسفة ذات الله تعالى مباينة لسائر الذوات في كونها ذاتا ثم انها اختصت بلا ماهية
وايضا الاصوات تشترك في جميع الاحوال التي لا تبقى متماثلة مع ان كل واحد منها يختص بخصائص لمحله
حتى فعلمنا انه لا يلزم من التساوي في الحقيقة التساوي في الاحكام كلها على مذهبهم ثم نقول
ان الحجة التي ذكرتموها منقوضة لان المفهوم من القدم نفي الاولية وعندكم لا اولية لعالمية الله تعالى
ثم جعلتم العالمية حالا او حكما واذا كان كذلك كانت العالمية مشاركة للذات في القدم الذي
هو عبارة عن نفي الاولية فيلزمكم في الحال او الحكم ما الزمتمونا في الصفة فان قالوا الصفة الكاشفة
عن حقيقة الذات لا نعني به نفي الاولية بل الوجود مع نفي الاولية واما الحكم او الحال فليستا بموجودتين
فاندفع الاشكال انا نقول لما ثبت ان مجرد نفي الاولية غير كاشف عن الحقيقة المخصوصة التي
للذات فلابد من ضم قيد اخر اليه وهو الوجود جاز لنا ان نضم قيدا اخر اليه وهو القيام بالنفس
قوله عالمية الله وقادريته اما ان تكون واجبة فلا تعلل قلنا يجوز هذه الصفة تحتمل وجهين
احدهما ان تكون ذات الله تعالى تقتضي لذاته كونه عالما قادرا وثانيهما ان ذاته واجبة الاتصاف
بالعلم والقدرة المقتضيين للعالمية والقادرية فان اردتم بالوجوب الوجه الاول كان ذلك دعوى
لنفس ما وقع النزاع فيه لان محل النزاع هذا وان اردتم الثاني لم يكن وجوب العالمية والقادرية لاجل وجوب
الاتصاف بالعلم والقدرة سببا للاستغناء عن العلم والقدرة لان وجوب التي بالشيء لا يوجب
استغناؤه عنه كما في حق الواحد منا فانه يجب ان يكون عالما وقادرا عند وجود العلم والقدرة
لا استغناء عن العلم فكذلك هنا وايضا فانكم علمتم عدم تعليل العالمية والقادرية بوجوبهما على تعليلهما بالعلم
عند كم والعجب ومع ذلك على المتموج بالوجوب وذلك يناقض قولكم الواجب لا تعلل
وايضا فالعالمية والقادرية مشروطتان بالحياة عندكم مع ان ذلك لا يمنع توقفهما على الشرط في وجوبهما فان
ايضا لا يمنع توقفهما على العلة في وجوبهما وايضا فهذه الشبهة انما تلزم من علل حكم قولنا الله تعالى
عالم معللة بالعلم اما من يقول العالمية هي العلم وانما على طريقة نفاة الاحوال فانها لا تتجه عليه
هذا الكلام قوله المعقول من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها

قد قلنا لا نسلم ان المعنى من قيام الصفة بالموصوف ما ذكرتم الستم تصفون الله تعالى اما بالاحوال
او بالاحكام فبالطريق الذي تصفونه بالاحوال او الاحكام فاعقلوا اتصافه ايضا بالصفات
ما يعنيهم نحن باتصاف الله تعالى بهذه الاحكام ان ذاته موثرة في وجود هذه الاحكام ثم ان
له هذا الكل جدا وهو باطل طردا وعكسا اما الطرد فلانه لو كان اتصاف الشي
بالشي عبارة عن تاثيره فيه لكان كل ما كان اثرا لشي صفة له فيلزم ان يكون العالم صفة للباري تعالى
وهذا محال لا يقوله عاقل واما العكس فلانه يلزم ان ما لا يكون اثرا للشي لا يكون صفة له فكان يجب ان لا يكون
السواد والبياض وسائر الصفات القائمات بالجهات صفات لها لانها ليست
آثارا لها واما ان ذلك يرجع عما علقوه فلانكم فسرتم قيام الصفة بالموصوف بحصولها في الحيز
تبعا لحصول محلها فيه والمراد فسرتموه بصدور الاثر عن الشي فبطل ما قالوه بل الصحيح انه لما دلت
الدلالة على ثبوت امرين لهما خاصية ونعنا احدهما الآخر موصوفا ومنعوتا علمنا حينئذ انهما متخالفان
في الحقيقة والماهية واما اشتراكهما في نفي الاولية والحيز والجهة فاشتراك في امور عدمية لا تقتضي
الاشتراك في الحقيقة لان كل حقيقتين مختلفتين فانه يجب اشتراكهما في سلب ما عداهما من الحقائق
التي لا يشاركهما ... وان ادعيت ذلك في قول العرضان اللذان يوجدان في محل واحد وحيث
واحد قد ... في المحل والجهة والوجوب ... ولا يلزم من اشتراكهما في هذه الصفات السلبية اشتراكهما
في الماهية فاذا كان لا اشتراك في ثبوت هذه الصفات لا تقتضي التماثل فالاشتراك في سلبها بان
لا يقتضي التماثل اولى واذا ثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في هذه السلوب التماثل فيحتمل
ان العرض اولى بالموصوفية والعرض اولى بالوصفية نعم ولما امكننا تعيين الامر الذي لاجله صار
الموصوف اولى بذلك وذلك عدم اهتدائنا على التعيين لا يوجب عدم ذلك فظهر بهذا ضعف
هذا الكلام قوله لو اثبتنا هذه الصفات لزمنا اثبات قديم غير الله قلنا ما الذي
تريدون بالغير ان عنيتم وجود موجودين متخالفين في حقائقهما الحقيقية الذات قائمة بالذات فهذا
هو المذهب فلم قلتم انه لا يجوز اثبات ذلك وان عنيتم بالغير موجودا قائما بنفسه نكمل الفضالة
عن ذات الباري تعالى اما بالحيز والمكان واما بالاستغناء والقيام فذلك حاصل بينه ولا يلزم من
اثبات الصفات اثبات هذه الامور قوله لا دليل على هذه الصفات فوجب نفيها
قلنا لا نسلم انه لا دليل عليها قوله الدليل على النفي اما ان يكون اثر او موثر قلنا

بعين ثم فانه لم يستدل بالمرتبة على البنوة مع ان احكام الاضافة تحمل ان يكون علة للاخرى
او معلولة لها وايضا فلان التقسيم الذي ذكرتموه يبطل على الصفات مع انه ليس باثرها ولا موثر
فيها ولئن سلمنا ان الدليل على النفي اما اثر او موثر فلم لا يجوز ان يكون للصفات
اثار وموثرات يدل عليها وما ذكرتموه من تقسيم الآثار والموثرات فهو تقسيم منتشر غير منحصر
فلا نعول عليه ولئن سلمنا صحة تقسيمكم والحكم بانحصار الاقسام وبطلان تلك الاقسام فلم قلتم
انا لم نجد دليلا يقتضي كون شي من تلك الاقسام دليلا على هذه الصفات فانكم لما حاولتم ابطال قولكم
لا دليل على هذه الصفات حصرتم المطلق ثم لما حاولتم نفي اقسام الجملة افتقرتم الى نفيها على الحكم
ما وجدتم ما يدل على كونها دليلا فاذا انتهيتم تحتاجون اخر الامر في تقرير هذه الطريقة الى التمسك بهذا
المعنى كان الاولى لكم ان تتمسكوا بها ابتدا فان هذه المقدمة ان كانت صحيحة والتمسك بها
ابتدا كان سائر الكلمات التي ذكرتموها حشوا ولغوا وان كانت غير صحيحة والدليل لا يتمشى الا بها
كان الدليل لا محالة ضعيفا وبالجملة فهذا المستدل لم يرجع بهذا التطويل حاصله زيادة التعقيد ولعل غرضه
انه لو ابتدا باول الاستدلال بهذه المقدمة لوقف كل احد على ضعفها وركاكتها فترك الاختصار
واتى بالكلام المطول المعقد المشتمل على التقسيمات الكثيرة حتى انقطف الخصم عن تعاطي
فساده ولئن سلمنا انه لا دليل على هذه الصفات فلم يلزم نفيها والكلام في تقرير
هذا المقام ما مر في الاصل الاول قوله اما اثبتنا العلم والقدرة لما شاهدنا من كون الواحد
منا عالما قادرا احكام جائزة والجواز غير ثابت في عالمية الله تعالى وقادريته فلا يجوز اثبات
العلم والقدرة في حقه تعالى قلنا الجواز دليل هذه الصفات فنحن لا نلزم من نفي الدليل
نفي المدلول قوله انه تعالى كفر النصارى باثباتهم الصفات الثلث فمن اثبت التسع
كان بالكفر اولى قلنا ان الله تعالى انما كفرهم لاثباتهم الآلهة الثلثة لانه تعالى قال بعد ذلك وما من
اله الا اله واحد وهو اله واحد تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا بل من اثبت الله تعالى موصوفا بالصفات
من العلم والقدرة والحيوة لم يكون مثبتا الآلهة وايضا فلان المشهور من النصارى تفسير الاقانيم
بالخواص فمن اثبت الله تعالى عالما قادرا حيا لذاته كان مذهبه اقرب الى مذهب النصارى وبالجملة
فامثال هذه الكلمات غير صالحة للعلماء المحققين بل هي اليق بالعوام فلا ولى ان لا نطول كتابنا بها
قوله لم لا يجوز ان يكون لكل علم تعلق بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة فيما مثلا قلنا

لا نسلم فان غاية ما ذكرتم ان العلمين المتماثلين في التعلق على الوجه الذي ذكرتم مساويان في الاحكام واللوازم
ولكنا بينا ان التساوي في الاحكام واللوازم لا يستلزم التساوي في الملزومات قوله هذا التعلق
اخص اثر يصدر عن حقيقة العلم القديم لان اخص ما يصدر عن العلم القديم التعلق بجميع المعلومات وكل
معلوم لا يكاشف عن حقيقته وبه تميزت حقيقته عن سائر الحقائق لان حقيقته حقيقة مخصوصة تقتضي التعلق
بهذا المعلوم بعينه واذا كان كذلك لم يكن العلم القديم مساويا للعلم الحادث في الاثر الكاشف
عن حقيقة علم الله تعالى تعلقه بكل المعلومات لكن لا نسلم انه يمكن ان يجعل تعلقه بالمعلوم المعين كاشفا عن
حقيقته غاية ما في الباب انه لا يكون للناظرين الى معرفة حقيقة علم الله فانه محال يلزم من ذلك بتعلق
ان علمنا ان علمه تعالى متعلق بكل المعلومات كيف ما كانت حقيقته قوله علم الله والعلم الحادث اذا
تعلقا بمعلوم واحد فانهما باعتبار تعلقهما بواحد لو قدرنا اجتماعهما في المحل الواحد قلنا هذا
مسلم قوله وكل وصفين غير متضادين يتقابلان بصدق وحدهما مثلا قلنا لا نسلم بان الحار والحلو
وجوهر [illegible] خلقا فانهما غير متضادين ثم انهما يشتركان في بعض الوجوه ويكونان متنافيين باعتبار ذلك
بحسب ذلك المشترك [illegible] يتنافيان بذلك الثالث مع انهما لا يكونان ضدين مثاله [illegible] الحلو في الغليظ فانهما
متنافيان بالموت [illegible] ذلك الراي لعلمائهم فانهم لا يثبتون الموت معنى وكلام [illegible] على سبيل
ايضاح المطالب والوجهان اللذان استدلوا بهما فاحدهما الاعتماد على الطرد والعكس والثاني على
قولهم ليس الجمع اولى من الفرق فقد بينا في الاصل ان الاول ضعيف من الطرفين ثم ان سلمنا
انه يلزم ان يكون علم الله مثلا لعلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك التساوي في جميع الاحكام واللوازم وبيانه
ما مر علينا فليعلم ان الاشتراك في القدم يوجب التماثل ثم لئن سلمنا [illegible] معلومات مخصوصة ولكنها
لا يزيد عليهم كما هي لا يزيد علينا بيانه ان علم الله تعالى متعلق بالمعلومات التي تعلقت علومنا بها
فيلزم ان يكون علم الله تعالى في حكم المماثل لعلومنا ويلزمهم المحالات التي الزموها علينا
قوله الطريقة مختلفة لان علم الله تعالى متعلق بالمعلوم تعلق العالمية والعلم الحادث متعلق بالمعلوم
تعلق العلوم قلنا التعلق بالمعلومات اما ان يكون هو ذات الله تعالى او الحالة او المعنى فان كان الاول
لم يكن الاشتراك في هذا التعلق مقتضيا تماثل المتعلقين [illegible] الا شرط زائد واذا كان كذلك جاز ان
تعتبر هذه شرطا [illegible] يحصل في العلم القديم بخصوصه فلا يلزم ان يكون العلم القديم مساويا للحادث وان كان
التعلق هو الحالة فالاشكال الذي ذكرناه لازم ثم ان هذه الحجة لازمة عليهم ايضا قوله

لو كان الباري تعالى عالما بالعلم وهو عالم بكل المعلومات فاما ان يكون عالما بكل المعلومات بعلوم
غير متناهية او بعلوم متناهية او بعلم واحد والكل باطل قلنا دعواكم انه تعالى عالم بعلم [illegible] لا يمكن
المعلومات اما ان تصححوها بالدليل او بالاجماع لا يمكنكم ان تصححوها بالدليل لان من مذهبكم انه لا يمكن اثبات
انه عالم بكل المعلومات الا اذا اثبت كونه عالما لذاته فلو اثبتم كونه عالما لذاته على كونه عالما بكل المعلومات — بنيتم ح
لزمكم الدور ولا يمكنكم ان تصححوها بالاجماع لان الاجماع دليل سمعي والادلة السمعية يتوقف صحتها على
كونه تعالى عالما بكل المعلومات فلو اثبتنا هذا الاصل بالدليل السمعي لزم الدور ولئن سلمنا
انه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلم لا يجوز ان يعلمها بعلوم غير متناهية قوله لانه يصف
ذلك العدد [illegible] كله [illegible] يتطرق اليه الانفصال والزيادة كان متناهيا قلنا هذا باطل على اصولكم
بالجزئيات الثابتة في العدم فانها غير متناهية مع انها قابلة للزيادة والانفصال قوله لو صح وجود
ما لا نهاية له لصح من القادر الايجاد قلنا اما ان يكون صدور ما لا نهاية له من الفاعل يلزم منه محال
او لا يلزم فان لزم منه محال فلم لا يجوز ان يكون ذلك المحال مانعا من صدوره لكونه المقدور [illegible] وان
لم يلزم منه محال اصلا لم يمكنكم ان تحكموا باستحالة صدوره منه ولئن سلمنا صدور ما لا نهاية — صح
له من القادر فاي محال يلزم منه قوله العالم بعد ذلك اما ان يبقى قادرا على الفعل او لا يبقى قلنا
لم لا يجوز ان يبقى قادرا على الفعل قوله لان الذي يقدر عليه بعد ذلك يكون زائدا على ما لا نهاية له ابدا يمكن
الزيادة عليه قلنا هذا يرجع الى الوجه الاول وقد سبق الكلام عليه [illegible] فاي حاجة الى التطويل
الذي ذكرتموه في هذا الوجه ثم لئن سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يبقى قادرا على الفعل قوله
لان القادر بعد ذلك يبقى [illegible] من الفعل مع كونه قادرا قلنا صحة الفعل كما تستدعي صحة ثابتة
للقادر تستدعي صحة ثابتة للمقدور فلم لا يجوز ان لا يبقى الفعل صحيحا لاستحالة وجود الفعل وان
كانت الصحة العائدة الى القادر باقية ولئن سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعلم ما لا نهاية له
بعلم واحد قوله العلم الواحد يستحيل ان يتعلق باكثر من المعلوم الواحد على التفصيل قلنا
لا نسلم قوله لانه ما من معلومين الا ويصح العلم باحدهما عند عدم العلم بالاخر فلو تعلق العلم الواحد بمعلومين
لما كان الامر كذلك قلنا لا نسلم ان كل معلومين فانه يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر — [illegible] ذلك العلم
فان من علم ان السواد ضد للبياض فذلك العلم لا بد وان يكون متعلقا بالسواد والبياض بل — متعلقا بمضادة السواد
بمطلق المضادة والعلم المتعلق بمضادة السواد للبياض لا بد وان يكون متعلقا بهما فبطل — البياض صح

بمطلق المضادة والعلم المتعلق بمضادة السواد للبياض [illegible] فبطل العلم المتعلق صح

وهذا قولهم انه ما من معلومين الا ويصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر وثبت به ان العلم الواحد
قد يتعلق بالمعلومين واكثر ايضا العلم المتعلق بالتضايف في شيء لا بد وان يكون متعلقا بالموصوف
وبالصفة فانه لو لم يكن متعلقا بهما لاستحال تعلقه بالتضايف لحصولها بالاخر وان مفهوم ان هذا موصوف
بذاك متضمن لهذا ولذاك وليس لقائل ان يقول انه ما من معلومين الا ويصح ان يعلم احدهما عند الذهول
عن الاخر فثبت ان تعلق العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر في جميع الاوقات وعلى جميع الاعتبارات
فلم قلتم ذلك قوله لو صح تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلثة واربعة
فيلزم وجوب تعلقه بما لا نهاية له وهو محال قلنا سبق تزييف مثل هذه الطريقة في الاصل الاول
من هذا الكتاب قوله العلمان الحادثان اذا تعلق كل واحد منهما بمعلوم اخر حكمنا باختلافهما
لوجوب اختلاف تعلقهما واذا كان اختلاف التعلقين دليلا على اختلاف الحقيقتين فلو تعلق العلم الواحد
بمعلومين كان اختلاف تعلقيه دليلا على اختلاف حقيقته في نفسه قلنا العلمان الحادثان لما تعلق كل
واحد منهما بمعلوم غير ما تعلق به الاخر فنحن لم نحكم باختلافهما لاختلاف تعلقيهما بل لتخلف تعلقيهما ولحوق
بذلك انا لما وجدنا كل واحد من العلمين منفكا عن التعلق بما تعلق به الاخر علمنا اختلاف
حقيقتيهما لانهما لو كانا متساويين في الحقيقة لوجب تساويهما في جميع لوازم الحقيقة ضرورة وجوب
تساوي المتماثلات في جميع اللوازم فلما وجدنا كل واحد منهما عاريا عن التعلق بمتعلق الاخر علمنا
بذلك اختلافهما في الحقيقة فالحاصل انا انما حكمنا باختلاف حقيقتيهما لا لمجرد اختلاف التعلقين
بل لانفكاك كل واحد من العلمين عن التعلق بمتعلق العلم الاخر فاما ان يجعل مجرد اختلاف
التعلقين دليلا على اختلاف الحقيقة فكلا واذا ثبت ان الكاشف عن اختلاف الحقيقتين
ليس مجرد اختلاف التعلقين بل اقتصار كل واحد من العلمين على متعلقه فقط فعلى هذا العلم اذا تعلق
بالمعلومات الكثيرة لم يوجد فيه ما يدل على اختلاف حقيقته فلا يلزم ان يكون حقيقته مخالفة لنفسها
وتحقيقه ان العلم ليس عبارة عن مجرد هذا التعلق بل عن الحقيقة المقتضية لهذا التعلق فلا استبعاد
في ان يكون حقيقة احد العلمين مقتضية للتعلق بمعلوم معين وحقيقة العلم الثاني مقتضية
للتعلق بمعلوم اخر وحقيقة علم ثالث يكون مقتضية للتعلق بمعلومي العلمين الاولين الا ان يقال
بان الحقيقة الواحدة لا تقتضي الا اثرا واحدا ~~وان العلة الواحدة~~ وان العلة الواحدة لا توجب الا اثرا
معلولا واحدا وقد مر ابطال هذه القاعدة على الفلاسفة ثم نقول ان هذا الذي اوردتموه علينا في الصفة

مقتضية يتعلق بين الجانبين لانه في الشاهد اختلاف التعلقات ميزان تحقيق العالمية متعددة في
حكم المختلفات [illegible] في الغائب [illegible] قلنا في الصفة قوله
لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم علمه بذاته او بنفس ذلك العلم او بعلم اخر قلنا هذا الذي اوردتموه
علينا في العلم لازم عليكم في العالمية وكان عندكم العالمية يعلم بنفسها فكذلك قولنا في العلم قوله
لو كان عالما بالعلم لكان فوقه علم قلنا هذا الا انه معارض بقوله انزله بعلمه ثم قوله ولا يحيطون
بشيء من علمه فان زعموا ان المراد من العلم في النص العالم قلنا فكذلك في الاية التي ذكرتموها
ينبغي ان يكون المراد منها العالم حتى يكون معنى الاية وفوق كل عالم عليم واذا كان كذلك وجب
علينا وعليكم تخصيص هذا العموم بدليل العقل كما في قوله الله خالق كل شيء قوله لو كان قادرا بالقدرة
لما كان قادرا على الاجسام قلنا لا نسلم قوله لان القدرة التي لنا لا تصلح لذلك والحجة
التي ذكرتموها في بيان ذلك ركيكة الا انا لا نطول ببيان ركاكتها بل ننتقل الى المقام الثاني ونسلم ان
القدرة التي لنا لا تصلح لذلك فلم لا يصلح شيء من القدر لذلك قوله لان القدر التي لنا مع اختلافها مشاركة
في امتناع فعل الجسم بها فوجب ان يعلل ذلك بامر مشترك وليس ذلك الا كونها قدرا قلنا لا نسلم
ان القدر لما اشتركت في امتناع فعل الجسم بها وجب تعليل هذا الامتناع بوصف مشترك ولم لا يجوز
اسناد الاحكام المتساوية الى علل مختلفة اليس ان القبح حكم واحد ثم انه معلل عندكم تارة بكونه ظلما وتارة
بكونه جهلا وكذلك صحة رؤية السواد معللة بكونه سوادا وصحة رؤية البياض معللة بكونه بياضا وكذلك
العالمية تارة تكون معللة بالعلم وتارة لا تكون كما في الغائب فبطل قولكم ان الاحكام المتساوية لا بد
من تعليلها بالعلل المتساوية وليس يلزم من ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان القدر التي لنا لها
مشتركة في امر لاجله تعذر فعل الجسم بها وذلك الامر لا يندرج في القدرة القديمة فلا يلزم تعذر فعل الجسم
بالقدرة القديمة قوله المخالفة التي بين القدر الموجودة في الشاهد [illegible] فلم يصح فعل الجسم بالقدرة القديمة
لكونها مخالفة لهذه القدر [illegible] ايضا بهذه القدر ولكون بعضها مخالفا للبعض قلنا انا لم نقل ان القدرة
القديمة انما صح بها فعل الجسم لكونها مخالفة لهذه القدر حتى يلزمنا ما ذكرتم من مخالفة بعض هذه القدر لبعض
صحة فعل الجسم بها بل نقول ان تلك القدرة انما يصح فعل الجسم بها لحقيقتها المخصوصة وتلك الحقيقة غير
ثابتة لشيء من القدر التي هي في الشاهد فلا يلزم ما قالوه وايضا فلو صح ما قالوه لصح من القائل ان يقول
الباري تعالى قادر لذاته الا ان [illegible] لكونه مثلا للمحدثات او لكونه مخالفا لها فان كان لاجل كونه [illegible] وجب

ان لا يكون مادرا لذاته كما ان المحدثات غير واجبة لذواتها وان كان لكونه مخالفا لها فلبت مخالفته لها باكثر من مخالفة بعض المحدثات لبعض فلو اقتضت مخالفته لها كونه قادرا لذاته لاقتضت مخالفة بعض المحدثات لبعض كونها قادرة لذواتها ولما بطل هذا بطل ايضا ما قالوه قوله العلم بالقدرة مع تمكنه الفعل الى ان يوجد ذلك الفعل او سببه في محل قدرته قلنا هذا السؤال وهو لا يفيد العلم فلم قلتم ان القدرة لا تحصل لما كانت كذلك وجب ان يكون غاية ذلك ولو جاز الحاق غيرها لكان القول بقدم العالم لازما لا انا نقول الجنون منشي للشهوة والنفرة قلنا الحيوة القديمة مخالفة للحيوة المحدثة فيجوز ان يكون مخالفة لها في نفع الشهوة والنفرة ومع هذا الاحتمال يبطل الجزم بما قالوه فهذا اخر الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق

الاصل الثاني في كونه تعالى مريدا

وفيه ثلث مسائل احد مهما في اثبات انه مريد وثانيها

المسئلة الاولى في انه مريد بارادة محدثة قائمة بذاته وثالثها انه مريد لجميع الكائنات

اثبات انه تعالى مريد ذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والكعبي والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغائبا الا الداعي او الصارف وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة او اعتقاد ذلك او ظن ذلك والله تعالى لما استحال في حقه تعالى الاعتقاد والظن فلا جرم انه لا معنى للداعي والصارف في حقه الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة زائدة على العلوم والاعتقادات والداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب واما ساير المعتزلة وجمهور اهل السنة فانهم اثبتوا المريدية شاهدا وغائبا امرا زائدا على العلوم والاعتقادات والدليل عليه ان افعال الله تعالى مختصة باوقات وصفات مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات وعلى غير تلك الصفات لان الاوقات متساوية على غير تلك الصفات لان الاوقات والمحال متساوية فما صح على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاص تلك الامور الجائزة يستدعي مخصصا وذلك المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة شانها الايجاد وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت وليس ايضا هو العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما عليه فيكون تابعا للمعلوم والصفة المخصصة مستتبعة للاختصاص والتابع لا يكون مستتبعا واما ساير الصفات واما ساير الصفات المتعلقة نحو السمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص فلا بد من صفة اخرى لاجلها تخصص افعال الله بهذه الاحوال الجائزة وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا

قوبل

فان قيل لا نسلم ان فعل الله تعالى الحاصل في الوقت المعين يمكن حصوله في وقت اخر قبله او بعده وكذا الصفة الحاصلة في محل يمكن حصولها في محل اخر قوله الاوقات متساوية والمحال متساوية فاذا صح حصول شيء في وقت صح حصوله قبل او بعد قلنا اذا كان هذا منقوض بصحة حدوث العالم فانها حاصلة لا بداية لها وعينها حاصلة في الازل ثبت ان صحة حدوث الشيء قد يكون مختصة بوقت دون وقت واذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتموه وايضا الذات حال حدوثها او قبل حدوثها مقدورة وحال بقائها غير مقدورة والتفاوت بين الشيء الواحد في الزمانين اكمل من التفاوت بين المثلين واذا جاز ان يختلف حال الشيء الواحد بالنسبة الى المقدورية الى امتناعها بحسب زمانين فلان يجوز ذلك في المثلين كان اولى ولم لا يجوز ان فعل الله الحاصل في الوقت المعين يمكن حصوله قبل او بعد ولكن تلك الصحة حصة بالنسبة الى القادر والمقدور مع سلمناه ان من الجايز انه تعالى لا يفعل الفعل وان كان في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل او بعد الا ان قادرية الله تعالى واجبة التعلق بالايجاد في وقت الحصول فلما امتنع تعلقها به في وقت اخر قبله او بعده واذا كان كذلك تحصيل لا يكون هناك حاجة الى صفة مخصصة والذي يقرر ذلك امران احدهما ان القدرة الحادثة عند اهل السنة مقارنة للمقدور وغير صالحة لضدها فاذن تعين القدرة للمقدور الواحد وعدم صلاحيتها لضد ذلك المقدور لا يقدح في كونه قادرا فاذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل ايضا في الغائب الثاني وهو انه لا يخلو اما ان تكون ارادته لما اراد وجوده جايزة او واجبة فان كانت جايزة فاما ان يحتاج ترجح وجود تلك الارادة على عدمها الى مرجح او لا يحتاج فان لم يحتج فالممكن قد يحصل بدون المخصص وذلك يبطل اصل دليلكم وان احتاج فذلك المرجح لا يكون ارادة اخرى او لا يكون والاول باطل لان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل والثاني يبطل مقصودكم لانه اذا امكن اسناد ترجح بعض الممكنات الى غير الارادة فليجز ذلك في كل الترجيحات وحينئذ لا يمكن اثبات الارادة واما ان قلنا انه تعلق ارادته بايراد وجوده واجبة لنفس تلك الارادة وتعلقها لما انه يمتنع لنفس تلك الارادة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تعالى ان نقول ان القدرة متعلقة لذاتها بالايجاد بما وجد ويستحيل عليها التعلق بالايجاد بما لم يوجد واذا كان كذلك لم يكن بنا حاجة الى صفة اخرى مخصصة ولم لا يجوز ان فعل الله تعالى يصح ان يتقدم ويتاخر بالنظر الى ذاته وبالنظر الى قادرية الله ولكن لم لا يجوز ان يكون المخصص

هو العلم فوليس العلم تابع وغير مؤثر والصفة المخصصة متبعة ومؤثرة قلنا نحن لا نقول ان
العلم يؤثر في التخصيص بل العلم انما يكون مخصصا باحد وجهين الاول ان قدرة الله تعالى لما
كانت متعلقة بالشيء وضده لم يكن بان يوجد عنه الشيء اولى من ان يوجد عنه ضده لكن الشيء واذا
كان كذلك لاجرم يتوقف صدور احد الضدين عن القادر على حصول شرط وهو علمه تعالى
باشتمال الفعل على المصلحة فاذا حصل هذا العلم صار احد المقدورين اولى بالوجود من الآخر
فحينئذ يوجد ذلك المقدور فيكون العلم المخصص المسمى بالداعي كافيا في التخصيص مع انه
لا يخرج بذلك عن كونه تابعا للمعلوم فان العلم انما يتعلق بكون الفعل مصلحة لاجل انه في نفسه مصلحة
الثاني وهو ان علم الله تعالى متعلق بجميع الاشيا وبان اي الاشيا يوجد وايها لا يوجد والذي تعلق
علم الله بحدوثه استحال ان لا يحدث والذي تعلق علم الله بانه لا يحدث استحال حدوثه لاستحالة
انقلاب علم الله جهلا ولان خلاف المعلوم محال فلاجرم استحال من الله تعالى ان لا يوجد ما علم انه
سيوجد واستحال منه ان يوجد ما علم انه لا يوجد واذا كان كذلك كان علمه كافيا
في التخصيص ولئن سلمنا ان علمه تعالى لا يكفي في هذه المخصصية فلم
قلتم انه لا مخصص وراء ذلك سوى الارادة فان عندكم ان قوله تعالى كن سبب لحدوث
المحدثات واذا كان كذلك فلم لا يكفي قوله كن في هذا التخصيص ولئن سلمنا
ان القدرة والعلم والقول لا يصلح شي منها للمخصصية لكن الارادة ايضا غير صالحة للمخصصية بيانه
من وجهين الاول ان الله تعالى لو خلق فينا علما ضروريا بان في دخول النار الالم
العظيم وخلق فينا ارادة ضرورية لدخولها فاما ان ندخل النار ولا نرجح مقتضى العلم على مقتضى
الارادة علمنا ان الارادة غير صالحة للمخصصية على الاطلاق الثاني ان المعقول
من المريد من يصح منه الفعل والترك اما الذي يجب صدور الفعل منه ويستحيل صدور الترك
منه فذلك ليس بمريد بل يكون موجبا ثم الذي يصح منه الفعل ويصح منه الترك لا بد وان يصح منه ارادة
الفعل وارادة الترك لانه لو وجب انفاذه بارادة الفعل دائما لكان يلزم اما استحالة
الترك منه وحينئذ يصير موجبا ويخرج عن كونه مريدا او حصول الارادة بدون المراد وحينئذ يخرج
الارادة عن كونها مؤثرة في التخصيص واذا ثبت ان كل مريد فانه يصح منه ان يريد وجب احتياج
ارادته الى مرجح آخر والا كان الممكن واقعا لا عن سبب وذلك المرجح ليس ارادة اخرى دفعا

للتسلسل بل لا بد من شي آخر فثبت ان الارادة غير صالحة للمرجحية على الاطلاق
ان ما ذكرتم يدل على كونه مريدا ولكن هنا شبه توهم نقيض ذلك وهي ثلث الاولى انه تعالى
لو كان مريدا لكان اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة حادثة والاقسام
الثلثة باطلة فبطل القول بكونه مريدا انما قلنا انه يستحيل ان يكون مريدا لذاته لانه لو كان
كذلك لوجب ان يريد كل ما صح ان يراد واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية
من وجهين الاول انه تعالى لما كان عالما لذاته وجب ان يعلم كل ما صح ان يعلم فكذلك
لما كان مريدا لذاته وجب ان يريد كل ما يصح ان يراد الثاني ان المرادات
مشتركة في صحة ان يريدها كل مريد فاذا اقتضت الذات مريدية بعضها وجب ان تقتضي
مريدية الباقي بيان استحالة كونه تعالى مريدا لكل المرادات امور ثلثة اولها ان زيدا
اذا اراد حيوة انسان وعمرو يريد موته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات لزم ان يكون
مريدا لموته ولحيوته معا وذلك محال وثانيها ان الاشيا التي يصح ان يراد لا نهاية لها
لانه لا وقت نفرض حدوث العالم فيه الا ويصح ان يراد ما هو ازيد من ذلك فيلزم منه ان لا يكون
للعالم اول ونهاية وذلك محال وثالثها انه يلزم ان يحصل لنا كل ما نريده ونتمناه
وذلك باطل ثبت ان الله تعالى لا يمكن ان يكون مريدا لذاته وبهذا الدليل يظهر انه تعالى
لا يمكن ان يكون مريدا بارادة قديمة لانه ليس تعلق الارادة القديمة ببعض المرادات اولى
من تعلقها بالبعض فيجب تعلقها بالكل وحينئذ يلزم المحالات المذكورة وانما استحال
ان يكون مريدا بارادة حادثة فلوجهين الاول ان تلك الارادة الحادثة يكون حدوثها مختصا بوقت
مع جواز حدوثها قبل ذلك او بعده فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت الى ارادة اخرى مخصصة
ويلزم تسلسل الارادات وتعالى هذا التسلسل عنه انه لو جاز احدهما الا الواحد
منا لا يريد فعله الا بارادة حادثة ولا يجب ان يريد ارادته والا ادى الى ما لا نهاية له واذا ثبت
ذلك فقس الغائب تعالى على الواحد منا وثانيهما ان القادر انما وجب ان يريد فعله
الحادث لا لكونه حادثا كيف كان حتى يلزم احتياج كل حادث الى الارادة بل لانه
مقصود بالداعي وليس كذلك الارادة لانها ليست مقصودة في الداعي بل الداعي الى الفعل
يدعو اليها تبعا قلنا نعول اما الاول فباطل لانا لم نحتج في ارادتنا الى

ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى فاما ارادة الله تعالى فانها
لا بد وان تكون فعله فظهر الفرق واما الثاني فباطل ايضا لان الداعي اما ان يكون كافيا
في حدوث الافعال في الاوقات المخصوصة او لا يكفي فان كان كافيا فلا حاجة الى الارادة وان لم يكن
كافيا وجب احتياج الارادة الى ارادة اخرى سواء كان حدوثها مقصودا او تبعا الوجه الثاني
في بيان كونه مريدا بارادة حادثة ان تلك الارادة اما ان تحدث فيه تعالى او في غيره او لا في محل
والاقسام الثلثة باطلة فبطل القول بكونه مريدا بارادة حادثة اما انه يستحيل ان تحدث فيه الارادة فلانه
يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وسيأتي بطلان ذلك واما انه يستحيل ان تحدث تلك الارادة
في غيره فلان ذلك الغير اما ان يكون حيوانا او لا يكون فان كان حيوانا كان هو احق بان يكون
مريدا بها من غيره وان لم يكن حيوانا فهو محال لانا نعلم بالضرورة استحالة حصول
الارادة في المحل الذي لا يكون حيا واما انه يستحيل ان تحدث لا في محل فلوجوه الاول ان
البارى تعالى غير مختص بمحل وحيز اصلا فلا يتصور لقيام الصفة به مفهوم الا مجرد انها فيه
واذا كان البارى تعالى متصفا بتلك الارادة فيستحيل ~~ان يقال ان~~ ان تلك الارادة كانما
هو المفهوم من قيام الصفة به حاصلا في تلك الارادة غير قائمة به الثاني ان اقتضاء الارادة
للمريدية اما ان يتوقف على قيامها بالمريد او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يصير البارى
تعالى مريدا بارادة غير قائمة به وان لم يتوقف ذلك على قيام الارادة بالمريد وجميع الاحياء يصح
اتصافهم بالمريدية فالارادة الموجودة لا في محل ليست بان تقتضي المريدية للبارى تعالى باولى من
ان تقتضيها لغيره فيلزم ان تقتضي تلك الارادة صفة المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها
للبارى تعالى او ان لا تقتضيها للبارى تعالى كما لم تقتضها لشيء من الحيوانات لا يقال المريد اذا كان لا
في محل كان اختصاص الارادة التي لا في محل به اقوى من اختصاصها بسائر المريدين الذين يكونون
في محل لانا نقول لما كانت الارادة في ذاتها غنية عن المحل وفي اقتضائها لصفة المريدية ايضا غنية
عن المحل وكانت الاحياء باسرها قابلة لصفة المريدية كانت نسبة الارادة الى كل الاحياء نسبة واحدة
واما كون بعض المريدين في المحل والبعض لا في محل فلما لم يكن معتبرا في ذات المؤثر ولا
في اعتبار مؤثريته ولا في ذات القابل ولا في قابليته استحال ان يختلف بسبب ذلك حكم اقتضاء
الارادة الثالث انا لو جوزنا وجود ارادة لا في محل لجوزنا وجود سائر الاعراض لا في محل

وذلك بالاتفاق باطل فكذلك ما قالوه فثبت بمجموع ما ذكرناه انه يستحيل ان يكون البارى تعالى
مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة حادثة فيلزم منه استحالة كونه مريدا الثاني انه تعالى
لو كان مريدا لكانت مريديته اما ان تكون تابعة للداعي او لا تكون والقسمان باطلان فيبطل
القول بالمريدية وانما قلنا انه يستحيل ان لا تكون مريديته تابعة للداعي لان المريد كما يصح
ان يريد الشيء يصح ان يريد ضده فلو ترجحت احدى الارادتين على الاخرى لا لمرجح كان ذلك
وقوعا لا عن سبب وان كان هناك مرجح فمحال ان يكون المرجح هو ذات المريد والا لكانت
تلك المريدية واجبة الثبوت لوجوب ذات المريد فحينئذ تكون الذات موجبة لصفة موجبة للافعال
ولا يكون مريدا فاذن لا بد من مرجح اخر وليس ذلك هو الارادة لان الكلام فيه كالكلام في الاولى
فاذن لا بد وان يكون المرجح لتلك الارادة هو علمه بكون تلك الارادة اولى من غيرها وذلك هو الداعي
فثبت ان الارادة يستحيل ان لا تكون تابعة للداعي واما ان كانت تابعة للداعي فهذا ايضا محال لان
المعقول من الارادة صفة تخصص الفعل بجهة دون جهة ويستحيل ان يدعو الداعي الى ترجيح ارادة على
ارادة الا اذا ادعى الداعي الى ترجيح متعلق الارادة الراجحة على متعلق الارادة المرجوحة فيثبت
تعلق الداعي بمتعلق الارادة وثبت فيما سبق ان الداعي سبب مستقل للترجيح واذا كان كذلك كان
ترجح المراد مستندا الى الداعي فيستحيل استناده الى الارادة لان الحكم الواجب لاجل سبب مستقل
يستحيل استناده الى علة اخرى تحصل بعد حصول السبب فاذن يمتنع ان يكون للارادة اثر اصلا فثبت
ان الارادة يمتنع ان تكون مؤثرة بالاستقلال والتبعية فاذن لا يكون لها اثر اصلا وذلك يقتضي
القول ببطلان الارادة لانه لا معنى للارادة الا الصفة التي تخصص الفعل ببعض ما جاز عليه دون
البعض الثالث ان الارادة عبارة عن ميل القلب وذلك على الله محال الجواب
قوله لم قلتم انه يصح حصول فعل الله قبل ما حصل او بعده قلنا لان كل ما دخل في الوجود
بعد ان كان معدوما كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود فلو كان احد الامرين ممتنعا عليه في بعض
الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستندا الى تلك الحقيقة بل الى امر اخر وذلك الامر الاخر ان كان
ممكن الزوال كان الامتناع المرتب عليه ايضا ممكن الزوال واذا كان كذلك كان حصول
ذلك الفعل قبله او بعده ممكنا وان كان ممتنع الزوال كان واجبا لذاته فحينئذ يكون الامتناع
الحاصل بسببه دائم الثبوت وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه قوله العالم كان

ممتنع الوجود فى الازل ثم صار ممكن الحصول فى لا يزال وذلك يدل على ان الممتنع يجوز ان ينقلب ممكنا
قلنا المحال انما هو وجود الفعل الازلى وذلك ثابت دائما اما الفعل فيما لا يزال فهو ممكن وهذا
الامكان ثابت دائما فظهر انه لا يلزم ما قالوه انقلاب المحال ممكنا وكذا القول فى حصول المقدورية
قوله لم لا يجوز ان يكون فعل الله تعالى كان ممكن الحصول قبل الوقت الذى حصل فيه او بعده
نظرا الى ذاته الا انه يكون واجبا نظرا الى قدرته تعالى قلنا المصحح لكون الشى مقدورا انما هو الامكان
لانا لو لم نعتبر الامكان لوجب ان نعتبر اما الوجوب والامتناع وهما منافيان للمقدورية والمنافى
للشى لا يكون مصححا له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشيا لقدرته تعالى هو الامكان لكن الامكان
امر مشترك بين الممكنات باسرها فاذن ما لاجله يصح بعض الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى
قائم فى كل الممكنات فيجب صلاحية كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى وقدرة الله لما اقتضت التعلق
ببعض الممكنات وجب تعلقها بسائر الممكنات لان نسبة الشى الى الشى كنسبته الى مثله فثبت
ان جميع الاشيا مقدورة لله تعالى واذا كان كذلك لم يمكن تخصيص بعضها بالوقوع دون
البعض لاجل القدرة قوله القدرة الحادثة المتعلقة بالشى غير صالحة لضده لكن الشى
قلنا لان القدرة الحادثة غير موثرة فلم يكن متعلقها الشى لاجل امكانه فوجب ان نعتبر حصول المقدورية
قوله تعلق الارادة المعينة بالمراد المعين لا ثانى كعين الذات مختارا اما لو لم يمكن الايجاد
عن مقدوره لقدح ذلك فى كونه مختارا فظهر الفرق قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو الداعى
وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة قلنا لان تلك المصلحة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى
او الى العبد والاول محال بالاتفاق والثانى باطل لانا اذا اسندنا على ان الله تعالى خالق
لجميع اعمال العباد وفى اعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم فى المعاش والمعاد واذا كان كذلك استحال ان
يكون فاعليته تبعا للمصالح فبطل القول بالداعى وظهر بما ذكرنا لزوم هذا المحال من فرض خلو الافعال عن القدرة
قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو علمه تعالى بان الشى الفلانى يقع والشى الفلانى لا يقع قلنا
لان العلم بالوقوع تبع الوقوع والوقوع تبع الايقاع فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور
قوله لم لا يجوز ان يكون المرجح هو قوله لان قلنا انا لا نقول ان قوله كن يوجب حدوث
الحوادث وكيف نقول ذلك مع ان هذه الكلمة يصدر عنا فلا توثر اصلا وما كان علة للشى لذاته
يستحيل انفكاكه عن المعلول ثم ذلك من هذيان الكرامية وانه باطل قوله الارادة ايضا غير صالحة

للمخصصية قلنا لا نسلم قوله ان الله تعالى اذا خلق فينا ارادة دخول النار وعلما ضروريا
بما فى دخولها من المضار فانا لا ندخلها قلنا لم لا يجوز ان يقال ان ذلك العلم
ينافى وجود تلك الارادة حتى لا يمكن حصول تلك الارادة مع وجود هذا العلم ولئن سلمنا
ان ذلك ممكن فلم قلتم ان مقتضى الداعى يترجح على مقتضى الارادة ولئن سلمنا ذلك لكن
انما يكون اذا كانت الارادة معارضة بالداعى وذلك انما يكون فى الفاعل الذى يكون فاعليته
تبعا للداعى والله تعالى يستحيل ان يكون فاعليته تبعا للداعى لما سلف لا يتحقق الداعى فى حقه فلا يكون
ارادته معارضة بالداعى فلم قلتم ان الارادة حال خلوها عن معارضة الداعى لا تصلح للترجيح قوله
ترجيح ارادة الشى على ارادة ضده يستدعى مرجحا قلنا لا نسلم فان الارادة حقيقتها انها تكون
صفة مخصصة والخالق لا يعلل كما ان حقيقة القدرة القديمة لما كانت هى الايجاد لا جرم لا تعلل
بعلة اخرى قوله لو كان مريدا للكائنات اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة
حادثة قلنا لم لا يجوز ان يكون لذاته قوله لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل
المرادات قلنا لم قلتم ذلك قوله قياسا على العلم قلنا القياس لا يفيد اليقين سيما وانتم ما ذكرتم
قوله لان الذات ليس بان يقتضى مريدية البعض اولى من ان يقتضى مريدية الباقى قلنا
قد بينا فى الاصل الاول من هذا الكتاب ضعف هذه الطريقة وايضا فما ذكرتم منقوض بقادرية الله
تعالى فانها عندكم لذاته ثم انها ما تعلقت بكل المقدورات فانها غير متعلقة بمقدورات
العباد ولا بعال الفرق بين العالمية والمريدية لانه يستحيل ان يكون الشى مقدورا للعبد يستحيل ان
يكون مقدورا لله تعالى فلهذا لم يتعلق قادريته به اما الشى الواحد فيصح ان يكون مرادا لمريدين فيكون
ذلك المراد مرادا للعبد لا يمنع من كونه مرادا لله تعالى فظهر الفرق لانا نقول يجب ان القول الذى
ذكرتموه صحيح ولكنا نقول هذا الفرق يبين ان الصفة وان كانت ذاتية الا انه قد لا يكون عامة لمانع من خارج
واذا ثبت ذلك فى الجملة فان يقال ان المريدية وان كانت ذاتية الا انه لا يجب عمومها لا جل مانع
ما نعم لم لا قلتم ان الله تعالى اقام دليلا على وجود ذلك المانع ان المجوز يجب نفيه ولكنا بينا
ضعف هذه الطريقة فى اول الكتاب واعلم ان المعتزلة يتمسكون بهذا الوجه بعينه فى نفى كونه
مريدا بارادة قديمة فلهذا ما استقصينا فى الجواب عنه قوله لو كان مريدا لكانت مريديته
اما ان يكون تبعا للداعى او لا يكون قلنا لا يكون قوله فلا ذى يترجح ارادة الشى على ارادة

ضعف قلنا لما اذا ان الارادة صفة حقيقتها التخصيص والجواب ... ثم نقول ان الداعي الذي
ذكرتم يصلح للترجيح انما لان علمه باشتمال حدوث الفعل في ذلك الوقت على المصلحة انما يكون داعيا
كان الفعل عند ذلك مختصا بتلك المصلحة اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته او لامور غير
لازمة والقسمان الاولان باطلان لانه يلزم ان يكون الفعل مقارنا لتلك المصلحة في اي وقت حدث
وما كان كذلك استحال ان يكون سببا لاختصاص حدوثه بالوقت المعين واما القسم الثالث
فنقول ان حدوث ذلك الفعل في ذلك الوقت بتلك المصلحة اذا كان من الجائزات فلا بد من
سبب والكلام في المخصص الذي ضم تلك المصلحة الى حدوث الفعل في ذلك الوقت كالكلام في الاول
فيفضي الى تسلسل المصالح الى غير نهاية وذلك باطل فعلم ان تعليل المخصصية بالمصلحة غير جائز
قوله الارادة ميل القلب قلنا هذا غلط فان عنيتم بالميل الارادة فهو نزاع في اللفظ وان
عنيتم الشهوة والنفرة فالفرق بينهما ظاهر فان الصائم قد يشتهي الطعام وان كان
لا يريد تناوله والمريض قد يريد تناول ما لا يشتهيه ولهذا ظهر الفرق هذا غاية
الكلام في هذه المسألة والله اعلم **المسألة الثانية** في انه تعالى مريد لا بارادة قديمة
والدليل عليه ان كونه تعالى مريدا اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانه لا يكون ... عن
كونه تعالى ... الى ان يكون كارها والاول باطل ... حينئذ يكون عدما
للعدم فيكون ثبوتيا والثاني باطل لانه يلزم من نفي الكراهة وجود الارادة ... ثبت انه
امر وجودي فاما ان يكون نفس ذاته او زائدا عليها فان كان زائدا فاما ان يكون صفة اضافية او صفة
حقيقية ونستوفي الكلام في ابطال هذه الاقسام على الوجه الذي اوردناه في باب الصفات استدلالا
واعتراضا من غير مزيد ثم نبين انه يستحيل ان يكون ارادته حادثة بما ذكرناه في المسألة الاولى فتبين
كونه مريدا بارادة قديمة **المسألة الثالثة** في ارادة الكائنات ان الله تعالى اراد حدوث
كل ما حدث ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه موجد لكل المحدثات وكل من كان
موجدا للشيء فلا بد وان يكون مريدا له فيلزم ان يكون الله مريدا لحدوث جميع المحدثات وانما قلنا
ان كل من كان موجدا فلا بد وان يكون مريدا له لما مضى في المسألة الاولى ان اختصاص حدوث الفعل
بوقت معين دون ما قبله او ما بعده لا يمكن الا ان يكون بالارادة والدليل على الثاني هو انه تعالى
لم يرد حدوث شيء مما لم يحدث وهو انه كل ما لم يحدث فالله تعالى عالم باستحالة حدوثه والعالم

باستحالة حدوث الشيء يستحيل ان يكون مريدا لحدوثه وانما قلنا ان كل ما لم يحدث فالله تعالى عالم باستحالة
حدوثه لان كل ما لم يحدث ولا اتفاقا بحدوث فالله تعالى عالم بانه لم يدخل في الوجود وما علم الله
انه لا يوجد استحال وجوده على ما مضى تقريره في مسألة العالمية والله تعالى عالم بكل المعلومات
فيجب ان يكون عالما باستحالة ما علم انه لا يحدث وانما قلنا انه لما كان عالما باستحالة حدوثه
فانه يستحيل ان يريد حدوثه لان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالجائزات نعم
التمني قد يتعلق في المحالات ولكن التمني على الله تعالى محال بالاتفاق **فان قيل**
على المقام الاول لا نسلم ان الله تعالى خالق اعمال العباد وتقريره قد مر في مسألة خلق الاعمال ولئن سلمنا
ذلك فلم قلتم انه يجب ان يكون مريدا لها بيانه ان عندكم الله تعالى يخلق القبائح ثم ينهى عنها فاذا جاز ان
يخلقها مع انه يكون ناهيا عنها فلم لا يجوز ان يخلقها مع انه يكون كارها لها واما على المقام الثاني
فلا نسلم ان ما علم الله انه لا يوجد كان ممتنع الوجود وبيانه ما مر في مسألة العالمية ولئن سلمنا
ذلك ولكن لم قلتم ان ارادة ما علم امتناعه مستحيل ... ان الانسان ... ان ... بشتمه
ويقتله فانه يكون مريدا لعدم الشتم والقتل مع ان عدمهما محال لان عدمهما يوجب الى كذب
النبي وكذب النبي يؤدي الى كذب الله تعالى وذلك محال فكذلك هاهنا ولئن سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على صحة مذهبكم الا ان هاهنا وجوها تبطل مذهبكم منها عقلية ومنها سمعية اما
العقلية فخمسة الاول ان اعمال العباد لو كان كلها بقضاء الله وقدره وجب ان لا يكونوا قادرين
على شيء من الافعال لان كل ما اراده الله منهم كان واجب الوقوع وكل ما لم يرده الله منهم كان ممتنع الوقوع
فيجب ان يكونوا مضطرين في افعالهم غير قادرين عليها وذلك مما يبطله الحس والبديهة وايضا
فيجب ان لا يبقى للامر والنهي والثواب والعقاب فائدة اصلا وذلك يبطل الدين والشريعة الثاني وهو
حجة ابي الحسين ان الله تعالى لا يدعوه الداعي الى القبيح فلا يكون مريدا له وانما قلنا انه لا يدعوه
الداعي الى القبيح لان الداعي في حق الله تعالى هو العلم والعلم انما يكون داعيا اذا تعلق بكون
الفعل محتاجا اليه او بكونه حسنا والاول في حق الله محال والثاني لا يتصور في الافعال القبيحة فثبت
ان الله تعالى لا يدعوه الداعي الى القبيح فيجب ان لا يكون مريدا له لما ثبت انه لا معنى للارادة الا
الداعي الثالث ان الله تعالى امر بالطاعات ونهى عن القبائح والآمر بالشيء يجب ان
يكون مريدا له والناهي يجب ان يكون كارها له فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا للطاعات وكارها للمعاصي

وانا قلنا ان الآمر بالشيء يجب ان يكون مريدا له وذلك لان صيغة افعل قد تكون للامر وقد لا
تكون امثال اخرى وذلك غير ما يصدر عن الساهي والنائم او عن يتنقل لسانه او عن يتكلم به من
وضعها للطلب واذا كان كذلك لم تكن هذه الصيغة امرا لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها الفا
بد لها من امر به ارادة المأمور به ولا يبقى لها عند عدم ارادة المأمور به فاذا دارت الامرية مع هذه الارادة
وجودا وعدما وجب ان يعلل بان الامرية اما ان يكون عبارة عن مجرد هذه الصيغة مع الارادة او
عن هيئة ثابتة لهذه الصيغة معللة بالارادة وكيف ما كان فانه يلزم امتناع انفكاك الامر بالشيء عن ارادة
المأمور به ولهم في تقرير ان الامر لابد وان يكون مريدا للمأمور به تقسيم اخر طويل ذكرناه في اصول
الفقه ولكنه منتشر الاقسام غير مضبوط فلاجل ذلك تركناه الرابع ارادة القبيح قبيحة والقبيح
على الله غير جائز فارادة القبيح غير جائز على الله تعالى وانما قلنا ان ارادة القبيح قبيحة لان العقلاء
يستحسنون ذم من علموا منه انه يريد فساد الناس في الارض وانتهاك حرم المسلمين وانما قلنا
ان القبيح على الله محال لانه صفة نقص وهو على الله محال وايضا فعل القبيح يدل على الجهل والحاجة
وهما على الله محال الخامس الاتيان بما يريده الغير طاعة لذلك الغير فلو اراد الله من الكافر
الكفر لكان الكافر مطيعا لله بكفره وكل مطيع فهو مستحق الثواب بالاجماع فلزم ان يكون الكافر
مستحقا للثواب وانه باطل بالاجماع وانما قلنا ان اتيان المرء بمراد الغير طاعة له لانه
المشهور اما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في بعض الاسفار فضرب الارض بعقبه
فنبع منها الماء فقال له ابو طالب يا محمد ان ربك ليطيعك فقال عليه السلام ان اطعت الله اطاعك
اي ان فعلت ما اراد يفعل هو ما اردت وايضا ما روي ان عمر رضي الله عنه قال اطاعني ربي في ثلث
فوصف الله تعالى بكونه مطيعا له لما فعل ما اراد واما الشعر فقول سويد رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتا لم يطع اي لم يجب الى ذلك ولم يفعل ما اراد ذلك المتمني واما الادلة
السمعية فمنها ما دل على انه تعالى لا يريد الا الطاعات اما الاول فدل عليه سبع آيات احدها قوله تعالى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ثم قال كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا
بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وجه الاستدلال
على سبيل التفصيل من وجوه خمسة احدها ان الله تعالى حكى صريح مذهبهم عنهم ثم رد عليهم بقوله
كذلك كذب الذين من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا والبأس العذاب

وهو لا يستحق على الباطل وثالثها قوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ومثل هذا لا يقال
الا للمبطل ورابعها قوله ان تتبعون الا الظن وهو لا يقال الا للمبطل وخامسها
قوله وان انتم الا تخرصون اي تكذبون كما في قوله قتل الخراصون اي الكذابون وثانيها ان جميعها مكروه والمكروه
لا يكون مرادا وانما قلنا ان المعاصي مكروهة لقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
الى قوله كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فثبت ان المعاصي كلها مكروهة لله تعالى وانما ان المكروه
لا يكون مرادا فالامر فيه ظاهر وثالثها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ورابعها قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعالمين وخامسها قوله تعالى والله لا يحب الفساد وسادسها قوله ولا يرضى
لعباده الكفر وسابعها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واما الآيات الدالة على
انه تعالى ما يريد الا الطاعات فهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله ولقد صرفنا في هذا القرآن ليذكروا وقوله يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون معناه لتتقوا هكذا قاله المفسرون وهكذا كل ما في
القرآن من هذا الجنس نحو قوله لعلكم تشكرون لعلهم يرجعون والجواب قوله
اذا جاز ان يخلق القبائح مع انه لا يكون آمرا بها فلم لا يجوز ان لا يكون مريدا لها قلنا لما بينا ان
اختصاص الافعال بالاوقات المعينة يستدعي مخصصا وذلك المخصص يمتنع ان يكون
هو الداعي لان الداعي اما داعي الحاجة وهو على الله محال او داعي المصلحة وذلك لا يتقرر في
ارادة الكفر وغيره فاذن تعين ان يكون المخصص هو الارادة فثبت انه تعالى لما كان خالقا للافعال
القبيحة وجب ان يكون مريدا لها بخلاف الامر فان وقوع الفعل من الفاعل لا يتوقف على الامر
فظهر الفرق قوله في المقام الثاني لم قلتم ان ما علم الله انه لا يوجد فهو ممتنع الوجود قلنا
لما مضى في مسئلة العالمية قوله لم قلتم ان ارادة المحال غير جائزة قلنا نحن نجد من انفسنا بالضرورة
انا اذا علمنا كون الشيء مستحيلا فانا لا نريده بل ربما نتمناه ولكن التمني في حق الله تعالى محال
قوله لو كان الكل بقضاء الله وقدره لما كان العبد متمكنا مختارا في افعاله قلنا هذا لازم لكم
في العلم لان ما علم وقوعه استحال ان لا يقع وما علم الله انه لا يقع استحال وقوعه فلم يكن في العلم
ما ذكرتم في الارادة فجوابكم عنه جوابنا بعينه عن الارادة قوله الداعي اما داعي الحكمة او داعي
الحاجة قلنا قد ابطلنا القول بالداعي واثبتنا المريدية صفة زائدة لذلك فبطل كلامكم قوله

الله تعالى آمر بالطاعات والامر بالشيء مريد للمامور به بل قلنا لا نسلم ان الامر يستلزم ارادة
وارادة المامور به فلا نسلم وحجة او علة قلنا المنازع فيه قطعا المنع ان الامر لا ينفك عن
الارادة فلم لكم ان الامر بلا ارادة الارادة يكون دعوى لمعنى المتنازع فيه والدليل عليه والتحقيق
الذي ذكرنا في اصول الفقه غنية عن هذا بين النفي والاثبات فلا نطيل الكلام قوله الاتيان
بما يريد الغير طاعة لذلك الغير قلنا لا نسلم بل الطاعة هو الاتيان بالمامور والدليل على صحة
كاملة لا وقوف عليها والامر فيه ظاهر معلوم فربط الطاعة بالامر اولى من ربطها بالارادة
لان المامور عليه صحته اذ ليس عبارة عن ارادة وقوع الشيء والا لكان الله تعالى متى اراد وقوع
الشيء كان متمنيا واذا كان التمني امرا اخر وراء الارادة فحينئذ يسقط استدلالهم ولئن سلمنا
ان الاتيان بالمراد طاعة ولكن متى اذا كان الاتيان بذلك الفعل لاجل كونه مرادا لذلك الغير
اما اذا لم يكن كذلك فممنوع ان الكافر اذا اتى بالكفر فليس اتيانه به لاجل كونه
مرادا لله تعالى لانه لا يعرف كونه مرادا لله تعالى الا بعد وقوعه وبعد الوقوع لا يمكن الاتيان
به لاستحالة ايجاد الموجود فثبت ان الكافر لا يمكنه ان يأتي بالكفر لاجل كونه مرادا لله تعالى
واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون طاعة له ثم انا وان لم نعتبر في الطاعة ان يكون الغرض من فعله كونه
مرادا للمطاع لكنا اذا فعلنا ما يريد غيرنا وجب ان نكون مطيعين لذلك الغير ... فعلا
مريدا لذلك الفعل ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك لا يسمى طاعة قوله ارادة القبيح قبيحة
والقبيح غير جائز على الله تعالى قلنا ان هذه الشبهة على قاعدة التحسين والتقبيح وهي عندنا
باطلة اما التمسك بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فلنا الاية حجة
عليكم لان الله تعالى لما حكى عنهم ذلك لم يوبخهم على كذبهم في هذا القول بل على تكذيبهم هذا
القول فانه تعالى قال كذلك كذب الذين من قبلهم مشددا من التكذيب لا مخففا من الكذب والتوبيخ
على التكذيب يدل على صحة ذلك الشيء واذا ثبت ان التوبيخ كان على تكذيبهم ... على انهم كانوا
يقولون ذلك لا على الاعتقاد بل على السخرية والاستهزاء فلهذا شدد الله الانكار عليهم ويدل
على صحة ما قلنا قوله تعالى في اخر الاية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين قوله
المعاصي يكرهها والمكروه لا يكون مرادا قلنا لا نسلم انها مكروهة بل هي منهي عنها واما الاية فتحمل المكروه
فيها على المنهي وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل واما

قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فليس فيه صيغة عموم ولئن سلمنا ذلك ولكنا نقول بموجبه
فان عندنا ان الله لا يريد ظلم العباد بل لا يتصور ذلك منه فان كل ما يفعله بهم فهو منه عدل لانه تصرف
في ملكه وملكه واما قوله والله لا يحب الفساد فنقول بموجبه لان المحبة عندنا غير الارادة والفرق بين المحبة
والارادة ان المحبة هي الارادة التي لا يتبعها تبعة فيكون اخص منها ولا يلزم من نفي الخاص نفي
العام واما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فلنا لا نسلم ان الرضا هو الارادة بل هو
ترك الاعتراض وعندنا ان الله وان كان يريد الكفر الا انه لا يترك الاعتراض على
الكافر وانما قلنا ان الرضا هو ترك الاعتراض لقول ابن دريد رضيت قسرا وعلى القسر رضا
من كان ذا سخط على صرف القضا اثبت الرضا مع القسر فدل على ان الرضا ليس هو الارادة
وكذلك روي في الحديث حكاية عن الله تعالى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربا سواي
ثم ان المؤمن لا يريد ما فعل الله تعالى به من الامراض والالام بل الذي كلف به ان لا يعترض
على الله فيما يفعله فثبت ان الرضا ترك الاعتراض ولئن سلمنا ان الرضا عبارة عن
الارادة ولكن ليس في الاية عموم لان لفظ العباد لفظ الجمع ... فاما فيهما فلا
يكون نصا فيه ثم ان سلمنا العموم في كل العباد لكن لفظ العباد وان كان بالوضع
يتناول المؤمن والكافر لكنه في كتاب الله لا يتناول الا المؤمنين قال تعالى يا عبادي الذين
اسرفوا فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وعلى هذا التقدير لا تكون
الاية منافية لقولنا واما قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون فاللام قد يكون للعاقبة كما في قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وقد يكون للغرض وما دللنا الدلالة على استحالة الغرض على الله تعالى وجب حمل اللام في
هذه الاية على العاقبة ونحن نقول بموجب ذلك ثم ان سلمنا دلالة هذه الايات على مذهبكم
لكنا نعارضها بالايات والاحاديث ... منها قوله تعالى وما تشاؤون الا ان
يشاء الله وقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقوله افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا وقوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
وامثال هذه الايات كثيرة وحملهم ذلك على مشيئة الالجاء خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دليل ومنها

قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وقوله إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون وهذا أنطق في الباب. ومنها قوله ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس ومنها قوله إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فلو كان الإيمان مرادا له من جميع خلقه لكان كائنا لا محالة وأما الأحاديث فهي مستوفاة في كتب المحدثين. لا شك أن النصوص في هذه المسألة متعارضة فوجب الرجوع فيها إلى دليل العقل فهذا تمام

المسألة التاسعة في كونه تعالى متكلما وفيه أربعة فصول

الفصل الأول في البحث عن محل النزاع أجمع المسلمون على أن الله تعالى متكلم لكن المعتزلة زعموا أن المعني بكونه متكلما أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم وأما نحن فنزعم أن كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والأصوات وأن ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة واعلم أن التحقيق أنا لا ننازع المعتزلة في كونه متكلما بالمعنى الذي ذكروه وإن النزاع بينهم إما أن يقع في المعنى أو اللفظ أما في المعنى فإما أن يقع في الصحة أو في الوقوع أما النزاع في الصحة فذلك غير محتمل لأنا توافقنا جميعا على أنه يصح منه تعالى إيجاد الحروف والأصوات وأما في الوقوع فذلك أيضا غير ممكن لأنه تعالى موجد لجميع أفعال العباد ومنها هذه الحروف والأصوات فكيف يمكننا إنكار كونه موجدا لها وأما على مذهبهم فهم يثبتون ذلك بالسمع ومعلوم أن الجزم بوقوع الجائز الذي لا يكون مستفادا إلا من السمع وإذا كان لا معنى لكونه متكلما عندهم إلا خلق هذه الحروف والأصوات فلم يثبتوا له تعالى من كونه خالقا لها صفة أو حالة زائدة على كونه خالقا لها وقد بينا أنه لا يمكن منازعتهم في ذلك ثبت أنه لا نزاع بيننا من جهة المعنى في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه وأما النزاع من جهة اللفظ فهو أن يقال لا نسلم أن لفظة المتكلم في اللغة موضوعة لموجد الكلام والناس قد أطنبوا في الجانبين في هذا المقام وليس ذلك مما يستحق الإطناب لأنه بحث لغوي وينبغي أن يرجع فيه إلى الأدلة وليس هو من المباحث العقلية في شيء وأقوى ما تمسك به أصحابنا في هذه المسألة اللفظية أشياء أحدها أن أهل اللغة متى سمعوا من إنسان كلاما سموه متكلما مع أنهم لا يعلمون كونه فاعلا لذلك الكلام فلو كان المتكلم هو الفاعل للكلام لما أطلقوا اسم المتكلم عليه إلا بعد العلم بكونه فاعلا له وثانيها أن الاسم المشتق إنما دل على أن الأسود هو الموصوف بالسواد وكذلك

الحي والعالم والقادر وجب أن يكون المتكلم في اللغة من قام به الكلام وثالثها أن الله تعالى خلق الكلام في السماء والأرض حتى قالتا أتينا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ثم إنه أضاف ذلك القول إليهما وأيضا فلو كان خالق الكلام متكلما لزم أن يكون الله تعالى متكلما بقوله أتينا طائعين وذلك خطأ باطل ورابعها أنه تعالى خلق الكلام في الذراع الذي أكله النبي عليه السلام حتى قال لا تأكل مني فإني مسموم فلو كان ذلك كلاما لله تعالى لزم أن يكون الله تعالى متكلما بقوله لا تأكل مني فإني مسموم وذلك باطل وأقوى ما تمسك به المعتزلة أن العرب تقول تكلم الجني على لسان المصروع فأضافوا الكلام القائم بالمصروع إلى الجني لاعتقادهم كون الجني فاعلا له فلولا اعتقادهم أن المتكلم هو الفاعل للكلام وإلا لما صح ذلك والجواب عنه أنه يحتمل أن يكون ذلك مجازا ولئن كان حقيقة فربما كان مرادهم أن ذلك الكلام هو كلام الجني حال كونه قريبا من لسان المصروع وبالجملة فهذا القدر كاف في هذا البحث اللغوي الخالي عن الفوائد العقلية فهذا هو البحث عن كونه تعالى متكلما على مذهب المعتزلة فأما على مذهبنا فنحن نثبت لله تعالى كلاما مغايرا لهذه الحروف والأصوات وندعي قدم ذلك الكلام والمعتزلة يخالفون في ثلاث مقامات أولها مطالبتهم إيانا بإفادة تصور ماهية هذا الكلام الثاني المطالبة بإقامة الدلالة على اتصافه تعالى به الثالث المطالبة بإقامة الدلالة على كونها قديمة ولا شك أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة لا يرتفع بكيفية الصفة فقط بل في تصور ماهيتها أولا ثم في إثباتها ثانيا في إثبات قدمها ثالثا وهذه القيود لا بد من معرفتها لكل من أراد أن يكون في هذه المسألة محققا ونحن بعون الله تعالى نذكر دلائل وافية بالأمور الثلاثة

الفصل الثاني

في إثبات كونه تعالى متكلما وإثبات قدم كلام الله الدليل عليه حصول الاتفاق على أنه تعالى آمر وناه ومخبر فلا يخلو إما أن يكون أمره ونهيه وخبره عبارة عن مجرد الألفاظ أو لا يكون كذلك والأول باطل لأن اللفظة الموضوعة للأمر قد كان من الجائز أن لا يضعها الواضع لمعنى الأمر بل كان من الجائز أن يضع اللفظة التي وضعها للأمر لمعنى الخبر وبالعكس فإذا ثبت أن اللفظة المعينة أمرا أو نهيا أو خبرا إنما تكون للدلالة على ماهية الطلب والزجر والحكم وهذه الماهيات ليست أمورا وضعية لأنا نعلم بالضرورة أن السواد لا ينقلب ماهيته عن التجرد والواحد منا يجد من نفسه هذا الحكم وإذا ثبت ذلك فنقول لما كان تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ثبت أن ذلك لا يتحقق إلا إذا كان ذاته موصوفا بطلب وزجر وحكم مغاير للأمور اللغوية ظاهر أنها

ليس عبارة عن مجموع الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والمعاني التي نثبتها الحاصل فيه إنما هو في
الطلب والزجر نفس الإرادة والكراهة وأما في الحكم فهو العلم والأول باطل لما ثبت
في خلق الأعمال وإرادة الكائنات أنه تعالى قد يأمر بما لا يريده وقد ينهى عما يريده فوجب
أن يكون المرجع بما دلت عليه لفظة افعل أو لا تفعل في حق الله تعالى شيئا سوى الإرادة ولا نعني
بالكلام إلا هو المراد لكن والثاني أيضا باطل لأن في الشاهد قد يحكم الإنسان بما لا يعلمه ولا
يعتقده ولا يظنه وإذا كان الحكم الذهني في الشاهد مغايرا لهذه الأمور وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت
في الغائب لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب فثبت أن الله تعالى
يجب أن يكون آمرا وناهيا ومخبرا بصفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وعلمه تعالى وأن الألفاظ الواردة
المشتركة في الكتب المنزلة دالة عليها وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها لأن الأمة على قولين في
هذه المسألة منهم من نفى كون الله تعالى موصوفا بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى ومنهم من أثبت ذلك
وكل من أثبته موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا
بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولا ثالثا خارقا للإجماع وأنه
باطل فإن قيل الكلام على النفي بالمنع أولا ثانيا فرع تصور ماهية
ذلك الشيء فما الكلام الذي تثبتون قدمه فإن أردتم به هذه الحروف والأصوات فالعلم الضروري
حاصل بحدوثها واستحالة قدمها وما كان معلوم الضرورة لا يمنع الدليل على خلافه وإن أردتم به المتخيلة
من أنفسنا من صور هذه الحروف مثل ما إذا حفظنا قصيدة فإنا حال ما لم نقرأها باللسان قد نتخيل
في القلب كل الحروف على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروءة باللسان وذلك إنما يحصل على
نعت التوالي وذلك ينافي القدم وإن أردتم به ما نجد من أنفسنا إما في الأمر في الإرادة وإما في الخبر
فالعلم أو الاعتقاد فذلك مما لا نزاع فيه وإن أردتم به معنى آخر فاشرحوا لنا ماهيته وحقيقته فإن الشروع
في إثبات الشيء قبل تعقل ماهيته وحقيقته جهالة ثم إن تنزلنا عن هذا المقام لكنا لا نسلم أن الله تعالى آمر
وناهي ومخبر ودعوى الإجماع فيه ممنوعة بيانه وهو أن الأشعرية زعموا أن الله تعالى يجوز
أن يكون متكلما بالحروف والأصوات ومن علمائهم زعموا أنه تعالى ليس متكلما إلا بالكلام الذي
هو حرف وصوت وإذا كان كذلك لم يكن الإجماع حاصلا في الحقيقة لأن الكلام الذي تثبته
أحد الفريقين ينفيه الآخر نعم الإجماع في إطلاق لفظة المتكلم على الله تعالى لكن كل واحد يريد به

ويريد بعين غير المعنى الذي يريده الآخر وإذا كان كذلك لم يكن الإجماع حاصلا في المعنى بل في
مجرد اللفظ وذلك مما لا عبرة فيه في المباحث العقلية سلمنا حصول الإجماع على
كونه آمرا ناهيا مخبرا لكن لم قلتم أنه يجوز إثبات مثل هذا المطلوب بالإجماع بيانه
أن الإجماع دليل سمعي والأدلة السمعية بأسرها منتهية إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما
يعرف كون قوله حجة بالمعجز والمعجز إنما يدل على كونه صادقا لأنه يدل على أن الله تعالى
صدقه وتصديق الله تعالى إياه يتوقف على امتناع الكذب على الله تعالى عن كونه فإذن الأدلة السمعية بأسرها موقوفة
على العلم بكونه تعالى مخبرا فلو أثبتنا ذلك لشيء من الأدلة السمعية لزم الدور وأنه محال
ولئن سلمنا أنه يصح إثبات مثل هذا المطلوب بالإجماع لكن يصح إثباته به ظنا
أو يقينا م ع سلمنا أن الإجماع دليل سمعي فلا يمكن إثباته إلا بالنصوص الواردة في الكتاب
والسنة وأنتم قد ذكرتم في أول هذا الكتاب أن التمسك بالسمعيات لا يفيد القطع واليقين
بل الظن وهذه المسألة يقينية فيه علمية فإذن لا يجوز إثباتها بالإجماع ولئن سلمنا
الجزم بكونه تعالى آمرا ناهيا مخبرا لكن لم لا يجوز أن يكون أمره ونهيه وخبره عبارة عن مجرد هذه
الألفاظ وما ذكرتم من الدلالة على فساده فهو معارض بوجه آخر وهو أن اتفاق الأمة على كونه تعالى
آمرا ناهيا مخبرا لا يجوز أن يكون إلا على نحو ما اتفقوا على كونه آمرا ناهيا مخبرا والذي اتفقوا على كونه
كذلك هو الألفاظ فإن أكثر الأمة أنكروا وجود الكلام النفساني الذي تثبتونه وإذا كانوا منكرين
لماهيته استحال أن يكونوا مجمعين على كونه موصوفا به فإذن ما صح دعوى الإجماع فيه هو الألفاظ
وأنتم لا تثبتونه وما تثبتونه لا يصح دعوى الإجماع فيه ولئن سلمنا أنه لا بد من أمر آخر وراء هذه
الألفاظ فلم لا يجوز أن يكون مدلول افعل ولا تفعل في حق الله تعالى هو إرادته للفعل المأمور به وكراهته
للفعل المنهي عنه وبناء ذلك على مسألة خلق الأعمال وتكليف من علم الله تعالى أنه لا يفعل فالكلام
عليه مر في المسائل ولئن سلمنا أنه تعالى قد يأمر بالشيء مع أنه لا يكون مريدا للفعل المأمور به
لكن لم قلتم أن ذلك يمنع من جعل هذه الصيغة دليلا على الإرادة بيانه وهو أن ما من أمر ونهي
إنما يظهر العقاب بقوله إني أغضب مثلا آمر وأنه لم يدل على كونه مريدا للإيمان منه لكنه يدل على أنه
تعالى يريد أن يعاقبه في الآخرة وإذا كان كذلك كان لفظ افعل يدل على الإرادة في
حق الله تعالى لعقابه وهذا هو الكلام على الأمر والنهي فأما الخبر فالكلام عليه أن يقال لم لا يجوز أن

يكون كونه تعالى متكلما [illegible] دليلا على [illegible] الفعل عن [illegible]
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح [illegible] الحكمة [illegible] كونه تعالى عالما بذلك
ولئن سلمنا كونه تعالى موصوفا بالامر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه ولكن لم قلتم
ان تلك المعاني قديمة اثبتنا قدمه قلنا القدماء في اثباتها مسلك والقول في قدمها مسلك اخرى
فلو لزم من ثبوت احدى المسلكين ثبوت المسئلة الاخرى لزم من اثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم
اثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم واذا كان ذلك باطلا كذلك ما ذكرتموه ولئن سلمنا
ان هذا النوع من الاجماع يقتضي قدم كلام الله تعالى لكنه معارض بنوع اخر من الاجماع وهو ان
احدا من الائمة لم يثبت قدم كلام الله تعالى بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما ذكرتموه
خرقا للاجماع ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى متكلما بكلام قديم ولكن
يعارض بوجوه تمنع من ذلك وهي من حيث العقل ومن حيث النقل اما الوجوه العقلية
فخمسة الاول انه لو لزم من قدم كلام الله تعالى حصول النقص في حقه وذلك محال فالقول بقدم الكلام
بكلامه اما ان يفيد واما ان لا يفيد حتى يخرج الكلام عن كونه عبثا اما افادة لنفسه نحو ان يظهر في كلامه كما
في المعنى او يكرره ليحفظ او يتعبد به المعبود كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن والله تعالى منزه عن
المنافع واما افادة غيره فنحو ان يخاطب به غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او ينهاه عن
فعل ولما لم يكن في الازل من يفهم كلامه كان كلامه سفها وعبثا وهذيانا وهو عليه محال
والقول بقدمه محال والثاني هو انه تعالى لو كان متكلما في الازل بقوله انا ارسلنا نوحا
الى قومه واوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون لكان ذلك كذبا لان الاخبار عن الوقوع عما
لم يقع في الماضي كذب والكذب على الله تعالى محال الثالث هو ان كلامه تعالى لو كان
قديما لكان جاريا مجرى علمه في كونه تعلقه بمتعلقاته لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح ان يعلم
فكذلك امر الله تعالى وجب ان يتعلق بكل ما يصح تعلقه به وهو على مذهبكم في نفي الحسن
والقبح وحلول الاعمال [illegible] الله تعالى [illegible] بان يامر به وان ينهى عنه فيلزم ان يكون [illegible] الله تعالى
امرا بكل الاشياء ناهيا عن كلها معا مخبرا عنهما على الوجوه المتناقضة [illegible] عن كل واحد
منها وذلك محال الرابع هو كلام الله تعالى [illegible] النسخ باتفاق المسلمين والنسخ عبارة
اما عن الرفع او عن الانتهاء وهما على القديم محالان لاستحالة العدم على القديم فما ذكل كلام الله تعالى

ليس بقديم الخامس ان القرآن كلام الله والقرآن محدث فكلام الله محدث اما ان القرآن
كلام الله فبالاجماع واما ان القرآن محدث فلوجوه ثلاثة [illegible] ان القرآن معجز والمعجز هو الفعل الخارق
للعادة فالقرآن فعل وكل فعل محدث الثاني ان السلف والخلف اجمعوا على انه ليس القرآن
الا هذا المكتوب المكتوب بين الدفتين [illegible] لو سئلت الصحابة والتابعون في كل عصر عن القرآن
لما اشاروا الا اليه الثالث ان القرآن موصوف بكونه عربيا لقوله تعالى قرانا عربيا
ومسموعا لقوله حتى يسمع كلام الله ومحكما ومتشابها وسورا وآيات واعشارا واخماسا وكل ذلك
من صفات الحروف والاصوات واما الوجوه السمعية فاربعة الاول ان القرآن ذكر [illegible]
والذكر محدث فالقرآن محدث اما الاول فلقوله انا نحن نزلنا الذكر والمراد منه القرآن بالاتفاق
واما الثاني فلقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ولقوله تعالى نزل احسن
الحديث الثاني التمسك بقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
والاستدلال به من وجوه ثلاثة الاول ان كلمة اذا تقتضي الاستقبال وكذلك [illegible] في قوله [illegible]
ان يقول له وكذلك الفاء في قوله فيكون انها للتعقيب فاذا كان الفعل حادثا [illegible] تعقيب
كن وجب ان يكون كن حادثا وثانيها ان كن يتعلق بالمضارع الداخل عليه علم الاستقبال
وذلك يقتضي حدوثه وثالثها ان المصدر [illegible] موقت بما يستقبل من الاحيان في قوله
اذا اردناه بان جعل اذا ظرفا وهذا المتعلق مرتفع بالابتداء وان نقول خبره وهو [illegible] المصدر
كانه قيل انا قولنا للشيء [illegible] لما تعلق القول بالظرف لانه واقع فيه تعلق [illegible] الاول
لانه خبر عنه وهو صار الظرف بواسطة المبتدا بينه وبين القول الثاني متعلقا به وموقعا
له من طريق المعنى وكان بمنزلة الجملة المقولة اذ موقعه في الزمان المستقبل وما كان كذلك استحال وصفه
بالقدم [illegible] على قدم كلام الله تعالى من حيث [illegible] التي لا تحدث الا بان يقول الله
تعالى كن فلو كان قوله محدثا لاحتاج الى قول اخر ولزم التسلسل لانا نقول هذا الذي ذكرتموه
لو صح لدل على [illegible] كن قديمة وانتم لا تقولون بقدم الكلام بمعنى الحروف والاصوات واما
الكلام الذي تثبتونه [illegible] فليس في الاية ما يدل على ان حروف كن التي موقوف [illegible] عليه فسقط الاشكال
الثالث التمسك بما روى عمران بن الحصين رضي الله عنه قال سمعت النبي عليه السلام يقول كان الله
ولا شيء ثم خلق الذكر والذكر هو القرآن الرابع ما روى ابو الحسين في الغرر [illegible] عليه السلام

انه فعال بالخلق لقدم من سماء وارض والانسان والجبل اعظم من آية الكرسي وروي عنه عليه السلام
انه كان اذا يقول في صلاته يا رب طه ويس ورب القرآن العظيم فهذا ما يعرف بمبالغة السلف في الامتناع
عن خلق القرآن ... ما نقلت يحمل ذلك على الامتناع من اطلاق هذه اللفظة لان لفظة الخلق قد تستعمل
في الافتراء ضرورة التوفيق بين الروايات **والجواب** قوله ما الكلام الذي تثبتون
قدمه قلنا لا نعني به الحروف والاصوات ولا تصورها في النفس ولا الارادة بل قسما زائدا عليه
وهو ان طلب الفعل من الغير يجده كل عاقل من نفسه ويعبر عنه بعبارة عن مجرد هذه الحروف
والاصوات على ما بيناه في اول الاستدلال ولا نعني تصور الحروف لان تلك التصورات ولا نعني تصور الحروف
لان تلك التصورات مختلفة بحسب اختلاف اللغات الا ترى ان من كان عالما باللغة العربية امكنه تخيل
لفظة افعل ومن لا يكون عالما بالفارسية لا يمكنه تخيل اللفظ الموضوع في الفارسية لاقتضاء الطلب
واما ماهية الطلب وحقيقته فانها امر لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة ولانها معلومة لكل
احد وكل احد يعبر عنها بعبارة اخرى وبحسب اختلاف العبارات تختلف تصورات الالفاظ
واما الفرق بين ماهية الطلب وبين الارادة فمن وجهين الاول ان القائل يقول لغيره اني
اريد منك الفعل الفلاني وان كنت لا آمرك به ولو كان الامر عبارة عن اللفظة الدالة على الارادة
لكان قوله اريد منك الفعل الفلاني ولا آمرك به متناقضا لان قوله اريد منك الفعل الفلاني
الفلاني لفظة دالة على تلك الارادة فدل هذا على ان الطلب الذي يدل عليه لفظ افعل مغاير
لماهية الارادة الثاني هب انه لم يتخلص لنا في الشاهد الفرق بين طلب الفعل
وبين الارادة لكنا دللنا على ان لفظة افعل اذا وردت في كتاب الله تعالى فانها لا بد وان تكون دالة
على طلب الفعل وبينا ان ذلك الطلب لا يجوز ان يكون نفس تصور الحروف ولا ارادة الفعل
فلا بد وان يكون امرا اخر مغايرا لهما وليس كل ما لا نجد له في الشاهد نظيرا وجب نفيه غائبا والا لزم تعذر
اثبات الاله تعالى وحكمه كما عرفت قوله الاتفاق غير حاصل في كون الله تعالى امرا ناهيا الا على وجه
اطلاق هذه اللفظة فاما في المعنى فلا قلنا لا نسلم ان الاتفاق حاصل في المعنى لانه
لا نزاع لاحد من ارباب الشرائع والاديان ان الله تعالى قد يصل منه الالفاظ الموضوعة للطلب والزجر
والحكم فهذا القدر لا يعقل النزاع فيه اصلا وغلبة ظن الغرض قوله العلم بقبول التمسك في حجته
مستفاد من صدق الرسول وذلك موقوف على العلم بكونه مخبرا فلو اثبتنا كونه تعالى مخبرا بشيء من السمعيات

لزم الدور قلنا لا نسلم ان العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بكونه تعالى مخبرا بيانه انا
في مسلك اثبات الانبياء ان دلالة المعجز على الصدق دلالة عرفية معلومة بالضرورة وذلك لا يتوقف
على العلم بكونه تعالى متكلما فان الملك العظيم اذا جلس في المحفل العظيم ثم قام واحد من ابناء المجلس وقال
ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك في القيام
والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا سواء عرفوا كونه متكلما او لم
يعرفوا ذلك منه واذا كان كذلك ثبت ان دلالة المعجز على الصدق لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما
اذ العلم في المحفل من ابناء المجلس وقال ايها الناس هذا الملك الكم ثم قال خالف عادتك في القيام والقعود
فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا قوله لا يمكن اثبات هذه المسألة بالاجماع قلنا
نحن لا نثبتها بالاجماع بل بالتواتر فانا كما نعلم بالتواتر وجود الانبياء فكذلك نعلم انهم كانوا يقولون
لامتهم ان الله تعالى امركم بكذا ونهاكم عن كذا واذا كان كذلك كان ثابتا بالتواتر فلا حاجة
بنا الى التمسك بالاجماع ثم ان حاولنا اثبات ذلك بالاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع انعقد على العلم والسؤال
المذكور في اول الكتاب فقد تعرضنا هناك الى ماخذ الجواب عنه قوله لم لا يجوز ان
يكون كلام الله تعالى مجرد هذه الحروف والاصوات قلنا لانا نسلم انهم يتصورون ذلك
بيانه ان العقلاء ببداية عقولهم يدركون التفرقة بين هذه الالفاظ اذا كانت مهملة وبينها
اذا كانت مفيدة ويعلمون ان ذلك ليس الا في لفظة افعل افادت معنى الطلب ولفظة لا تفعل
افادت معنى الزجر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك في ماهية الطلب والزجر ولكنا ادعينا الاجماع على
القدر المذكور قوله لم لا يجوز ان يكون مدلول هذه الصيغ ارادة العقاب قلنا لان الامر
من الله تعالى متحقق بدون ارادة العقاب اما على مذهبنا ففي الكفار بالعفو واما على مذهب
مخالفينا فبعد التوبة او في الصغائر قوله لم لا يجوز ان يكون خبر الله تعالى عن كون العالم حادثا
نفس كون العالم حادثا في نفسه حكاية قلنا لان الاجماع انعقد على ان قائل الخبر لا بد له والعاقب
لا يختلفان فان كان قائلا فهو كذب العالم حادث ليس هو كون العالم حادثا في نفسه بل ذلك حكم
ذلك القائل بكون العالم حادثا لان الاقوال دليل على الصفات لا على الامور الخارجية بدليل
ان الانسان اذا رأى من البعد جسما فظنه حجرا فانه يسميه بالصخرة فاذا قرب منه وظنه شجرا
يسميه شجرا فاذا قرب وعرف كونه حيوانا فانه يسميه بذلك ثم اذا ازداد قربا منه وعرف كونه انسانا فانه يسميه بذلك

ونحو ذلك انه اتى بالفاظ تدل على الخطاب في العقايد والاعمال المختلفة والالفاظ عند اختلاف الاحوال
النفسانية قوله قلنا ان الخبر لله تعالى دليل على ان الله حكم بشيء ايجاد الى امر لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
ذلك الحكم هو العلم قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان العالم في المسئلة بالملائكة فان قيل يثبت
لله تعالى خبرا ازليا وتشعر به مغايرا للعلم وقال لم يثبت خبرا ازليا اصلا فلو قلنا بان الشيء
فكان هو قلنا بانه هو العلم كان ذلك خرقا للاجماع واما ثانيا فلانا بينا في اول المسئلة ان
ماهية الخبر في الشاهد ليست هي العلم او الظن او الاعتقاد واذا بطل ذلك في الشاهد وجب ان يكون
في الغايب كذلك لانعقاد الاجماع ان ماهية الخبر لا تختلف بالشاهد والغايب قوله قلنا ثبوت
هذه الصفة لله تعالى فلم قلتم انها قديمة قلنا للاجماع المذكور فيه لانه لزم من القول بثبات
هذه الصفة لله تعالى اثبات قدمها لان كل من قال بالاول قال بالثاني لزم من القول باثبات العلم
القديم اثبات الكلام القديم لان كل من قال بالاول قال بالثاني قلت الفرق بين الموضعين
مذكور في علم الاصول وان المعتزلة يساعدونا على الفرق بين الموضعين فلا نطول بذكره قوله
اثبات قدم كلام الله بهذا الطريق على خلاف الاجماع قلنا قد بينا في كتاب المحصول ان
احداث دليل لم يذكره اهل الاجماع لا يكون خرقا للاجماع اما المعارضة الاولى فالجواب عنه هو ان
العبث والسفه هو ان يتكلم الانسان بالكلام اللساني من غير ان يكون هناك احد او الى غيره يكون عبثا ولكن
لامثبت قدم كلام الله تعالى الا بمعنى المعنى فعليهم ان يدلوا على ان ذلك عبث وسفه
ذلك لكن نقول ما المعنى بالعبث ان عنيتم به ان لا غرض فيه فجميع افعال الله تعالى كذلك [illegible]
علينا بعد حصوله في الوجود بانه قد دخل في الوجود من غير وقوع تغير في العلم فلذلك خبر الله تعالى المتعلق
بانه سيرسل نوحا هو بعينه يكون خبرا بعد ذلك عن انه ارسله من غير تغير وتمام الكلام فيه مر في مسئلة
العلم وايضا فان الله تعالى اخبر عن انه سيحدث امورا كقوله لتدخلن المسجد الحرام وقوله ليستخلفنهم
في الارض ثم انه هو مر ايجاد ما صارت كذبا بعد وقوع هذه الاشيا فكذلك القول بما ذكروه واما
المعارضة الثالثة فالجواب عنها انه لا يلزم من كون الصفة قديمة عموم تعلقها كما قررناه في القادرية والمريدية
بل الامر فيه موقوف على الدليل واما المعارضة الرابعة فالجواب عنها ان النبي عليه السلام
عن انقطاع تعلق كلام الله تعالى كان متعلقه من الازل الى الابد بالحادث معين ثم انتهى ذلك
الايجاد ثم كان لا يلزم منه حدوث قادرية فكذا القول في الكلام واما المعارضة الخامسة

واما ما يحتج به السمعية فالجواب عنها من وجهين وهو انه لا مانع من اطلاق لفظة القران والكلام
على هذه الحروف والاصوات وما ذكروه من الادلة فهو انما يفيد حدوث القران بهذا التفسير
ونحن نقول به وانما النزاع بعد ذلك في صفة قائمة بذات الله تعالى وندعي قدمها وقد بينا ان تلك الصفة يستحيل
وصفها بكونها عربية وعجمية ومحكمة ومتشابهة الى غير ذلك من صفات الكلام الذي هو
عبارة عن الحروف والاصوات فالحاصل ان الكلام الذي حاولوا اثبات حدوثه نحن لا ننازعهم
في حدوثه والكلام الذي ندعي قدمه لا يجري فيه ما ذكروه من الادلة والذي ذكروه من اجماع الامة
ان المسموع كلام الله تعالى فجوابه انهم وافقوا ان الكلام يستحيل ان يسمع ويستحيل ان يكون الكلام الذي
تكلم الله به هو الذي نقرأه الان فاذن لا بد لهم من التاويل واذا جاز لهم العدول الى التاويل
جاز لنا ايضا [illegible] المراد ان نذهب الى مذهب الجبائي من ان الحروف والاصوات [illegible]
[illegible] لكن ذلك مكابرة في الضروريات فلا يستحق الجواب واما ما ذكروه من الايات والاخبار
فهي معارضة بما ذكره السمعي في كتاب [illegible]

الفصل الثالث

في كونه تعالى صادقا اتفقوا على [illegible] لكنهم اختلفوا في كيفية اثباته بحسب اختلافهم في
الحسن والقبح [illegible] اما اصحابنا فحاصل كلامهم فيه دليلان احدهما اخبار الرسول عن
امتناع الكذب على الله تعالى والثاني ان كلامه قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على
من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقائل ان
يقول على الطريق الاول العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز
قائم مقام التصديق بالقول فاذن صدق النبي عليه السلام مستفاد من تصديق الله تعالى اياه وتصديق الله
تعالى اياه انما دل على صدقه لو ثبت كونه تعالى صادقا اذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه
له كونه صادقا لاحتمال ان يكون كذب علينا فاذن العلم بصدق النبي عليه السلام موقوف على العلم
بصدق الله تعالى فلو توقف العلم بصدق الله تعالى على العلم بصدق الرسول لزم الدور
وانه محال لا يقال انا لا نسلم ان دلالة تصديق الله على كونه صادقا موقوفة على العلم بكون الله تعالى
صادقا [illegible]
للمشتري [illegible]
من حيث المعنى والمشكل يتطرق اليه الصدق والكذب واذا كان كذلك [illegible]

المعنى ان رسولي يدل على انه عليه السلام نبيه سواء قدرنا ان الله تعالى صادق او لم نقدر ذلك ومتى ثبت انه
رسول وجب ان يكون صادقا فيما يقول حيث ان قوله تعالى نحو الحال المعين ان رسولي انما ليس
باخبار لكن الارسال انما يرد في الاحكام الشرعية لا في المعاني الحقيقية واذا كان كذلك لم يكن في قوله
انه رسولي ما يقتضي كونه صادقا الا في كونه صادقا في شرعه وفي الامور الحقيقية من الخلاف اختلاف في
التصديقات الشرعية فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا الا باخبار الله تعالى عن كونه
صادقا فلو لم يعرف كون الله تعالى صادقا الا من قبل معرفة الرسول لزم الدور وانه باطل ويمكن
ان يجاب عنه على اصل السؤال بانا بينا فيما تقدم ان صدق الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى
متكلما فلان لا يتوقف على كونه صادقا وهو كنفسه من كيفيات كونه متكلما كان اولى وهذا
الموضع يطول بالبيان التوقيف فاما الطريق الثاني فالاشكال عليه من وجهين الاول
انهم ما اقاموا الدلالة على ان ما كان [illegible] محالا الا استحالة ان يخبر بالخبر النفساني على سبيل الكذب وعن
القضية عنه ضرورية فلا بد في اثباتها من الحجة الثاني هب انه تعالى صادق في الخبر القائم بذاته
لكن لم لا يجوز ان يكون الكلام الذي نسمعه ونقراه كذبا واعلم ان الجواب عن الاشكال
الاول من وجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم عليه بحكم صادق وهذه القضية
معلومة بالضرورة واذا كان كذلك فنقول لو كان تعالى كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه
قديما لاستحال عليه الكذب ولو استحال عليه ذلك لما استحال ان يخبر عنه خبرا صدقا لانا نعلم
بالضرورة ان الذات الواحدة تستحيل ان تكون كاذبا وصادقا في القضية الواحدة كذبا نفسانيا
وصدقا نفسانيا فاذن لو كان الله تعالى كاذبا لاستحال منه ان يخبر عن ذلك الشيء خبرا صدقا
عن معلومه فاذن يلزم استحالة كونه كاذبا لا يقال هذا يعارض بالكذب فانا كما نعلم
بالضرورة ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم عليه بحكم كاذب فلو كان تعالى صادقا لزم ان يمتنع على العالم بالشيء
الحكم على معلومه بحكم كاذب لانا نقول ليس كلامنا في هذا الموضع في الصدق والكذب اللسانيين
حتى يقال ان العالم بالشيء يمكنه ان يصدق تارة ويكذب اخرى بل في الصدق والكذب النفسانيين
ونحن نجد من انفسنا انا متى علمنا شيئا فانا نحكم على ذلك الشيء على وفق علمه
ويتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه فبطل قوله ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم حكما نفسانيا كاذبا
وليس للسائل ان يقول دعوى هذا الامتناع باطل لانا حال ما نعلم الشيء يمكننا ان نكذب كذبا

نفسانيا وذلك لانا نقول صدور الكذب [illegible] ما يقول انا قد بينا ان الحكم النفساني عند كل علم [illegible] الحكم
[illegible] لان ذلك [illegible] الخلاف باختلاف الالسنة واما ذلك الحكم فانه حقيقة واحدة لا تختلف
باختلاف الالسنة واذا ظهر الفرق فنحن نعلم ان العالم بالشيء يتعذر عليه ان يحكم هذا الحكم النفساني
على خلاف ما علمه واذا ثبت ذلك اندفع الاشكال فثبت ان الله تعالى صادق وعن الوجه الثاني
ان الكاذب ناقص بالنسبة الى الصادق والذي يستحيل منه الكذب اشد نقصا فلو كان الله تعالى كاذبا
وذلك معلوم الفساد بالضرورة فاذا وجب ان يكون الله تعالى صادقا في [illegible] ههنا انه تعالى صادق
في كلامه والجواب عنه ما ذكرناه في مسألة خلق الاعمال حيث بينا ان تجويز ظهور المعجز على
غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بانه لم يظهر الا على الصادق واكدنا ذلك
بجميع العاديات التي يعلم تجويز انقلابها عن مجاريها مع انا نقطع بانها لم تنقلب عن مجاريها واذا
ثبت ذلك فالكلام في دلالة المعجز على صدق الرسول فالجواب الذي ذكرناه هناك هو بعينه الجواب
عن هذا الموضع اما المعتزلة فهم قد طولوا ان هذا الصنف على اصولهم غير مشكل قالوا
لان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح فنعلم انه لا يكذب والاعتراض عليه ان
نقول الكلام في التحسين والتقبيح العقليين سيأتي ان شاء الله تعالى اما ان يكون المراد منه الكلام الذي
لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن ان يعرض فيه حذف واضمار وتقديم وتاخير بحسب
يصير عنده مطابقا فان ادعيتم بالكذب الاول لم يمكنكم ان تحكموا بقبحه و[illegible]
[illegible] لوجه اما اولا فلان اكثر العمومات في كتاب الله تعالى مخصوصة واذا كان كذلك لم يكن
ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذلك الحذف والاضمار واقع باتفاق المسلمين حتى انه حاصل
في اول كتاب الله تعالى وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم قال بعضهم قالوا ابدا بسم الله الرحمن الرحيم
واخرون قالوا بسم الله ابتدائي وكذلك قوله الحمد لله رب العالمين فان المفسرين قالوا
معناه قولوا الحمد لله رب العالمين واما ثانيا فلان المعتزلة اتفقت كلهم على حسن المعاريض
مع انه لا معنى للمعاريض الا الخبر الذي لا يكون ظاهره مطابقا مع انه يمكن ان يفرض فيه وجه
اخر من الوجوه التي يذكرها المفسرون في تاويل كتاب الله تعالى بحيث يصير ذلك الظاهر
مع ذلك الفرض مطابقا واذا كان كذلك استحال الحكم بقبح ذلك واما ثالثا فلان العقلاء
باسرهم يستحسنون الحذف والاضمار والتقديم والتاخير والفصل والوصل واذا كان كذلك

قال بعضهم صح

كلهم صح

المحتمله

وإذا فعل الله تعالى بهم ان المكلف جزم بما حمله على ظاهره ولم يجوز صارفا الى الوجوه المحتمله كان
قد يقضي من المكلف حيث جزم الا في موضع الجزم وان [illegible] الكذب بالوجه الثاني فنقول
سلمنا انه قبيح ولكن يرتفع الايمان عن كلام الله تعالى لانه لا خبر ورد في كتاب الله المنزل الا
ويحتمل ان يعرض فيه حذف او اضمار او وجه اخر بحيث يصير ذلك صدقا وان كان ظاهره كذبا
فالحاصل انهم ان [illegible] والكذب بالتفسير الاول لم يمكنهم الحكم بصحة وان جوزوه بالتفسير الثاني
لم يوجد [illegible] على النبيين [illegible] الحصل غرضهم [illegible] هذه القبوح للمقصود
التي [illegible] لو كانت حاصلة لوجب على الله تعالى ان يبقيها وان كان ذلك [illegible] الله تعالى
وانه عز جاير وايضا [illegible] ذلك لم يكن في كلامه تعالى فائدة وكان عبثا وانه غير جائز على الله تعالى
[illegible] انا نقول على الاول [illegible] يكون [illegible] ان عبث به انه تعالى يعلم فلا يحتمل الا التجهيل
والتلبيس [illegible] لا نعلم [illegible] في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مفيدا
بغير ظاهره [illegible] ابدا واكد ذلك [illegible] من المكلف ووقع ذلك في العمومات والاخبار
فلو ان المكلف قطع في الابتداء بما يقتضيه ظاهر اللفظ لكان انما وقع في الجهل من قبل نفسه لا من
قبل الله تعالى وهذا كما نقول في انزال المتشابهات وايجاد الالام فانها وان كانت توهمه
الجور والقبح الا انها لما لم يكن متعينة لهذه الجهة بل كان فيها احتمال غير قبيح كان الجزم بحملها
على الوجوه القبيحة [illegible] من قبل المكلف لا من قبل الله تعالى فثبت انه لا يلزم مما قالوه التجهيل
واما الثاني فهو ان ذلك لوجهين الاول انه لابد من بيان انه لما لم يجز ان يكون غرض الله تعالى
ان يقطع المكلف بظاهره وجب ان يكون عبثا فانا نقول [illegible] صالح لان يكون غرضا اما
لم قلتم انه لا غرض الا هو [illegible] افادة الدلالة على ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرض المكلف بكل
عرضه الله تعالى سواء كان ذلك الظن صوابا او خطأ وايضا [illegible] ذكرتم في انزال المتشابهات
اغراضا كثيرة سوى القطع بمقتضى ظاهر اللفظ واذا عرفتم ذلك سقط قولكم انه لو لم يحصل
هذه [illegible] لكان عبثا واما ثانيا فلانا وان [illegible] انه يجب [illegible] البيان [illegible]
للمعنى لكن المحصلين [illegible] اتفقوا على انه ليس كل من سمع العام المخصوص وجب على الله تعالى
ان يسمعه المخصص لان ايجاب ذلك [illegible] في الحس اذ رب انسان سمع العمومات المخصوصة ولم
يسمع طول عمره ادلة تلك التخصيصات واذا كان كذلك فالمكلف اذا سمع العام لا يمكنه اجراؤه على

على ظاهره الا اذا علم انه لم يوجد دليل التخصيص والطريق له الى ذلك الا بعدم الوجدان مع استفراغ
الجهد في طلبه وذلك لا يفيد العلم بعدمه كما بيناه في اول الكتاب واذا لم يمكن القطع بظاهر شيء من
الالفاظ على هذا التقدير

الفصل الرابع في المباحث المتعلقة بالصوت والحروف

والكلام وفيه [illegible] القسم الاول في الصوت وفيه ثلاثة مباحث البحث الاول
انا قدمنا في اول الكتاب ان الصوت لكونه من اظهر المدركات لا يمكن تعريفه بشيء اظهر منه وظن
الناس من ماهية الصوت عبارة عن اصطكاك الاجسام الصلبة وهذا خطأ لان الاصطكاك عبارة عن مماسة قوية
والمماسة غير الصوت ونقل المتكلمون عن النظام ان الصوت جسم وهذا خطأ لان الاجسام
متساوية في الجسمية وماهية الصوت [illegible] ليس كذلك فيبطل كونه جسما واعلم ان الاظهر
ان النظام انما ذهب في هذه المسألة الى قول الفلاسفة من ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهواء
الحامل له الى سطح الصماخ فظن الناقل انه ذهب الى ان الصوت جسم واكثر المتكلمين زعموا
ان ادراك الصوت لا يتوقف على ذلك واحتج اصحابنا عليه باربعة اوجه الاول انا اذا سمعنا الصوت
عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه لحصول وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا كما انا
لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جانب جاء ولقائل
ان يقول هب انكم تدركون الصوت الحاصل في تلك الجهة لكنكم لا تدركون كونه حاصلا في تلك
الجهة فيستحيل ان يكون متعلق السمع واذا كان كذلك لم يلزم من ادراك الصوت قبل وصول
حامله الى الصماخ ادراك جهته الثاني وصول الحروف الى القلب مثل العين والباء والذال والطاء
[illegible] في الان الفاصل بين زمان خروج النفس واطلاقه وذلك مما يمتنع بقاؤه واذا كان بقاؤها
ممتنعا فلو لم ندركها الا بعد وصول الهواء الى الصماخ وجب ان لا ندرك هذه الحروف اصلا
الثالث ان حامل الكلام الحاصل من هذه الحروف اما ان يكون كل واحد من اجزاء الهواء او مجموعه
والاول يقتضي ان الانسان اذا تكلم ان يسمع السامع كلاما مرارا كثيرة عدد ما يصل الى صماخه اعداد
كثيرة من تلك الاجزاء والثاني يقتضي ان لا يسمع كلام الانسان الواحد دفعة واحدة الا
السامع الواحد لان ذلك الحامل لا يمكن ان يصل بكليته دفعة واحدة الا الى سامع واحد الرابع
ان الانسان قد يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار فهناك قد حصل الادراك من غير وصول ذلك
الهواء الى الصماخ لا يقال ان ذلك الهواء تأدى الى الصماخ من الفرج الحاصلة في مسام الجدار

والحدس من الحروف يصح ان يبقى لو لم يحصل الحرف الاخر بعده ويستحيل عند حصول الحرف
الاخر وعن الثاني لم قلتم انه لما امتنع بقا امثال هذه الحروف وجب ان يمتنع بقا كل حرف
من هذه الحروف مختلفة فلا يلزم من حكم الشي على حكم ما خالفه علمه والذي يؤكد ذلك
انا عند التجربة نجد تعذر تمديد البا والتا والدال والطا ونجد تعذر تمديد ساير الحروف
ان الحرف يسمى لكن لم قلتم ان الصوت لا يبقى فانا سنبين ان الحرف غير
الصوت والمعتمد في امتناع بقا الصوت هو الذي نعول عليه في امتناع بقا الاعراض جملة وهو
ان العرض لو صح بقاه لاستحال عدمه والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل ما يبقى
لا يعدم الا بمؤثر وهو اما ان يكون عدميا او وجوديا اما العدمي فهو ان يعدم لعدم ما هو مفتقر اليه
وهو اما ان يكون باقيا فيكون الكلام في كيفية عدمه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او يكون غير
باق والاول باطل لان الاتفاق حاصل على ان حصول اللون في المحل غير مشروط بقيام
شي من الاعراض التي لا تبقى بالمحل واما الوجودي فاما ان يكون فاعلا او موجبا اما الفاعل
فهو ان يقال انه يعدمه بعد بقاه وهو محال لان ذلك القادر ان لم يصدر عنه اثر فحينئذ تكون حالة بعد
الاعدام كحالة قبله وكما انه قبل الاعدام لم يكن معدوما فكذلك بعده فيلزم ان لا يكون المعدوم معدوما
هذا خلف وان صدر عنه اثر فهو ان كان منافيا لذلك الباقي كان عدم الباقي معللا بطريان ذلك
الاثر على المحل وذلك خروج عن هذا القسم او لا يكون منافيا له فحينئذ لا يلزم من وجوده عدم
ذلك الباقي وهذا معارض بشرط العدم واما الموجب فهو ان يقال طرا على محل العرض الباقي ضد له
فعدم هو بسببه وذلك باطل لوجهين اما اولا فلان طريان الضد الحادث يلزم الدور وهو محال واما
ثانيا فلان التنافي حاصل من الجانبين فليس الباقي لطريان الطاري اولى من الباقي يمنع الطاري
لوجود الباقي لا يقال الباقي بالعدم اولى لوجه اما اولا فلان الطاري لو اندفع لزم ان يصير
معدوما في اول حال وجوده فيكون معدوما موجودا وهو محال واما الباقي فلو عدم لم يكن عدمه حال وجوده
وذلك ليس بمحال واما ثانيا فلان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك والشي
مع تعلق سببه به اقوى منه اذا لم يكن متعلق السبب واما ثالثا فهو لان الفاعل اذا اراد اعدام
ياض محل فهو يسوده والسواد ان اقوى من البياض الواحد لانا نقول اما عن الاول فلا نسلم
انه يوجد في الحالة الاولى ومع هذا يعدم في تلك الحالة بل يقول وجب ان لا يوجد اصلا السبب

لانا نقول لا نسلم ان الهوا لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم يتشكل باشكال مخصوصة عند وصوله
الى مخارج الحروف ثم ان الهوا لطيف فكما يتشكل بالشكل المخصوص فاذا بطل ذلك الشكل
بطل ذلك الحرف واحتج النظام بمثل امور احدها انا نرى ان الصوت لا يتوقف على الهوا ويسمع
من جانب الحايط عند هبوب الرياح ومن اتخذ انبوبة طويلة ووضع فمه في احد طرفيها ووضع
الطرف الاخر منها على اذن انسان اخر وتكلم فيه بصوت عالي فان احدا من اهل المجلس لا يسمع ذلك
الكلام مع ان الانسان الذي وضع طرف الانبوبة على اذنه يسمعه وكذلك اذا رايت البعيد
انسانا يضرب الفاس على الخشب فانا نرى الضرب قبل سماع الصوت وذلك يدل على انا
لا نسمع الصوت الا بعد تادي الهوا وكذلك الصوت الشديد ربما تفرق سطح الصماخ بل
قد يبلغ الى تهديم الابنية والاحجار مثل القماقم الصايحة والرعود القوية وكل ذلك يدل على ان
الصوت لا يسمع الا بعد تادي الهوا الحامل له الى سطح الصماخ والجواب ما بينا في اول الكتاب
ان طريقة الدوران لا تفيد الا الظن الغالبة وان اكثر هذه الامور يحتمل ان يكون من العادات والله اعلم
البحث الثاني عن سبب الصوت الجمهور من الفلاسفة ان سببه قرع او قلع وقال
بعضهم ان ذلك سبب بعيد لانهما آنيان والصوت زماني ولا يجوز ان يكون سببا للزماني
بل السبب القريب تموج الهوا وذلك مشعر بانا لو قدرنا العالم خاليا لم يحصل الصوت من القلع
والقرع العنيفين والذي اوهم ذلك امران احدهما ان طنين الطست ينقطع عند تسكينه
على طرفه واحد فلولا حاجة الصوت الى الحركة لما لم ينقطع طنينه عند سكونه وثانيهما
انا نرى الصوت يمتد بمدة حركة الهوا الخارج من الحلوق وساير الاجسام المصوتة والجواب
عنهما ما سلف ان الدوران لا يفيد الا الظن الغالب واعلم انا كما لا نجد دلالة قاطعة على ان المؤثر
في وجود الصوت هو القرع او القلع العنيفان او التموج فلم نجد ايضا دلالة قاطعة على صحة
حدوث الصوت بذلك فمن المحتمل ان يكون احد هذه الامور مؤثرا فيه او شرطا له فلا جرم انا توقفنا
البحث الثالث في بقاء الحروف احالوا بقاءه قالوا لانا اذا قلنا زيد فلو بقيت
هذه الحروف لوجد كل واحد منها مع صاحبه فلم تكن الجملة بان يسمع زيدا اولى من ان يسمع على ساير
تقاليبها الخمسة وايضا فنحن نعلم بالضرورة ان البا والتا والدال والطا مما لا يمكن استمرارها
فيقال والجواب عن الاول ان هذا الكلام في المقاعد وفي صحة المقاعد فلا نحو ان يقال ان كل

وجود الضد الباقي وذلك محال استحالة فيه واما عن الثانية فهو انا لا نسلم ان الشيء حال بقائه مستغن عن
السبب وانما هو المعتزلة التي حال حدوثه تستغني عن السبب واما عن الثالث فهو ان الحكم
بين المثلين محال ثم ان القول بما العرض يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول
به باطلا والقائلون بجواز بقاء الاعراض احتجوا بوجهين احدهما ان جائز الوجود لعينه جائز
لا سلب مستحيل الوجود لعينه جائز الوجود لعينه وحينئذ يرتفع الامان عن القضايا العقلية والعرض
كان صحيح الوجود في الحالة الاولى فوجب ان يبقى كذلك وجوازه في الحالة الثانية ومتى صح ذلك
صح بقاؤه فالعرض يصح عليه البقاء الثاني انا نرى في انا نحس باللون والكثرة ... منعوا او ديم
الجسم فلو جاز القدح في احدهما جاز القدح في الآخر وذلك يفضي الى الشك في الضروريات
فهذا هو الكلام من الجانبين وانت حسبي بمواقع البحث فيها القسم الثاني في المباحث
المتعلقة بالحروف والنظر في ماهيتها واحكامها اما ماهية الحروف فقد حدها ابن سينا انها هيئة
عارضة للصوت تتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهذا التعريف
باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان طول الصوت وقصره وكونه مجهورا وخفيا وطيبا
وغير طيب هيئات عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
مع انه ليس شيء منها حرفا ويمكن ان يجاب عن هذا بان يعني بالثقل الصوت طيبا
وغير طيب فليس بمسموع لان الطيب انما يحصل بتناسب لعناصر الصوت والتناسب غير مسموع
لانه حين ما يسمع احد اجزاء الصوت فالجزء الآخر غير حاصل فلا يكون مسموعا بل هو كل امر
يحصل للنفس عند اعتبار ما بينهما يتناسب ما يعين في المحل من تلك الاصوات فاذا لم يكن ذلك مسموعا
لم يدخل في الحد واما طول الصوت وقصره فالامر فيه ايضا كذلك لان المسموع ابدا هو الصوت
الحاصل في ذلك الوقت ... فلا نسلم كونها مما يتميز للثقل والحدة واما العكس
فهو ان الحروف الصامتة البسيطة كالباء والتاء والدال والطاء ليست هيئات عارضة لها ولو كانت
عارضة للصوت لما وجدت الا مع وجود الصوت لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت
لانها انما توجد في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس واول زمان الاطلاق والصوت لا يوجد
الا في زمان ارسال النفس فاذن هذه الحروف موجودة قبل وجود الصوت فلا يمكن
ان يقال انها هيئات عارضة للصوت واعلم ان الحروف على قسمين مصوتة وصامتة

فالمصوتة هي التي تسمى في العربية حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها والصامتة ما عداها
وهي التي يمكن الابتداء بها فاما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت التي تتميز بها
الصوت عن صوت آخر يساويه في الحدة والثقل واما الحروف الصامتة فهي على قسمين منها
ما لا يمكن تمديده ومنها ما يمكن تمديده فالاول مثل الباء والتاء وغيرهما وهي لا توجد الا في الآن
الذي هو آخر زمان الاطلاق وهذه الحروف بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط
والآن بالنسبة الى الزمان وهي ليست من بعض الاصوات ولا من الهيئات العارضة للاصوات
المعلوم وجوده الذي لها الا انه عارض للزمان مع انها من المحاذاة الدقيقة واطلاق اسم الحرف
على هذه الحروف اولى من اطلاقه على غيرها لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف
بالحقيقة اطراف والثاني وهو ما يمكن تمديده على ضربين منها ما الظن الغالب انها انما حروف
آنية في الحقيقة وان كانت زمانية في الحس ومنها ما الظن الغالب فيها انها زمانية في الحس والحقيقة اما
الاول فمثل الحاء والخاء وما اشبههما وذلك لان الحروف الآنية متى ما تكررت في الازمنة المتعاقبة صار
للنفس بارسال تلك وصلت هذه الحبس والاطلاق لا تعتبر الا في ازمنة متميزة بعضها عن البعض في
الحس كالباء والتاء ومنها ما يحتاج الى ذلك بل يكتفى في تكوينه بحبس وارسال كيف اتفقا ومثاله
الحبس والارسال ما يمكن وقوعه في ازمنة صغيرة بحيث لا يشعر الحس بامتياز بعضها عن البعض
لغاية صغرها مثل الحاء والخاء واشباههما فانه يتعاقب على الطرف ... فيتوهم في الحس انه
في نفسه متطاول ... متوالية اعدادا كثيرة في ازمنة متعاقبة جدا فلاجل ذلك يظن به انه
من الحروف الزمانية ولكن كان على التحقيق من الحروف الآنية واما الثاني فمثل
السين والشين فان الظن الغالب انها هيئات عارضة للصوت تستمر باستمراره ويمكن ذلك
تنتهي تلك ... العرض بالبرهان فهذا حاصل الكلام في هذه الحروف وكانه لا حاجة الى ماهيته
الى التعريف لانا بينا في اول الكتاب ان الامور المحسوسة لا حاجة بها الى التعريف واما
النظر في احكامها فاما في مفرداتها او في مركباتها اما في مفرداتها فاما في المصوتات او في المصمتات
اما في المصوتات فمن وجوه خمسة الاول الحروف المستعملة في لغة العرب معلومة وههنا حروف
اخر في لغات اخر ولنا وجدت حروف في بعض اللغات يعسر علينا ... ولد على تلك اللغة ان
يتكلم بها واذا كان كذلك فحصر الحروف في عدد معين ... قاطعة فلا سبيل اليه فلعل في

حروفا

في المقدور اخر سوى الحروف المستعملة في لغات اهل زماننا فاما انها هل هي متناهية او غير متناهية
فالبحث عنه كالبحث عن انواع اللون مشاهدة او غير مشاهدة والاولى التوقف الثاني ان الحروف
الصامتة اما ان تكون متماثلة او مختلفة والمختلفة اما ان تكون اختلافها بالعرض او بالذات اما
بالعرض فلا يمكن ان تختلف الحروف المتماثلة في احد امور ثلثة الاول ان تكون احدها ساكنا والاخر
متحركا والثاني ان تكون لكل واحد منهما حركة مخالفة لحركة الاخرى والثالث ان تخالف كل
واحد منهما صاحبه في الجهارة والخفوتية وان كان من الناس من جعل ذلك اختلافا بالذات وجعل
ذلك اختلافا نوعيا وجعل اختلاف الحرفين شبه الباء والتاء اختلافا حسيا واما اختلافها بالذات
فكما بين الحروف الصامتة والمصوتة ثم انا نعلم بالضرورة انه لا تنافي بين الاسكنى حرفين من ملفه
الحروف دفعة واحدة من مخرج واحد ولكن يشبه اختلاف في ان ذلك هل يمتنع اجتماعها
لذاتيهما او لاجل فوات شرط او حصول مانع والاولى التوقف الثالث انا لا نعني بقولنا
في الحرف انه متحرك او ساكن انه حلت الحركة او السكون فيه لانهما من صفات الاجسام فيستحيل
حلولهما في الهيئات العارضة للصوت او لطرفه بل المعنى به انه يوجد عقيب الحرف الصامت
حرف مصوت مخصوص الرابع ان الصامت انما تظهر ظهورا تاما عند الشروع
عند الاسكان لا عند الحركة فانه يمتزج به ما يجيء بعده دليله التجربة لا يقال وانه يمتزج به عند الاسكان
يجيء ما قبله لان الحس يشهد بان الحرف الذي يجيء بعده يسلب عنه تمام جزئه بخلاف
ما قبله الخامس ان الابتداء بالصامت الساكن محال بالاستقراء ومنع من جوزه لان حركة
الحرف عبارة عن مجيء المصوت بعده وتوقف الشيء على ما يجيء بعده او عليها ما يكون عارضا له محال
فاذن التكلم بالحرف الصامت الخالي عن الحركة ممكن واما في المصوتة فالبحث
عنها من خمسة اوجه الاول ان اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو وان ذلك بحسب
مقدار انفتاح الفم الثاني ان المصوتات يتمايز امتدادها الى الهمزة دليله الاستقراء والحسية
في تحقيقه ان الصوت لا يتولد من الانبساط الحاصل باستحالة النفس الا بين الانقباض الحاصل
من اخراج الهواء الدخاني ولذلك الانقباض حد يتعين له كما في الوريدين للهواء الممكنة خروجه
والاخراج الروح معه فاذا انتهى الى الحد لا يمكن الازدياد عليه وقفت الطبيعة وانقبض النفس
وهناك مخرج الهمزة فلا جرم انه يتولد الهمزة الثالث الحركات ابعاض المصوتات الثلاثة

لوجه فالاول بعض المصوتات فاطيلت للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان
الا هذه الحركات بالاستقراء الثاني لولم تكن الحركات ابعاضا للمصوتات لما حصلت المصوتات بمدة
هذه الحركات والتالي باطل فالمقدم مثله الثالث ان الحركة اذا كانت مخالفة لهذه المصوتات
مما اذا كررت الحركة لم يمكنك ان تذكرها كل الحرف الا باشباعا فحرف صامت تحصل بتبعيته ليس
الامر واما الاستثناء فنقيض التالي فيدل الحس عليه الرابع الصامت سابق على الحركة بالزمان
لوجهين فالاول الصامت البسيط حصوله وحدوثه في الان الفاصل بين زماني الحبس
والاطلاق والمصوت يحدث في زمان الارسال ويحدث في الان الذي هو اول زمان كان سابقا
على ما يحدث بعد ذلك الثاني لو كانت الحركة سابقة لكان التكلم بالحركة غنيا عن
التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق ولكن التكلم بالمصوت محال ابتداء اعراضه
واحتج ابن جني عليه بوجهين اخرين فالاول الحركة حالة في الحرف والحال متاخر عن المحل
وهذا خطاء اما الصغرى فلان الصامت البسيط انى والحركة زمانية حاصلة بعد تقضي هذا الصامت
فكيف يعقل فيه واما الكبرى فلان تقدم المحل على الحال تقدم عقلي لا زماني والمطلوب
هنا تقدم زماني الثاني لو كانت الحركة سابقة على الحرف لما صح الادغام لكن الثاني باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الادغام انما يصح بحرفين اولهما ساكن والثاني متحرك ولو كانت
حركة الحرف الثاني سابقة لكانت تلك الحركة متخللة بينه وبين الحرف فالحس والقائل ان يقول
لا نسلم انه لولم يقع الحرفان في ان واحد لم يحصل الادغام لان حصول الحرفين المتماثلين في المخرج
الواحد دفعة واحدة جمع بين المثلين وهو محال فلا يجوز ان يتوقف عليه الادغام الذي ليس بمحال
الخامس اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الواصلتين الى طرفي
الشفة ثم الكسرة التي يكفي فيها العضلة الواحدة ثم الفتحة التي يكفي فيها عمل ضعيف للعضلة وقد
يختلف ذلك بحسب اختلاف الامزجة والاهوية واما في مركباتها فالنظر اما في كمية المركب
او في كيفيته اما الكمية فقد قيل اعدل المركبات الثلاثيات لوجهين فالاول ان الكلام انما تم بالحرف
وهي انما تتم باعتبار المبدا والوسط والنهاية وهذه الاشيا حاصلة بالفعل في الثلاثيات والثنائيات
ناقصة وما فوق الثلاثيات زائدة والثاني ان الحرف المبتدا به لا يكون الا متحركا والموقوف
عليه لا يكون الا ساكنا وبينهما منافرة فلا بد من متوسط فاذن لا اعتدال الا فيما هو الثلاثي لا يقال

فلذلك المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا والاشكال عائد الا انا نقول الحركة المبتدائية اثقل
من الحركة المتوسطة فاذن الملائمة بين الحركة المتوسطة وبين السكون اكثر منها بين الحركة المبتدائية
والسكون وايضا فاذا لحصل النطق بحرفين متحركين حصل الملال عن الحركة فيستلذ السكون فوق ما يستلذ
عند النطق بالحركة الواحدة واما الكيفية فاعلم ان النظر اما ان يكون في تركيب الحروف او الحركات
او السكنات اذ تركيب الحروف فانها قد يكون متلائمة ومتنافرة فالمتنافر بالعربية وشر حرف بمكان
قفر وليس قرب قبر حرب قبر وبالفارسية خواجه توجه تجارت كنى والمشهور في سبب التنافر
ان الحروف اذا كانت متقاربة جدا في المخرج كانت كالمدغمة فلا يتميز البعض عن البعض واذا كانت
متباعدة جدا في المخرج انقطع البعض عن البعض وهذا ركيك لان كل ايماغم لو فعلنا بنفس
واحد الذي حرف واحد وليس الامر كذلك بل السبب الصحيح فيه اما في الحروف المتماثلة فلان
كثرة الافعال تضعف القوة الجاسة واما في الحروف المختلفة فهي اما ان يكون قويا او ضعيفا وعلى
التقديرين فاما ان يكون متقاربة المخرج او متباعدة المخرج معا وهذه اقسام اربعة ثم ان الحروف
اذا تعاقبت مخارجها كان الفاعل لجنس الهواء الفاعل لها عضلة واحدة فاذا كانت
الكلمة مركبة من امثال هذه الحروف لم يمكن التكلم بها الا بان يتوارد على العضلة الواحدة افعال كثيرة
شاقة وذلك سبب لضعفها وكلالها فلا جرم انه يعسر التكلم بامثال هذه الكلمة ثم ان ذلك معنى
ان يكون التكلم بالحرف الواحد مرارا كثيرة في المشقة مثل التكلم بهذه الكلمات المتنافرة
ثم انا نقول الفرق بين الامرين ان التكلم بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان كان سببا للضعف الا انه
الكلام الا انه بسبب حصول الملكة في التكلم بذلك الحرف لان تجد ولة الحرف الواحد مرارا كثيرة
سبب لحصول الملكات فالتكلم بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان اقتضى التعب من ذلك الوجه
الا انه اقتضى التيسير من هذا الوجه فاما التكلم بالحروف المختلفة المتقاربة المخرج فقد اجتمع
فيه السببان احدهما ضعف والثاني عدم حصول الملكة فلا جل ذلك حصل هنا من التعسر ما لم يحصل
هناك القسم الثاني وهو المقابل للاول والوجوه المتباعدة وذلك يقتضي سهولة النطق بها لزوال الوجهين
الا نتائج العدم حصول الملكة القسم الثالث السهلة المتقاربة والقسم الرابع الصلبة
المتباعدة ويشبه ان يكون هذا القسم من الاول واعلم ان هذا الذي اعتبرناه من التلاؤم والتنافر
انما هو بحسب النظر الى احاد الحروف من حيث هي وقد يتغير عاقلا بحسب اختلاف الامزجة

والاهوية وامتزجت الحركات وكلما كانت انقل كان تركيبها اثقل وكل ما كانت اخف كان تركيبها
اخف وكلما الخلط فالاعتبار بالغالب واما تركيب السكنات فالمشهور انه غير جائز لانه لو صح
ذلك لزم الابتداء بالساكن وهو متعذر فالمؤدي اليه مثله واحتج المجوزون فقالوا الحروف
المدغمة مع المدغم يجتمع فيها ساكنان **والجواب** ان الامر وان كان كما قلتموه
لكن الاول مصوت والثاني صامت وذلك لا نزاع فيه لان الخط يبتدي من نقطة فلا محالة ينتهي الى
انما الممتنع توالي الصامتين الساكنين فان قيل انا نقف على ما سكن عينه من الثلاثي وبهذا الاعتبار
يجتمع الساكنان **قلنا** ان الصامت الاخير يشوبه حركة مختلسة ثم اذا قلنا ان اجتماع الساكنين
جائز فلا شك ان اجتماع الساكنين مع الحروف المتقاربة اقرب منها مع غيرها واما تركيب الحروف
مع السكون وما تركب من الحركة بالنسبة الى السكون فلا شك ان الحركة اذا كانت اخف كانت اقرب
الى السكون فهذا ما نقوله في هذه المباحث

الفصل العاشر في باقي الصفات

والكلام فيه يقع في اقسام ثلثة الفصل الاول في السمع

الفصل الاول

والبصر والكلام فيه يتعلق بالمقدمات والمقاصد اما المقدمات ففيها فصول
في ماهية الادراك اعلم ان كون المدرك مدركا لا يخلو شبهة فيه اذ كان الواحد
من الانسان يجد ذلك من نفسه باضطرار واما امتيازه عن كونه حيا قادرا ومريدا وامرا ناهيا فمعلوم
ايضا بالضرورة انما المحتاج اليه التحليل الدلالة تمييزه عن العلم والمعتمد فيه ان نقول لو لم يكن
الادراك مغايرا للعلم لما افترق الحال بين حالنا عند كوننا رائين للشيء وبين حالنا عند كوننا
عالمين به بعد غيبته عنا ولما افترق الحال بين ان يكون الالم في اعضائنا وبين ان يكون في غيرنا
مع انا نعلمه بل انا في الحالين قد علمناه ونحن نا فرط النفس عنه لكن التفرقة معلومة بالضرورة
فوجب كونه الادراك مغايرا للعلم **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون التفرقة
عائدة الى انا عند فتح العين نرى ما عرفت من تحصيل المدرك ما لا نعرف عند الاغماض **قلنا** عن
انه لا بد من امر زائد لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الزائد عبارة عن تاثر الحاسة فان الحواس
لاختلافها بقبل بعضها التاثر من المسموع بقرع الهواء وبعضها يقبل التاثر من المشموم
والامر فيه ظاهر انا عند الصوت الشديد نحس الصدمة داخل الاذن احساسا شديدا ونحس
بتاثر الحاسة في الشم لا سيما عند الحموضة الشديدة والحرافة القوية وكذلك القول في المشموم

المطعوم

والملموس واما المرئي في العين فانه وان كان خفياً لكنه قد يظهر في بعض الحالات وذلك عند
ما يقوى شعاع المدرَجة او يشتد بياضه لا يقال لا يجوز ان لا يكون المرجع بعد التدقيق الى
هذا الانطباع لان هذه التفرقة معلومة بالضرورة وهذا الانطباع امر خفي والامر الجلي لا يجوز
ان يكون هو بعينه الامر الخفي لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان اثبات امور زايد على
العلم امر خفي **الجواب** قوله التفاوت يرجع الى انه عند فتح العين عرف
من تفاصيل المدرك ما لم يعرفه قبل ذلك قلنا هذا باطل لانا قد نتأمل الشيء الصغير مشاهدة
بيّنة ونعرف تفصيله فاذا اطبقنا اعيننا عرفناه بعد ذلك ما عرفناه حال النظر لكن ما ير الزايل
ولو خفي علينا شيء من احواله لكان ذلك يسيراً غير مشعور به في الحالين قوله لم لا يجوز
ان يكون التفاوت عائداً الى تأثر الحاسة قلنا هذا باطل اما اولا فلان القول بالانطباع
قد مر ابطاله في باب العلم واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة ان ابصارنا للمرئي حالة اضافية حصلت
لي بالنسبة الى المرئي ونعلم بالضرورة التفرقة بين هذه الحالة الاضافية المسماة بالعلم
فان نازعتم في ذلك كان ذلك نزاعا في الضروريات وان ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالة
الاضافية الحاصلة بالبصر الى المرئي ابصارا كان ذلك نزاعا في اللفظ وهذا الوجه هو الذي
عليه التعويل في ادراك الشم والذوق واللمس امور زايدة على التأثر واما ثالثا فلانا
نبصر المرئي حيث هو ولو لم يكن هنا الا التأثر لما كنا نبصره حيث هو وقد تمسكوا بامور اخر
منها ان الواحد منا قد يكره رؤية شخص وسماع كلامه ولا يكره العلم به وبكلامه فالكراهية
والسماع غير العلم بالمرئي والمسموع ومنها ان احدنا يعلم ما لا يدركه وقد يدرك ما لا يعلمه وذلك يقتضي
التغاير اما انا نعلم ما لا ندركه فكما نعلم بالامور الغايبة بل المعدومات واما انا ندرك ما لا نعلم فهو
كادراك النائم قرص البرغوث ولا نعلمه ولا يمكن المنع من ادراكه لانه ينتقص عليه نومه وقد
ندرك صوتا لناس بحضرتنا ربما كان سببا لانتباهه مع انه لا يعلمه وللقايل ان يقول اني لا اقول
ان الادراك نفس العلم بل هو نوع من انواع العلم ومعلوم انه لا يجب ان يكون حكم النوع مساويا
لحكم الجنس من كل الوجوه ويمكن ان يجاب عنه بانكم لما سلمتم ان هذا النوع مخالف لساير الانواع
كان النزاع في تسميته علما نزاعا في العبارة

الفصل الثاني

في كيفية حصول
هذه المدركية زعمت المعتزلة انه متى كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضرا ولا يكون على القرب القريب

من الحالة الاضافية

ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيرا جدا ولا لطيفا ولا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة
وكان المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل فعند اجتماع هذه الشروط يجب حصول
الادراك وعندنا ان ذلك غير واجب وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة لنا انه لو كان
المسلك الاول انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلا يخلو اما ان نكون
رائين لجميع اجزاء ذلك الشيء او لا نكون رائين لشيء من اجزائه او نكون رائين لبعض اجزائه
دون البعض والاول يقتضي ان نرى ذلك الشيء على كبره والثاني يقتضي ان لا نراه
اصلا والثالث يقتضي ان نرى ذلك الشيء على كبره والثاني يقتضي ان
لا نراه اصلا والثالث يقتضي ان لا نرى اصلا بعض اجزائه دون البعض ومن المعلوم بالضرورة
ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الاجزاء المرئية فهي حاصلة الى الاجزاء التي هي غير
مرئية ولما كان المرئي من الاشياء المستجمعة لهذه الشرائط بعض الاجزاء دون البعض علمنا
ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب **فان قيل**
طرفيه فلا جرم صار الوسط وما يقرب منه مرئيا وصار الطرف وما يقرب منه غير مرئي بيانه
انه اذا كان المسامت للناظر هو الجزء المتوسط من المرئي فالخط المتوهم الذي يصل
بين الناظر وبين ذلك الجزء مع الخط الذي بينه وبين طرف المرئي يكون وترا لها وقد ثبت
في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين
بها فيلزم من ذلك ان الخط الذي يصل بين الناظر وبين طرف المرئي اطول من الذي
يصل بين الناظر وبين وسط المرئي واذا كان وسط المرئي اقرب الى الرائي من
طرفيه بطل قولكم ان جميع الاجزاء متساوية في القرب والبعد **ثم لئن سلمنا**
تساوي الاجزاء كلها في تلك الشرائط ولكن هنا اسباب ثلثة تقتضي ان نرى الكبير من البعد
صغيرا الاول وهو الذي عول عليه جمهور الفلاسفة من اصحاب الانطباع وهو ان الرؤية
لا تحصل الا لاجل انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية وانه يرتسم فيما بين الناظر وبين
المرئي مخروط متوهم رأسه يلي الناظر وقاعدته تلي المرئي وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك
الزاوية ادق واصغر ومتى كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر فلاجل ذلك
يجب ان يرى الكبير من البعيد صغيرا **الثاني** وهو الذي عول عليه جمهور اصحاب الشعاع

بالنسبة ... وشكل المرئي كالمخروط ... الى الاخر الذي ...
... الذي يصل بين الناظر ومن طرف المرئي ... كل واحد منهما

ان قالوا انا ان اعتبرنا اتصال الشعاع بالمرئى فاذا طالت المسافة من الرائى والمرئى
فانه تتفرق الشعاع وان لم نعتبر ذلك بل اعتبرنا اتصاله بالضيآ المتصل بالمرئى فانما لا نرى
البعيد لكثرة الاجزآء التى تشوب الضيآ فتحجبه عن الاضاءة حتى تجرى مجرى الغبار الثالث
وهو الذى ذكره ابو الحسين فقال اما البعد المفرط فانه يتلاشى معه الصورة ويضمحل لان مع
طول المدى يضعف التاثير الى ان ينقطع كما ان من رمى حجرا فى مآء فانه يتحرك الماء لا يزال
يضعف الى ان يبطل والجب ان يتحرك جميع الماء وكلما قوى التحريك والاعتماد كثر مدى
التحريك وطال زمانه وكلما ضعف فانه يقرب المدى وكذلك كلما اعظم الجسم او قوى
اللون قوى تاثيره فى الضيآء وانتشر ومتى صغر وقل فانه يضعف تاثيره ويقرب مداه هذا
حمله ما قيل فى هذا الموضع **والجواب** اما الاول فباطل لان البعد الواصل
بين الناظر ووسط المرئى اذا كان مائة ذراع مثلا والذى بين وسطه وبين طرفه
اذا كان ذراعا واحدا مثلا فالمائة والذراع الذى هو مجموع الضلعين اطول لا محالة
من الخط الذى يصل بين الناظر وبين طرف المرئى لان مجموع الضلعين من كل مثلث
اطول لا محالة من الضلع الواحد فكان يجب لو وقع المرئى على بعد مائة وذراع ان لا نراه
شيا منه فلما لم يكن كذلك بطل ما ذكروه واما الوجوه الثلاثة التى حكيناها عن الناس
فى سبب رؤية الكبير من البعيد صغيرا فهى غير متوجهة على البرهان الذى برهناه ومع
ذلك فلنبين ضعفها اما الذى قاله اصحاب الانطباع من تصغير الزاوية فهو ضعيف
جدا اما اولا فلان القول بالانطباع محال واما ثانيا فلانا نقول اما ان لا يمكن انطباع
الصورة العظيمة فى المحل الصغير او يمكن فالقول بان الابصار لاجل الانطباع باطل
لانا نرى نصف كرة العالم وهو اعظم من نقطة ناظرنا وان امكن فحينئذ لا يلزم من تصغير الزاوية
التى هى محل الانطباع تصغير الصورة المنطبعة فبطل ما قالوه على كل حال واما الذى قاله
اصحاب الشعاع فهو باطل اما اولا فلان القول بالشعاع باطل على ما سياتى ان شاء الله تعالى
واما ثانيا فلان الاجزاء الهوائية ان كانت متصلة وهى مانعة من الابصار وجب ان لا نرى
المرئى اصلا وان كانت غير متصلة فيجب ان نرى الكبير كبيرا ولكن يحجب بنوبتها بعض
الاجزاء التى تحجبها عن ابصارنا تلك الاجزاء وبالجملة فيجب ان نراه كما نرى الشى الكبير اذا

من الابصار

نظرنا اليه من وراء منخل واما ان كانت غير فانه يحصل سقط كلامهم بالكلية لان الاجزاء المانعة
اذا كانت حاصلة فى وسطه كما هو حاصل فى طرفه فان كان ذلك الاشتباه يقتضى ان لا نراه
وجب ان لا ندرك منه شيا اصلا وان كان لا يقتضى ذلك وجب ان ندركه كما هو واما
الذى ذكره ابو الحسين فهو ضعيف جدا لانه بنى هذه العلة على القول بالانطباع وجاز
لم يتصور مذهب الانطباع كما ينبغى فانه ظن ان صورة المرئى تحدث فى الهوا وتسرى فيه
حتى تنال امثالها الى ان يصل الى الهوا المتصل بنقطة الناظر ثم تحدث تلك الصورة فى العين
وانما اوقعه فى هذا الوهم خطا فان ابا على بن سينا ذكر فى مباحثاته ردا على من فهم من
قول الفلاسفة فى تادى الاشباح الى العيون تكيف الهوا بها او مرورها فيه ان تادى صورة
المرئى فى الهوا الى العين كلام مجازى بل الحقيقة اذا صارت مقابلة للرطوبة التى استعدت
لان تحدث فيها صورة مثل صورة المرئى تحدث فيها تلك الصورة دفعة من غير ان يتكيف الهوا
بها اصلا كما ان الفلاسفة اذا قالوا وجود الممكنات فائض من البارى تعالى فانهم لا يريدون به
ان الوجود شى يتصف على الممكنات من البارى تعالى فان ذلك محال بل معناه ان وجودها
مستفاد من البارى ثم الذى يدل على ان الهوا لا يتكيف بصور المبصرات انه لو كان كذلك لكنا
الهوا متكيفا بها فلما لم نر علمنا ان الهوا غير متكيف واذا عرفت ذلك فقول ابى الحسين
ان المسافة اذا طالت ضعف المرئى من التاثير وتشبيهه ذلك بالحجر الملقى فى الماء انما
يصح لو كان المرئى مؤثرا فى الهوا ولما فسد ذلك فسد كلامه او نقول ان الذى نفى تحوله الى المرئى
اذا بعد ضعف تاثيره ان اردت ان المرئى لا يبقى وان يوثر فى الهوا الذى بينه وبين الرائى
فاذا طالت المسافة لم يقو المرئى على ان يوثر فى كل الهوا كان مطالبا بالدلالة على
ذلك التاثير الذى يدعيه فى الهوا ثم بعد وجب ان ينقطع التاثير ولا يكفيه التشبيه بالحجر الملقى
فى الماء لان قياس احد الصورتين على الاخرى لا يفيد الظن مالم يدل على الجامع فضلا عن اليقين
ثم نعارضه بما ذكرناه من الدلالة على عدم حصول هذه الصورة فى الهوا وان اردت
به ان المرئى فانه اذا بعد لم يقو المرئى على ان يوثر فى نقطة الناظر فهذا اشارة الى ان
البعيد لا يرى وليس ذلك هو المطلوب وانما المطلوب علته وسببه وايضا فهذه العلة بعد
تسليمها مبنية على القول بالانطباع وانه باطل وبالله التوفيق المشكل الثانى

كما في المضايفين وفي العلتين المتعلقين بهما قلنا اما الابطال الدور فنحن نجد هذا السؤال
وقد مر غير مرة وايضا فلا حاجة بنا في هذا المقام الى ابطال ذلك لان ابصار الجزء الواحد في
العادة لا يكفي فيه ابصار الجزء الاخر فانا على ما لا يخفى عليك الان لا يمكن ان نبصر المجموع من الجزئين
اللذين لا يتجزآن او مجموع الذرتين من الهباءات بل لا بد من اجتماع اجزاء كثيرة واذا كانت الاجزاء
كثيرة فليس بان نشترط في رؤيتنا للجزء الواحد رؤيتنا لعدد مخصوص من الاجزاء اولى من رؤيتنا
لما هو اكثر منه او اقل فاما ان يتوقف ابصارنا للجزء الواحد على ابصارنا لجميع الاجزاء وهو باطل
قطعا او لا يتوقف على ابصار شيء منها وهو المطلوب قوله صح كون كل واحد منهما
مرئيا معقولا بوجود الاخر فلا يلزم الدور قلنا هذا باطل اما اولا فلان الجوهرين مثلان
وحكم المثلين التساوي في جملة من احكام اللازمة فلو اقتضى احد الجوهرين للاخر صحة كونه مرئيا لاقتضى
هو لذاته ذلك لكونهما مثلين وحينئذ يلزم استغناء كل واحد منهما في صحة كونه مرئيا عن الاخر واما
ثانيا فلما ذكرنا ان صحة كونه مرئيا في العادة لا تحصل بمجموع جزئين بل لا بد من اكثر من ذلك
وليس بعض الاعداد اولى من البعض قوله الحيثية علة ابصار هذه الاجزاء فلا جرم استحال
حصول ابصارها دون البعض قلنا هذا باطل اما اولا فلان ابصارنا للجزء الواحد لا يكفي فيه
ان نبصر معه جزءا واحدا فقط بل لا بد وان نبصر معه اجزاء كثيرة فلو كان ذلك واجبا عقلا
لم يكن اعتبار بعض الاعداد اولى من اعتبار ما فوقه ويعود الوجه المذكور واما ثانيا
فلان هذه الحيثية ان كان اقتضاؤها لابصار كل واحد من الجزئين متوقفا على اقتضائها لابصار
الجزء الاخر لزم الدور وان لم يتوقف بل هي تقتضي ابصار المحكوم الخاص فاذا احضر الجزء الواحد
وجب ان يجب حصول ابصاره بوجوده لا لنا ما واما المخالفون فلهم في هذه المسئلة مقامان
الاول يدعون الضرورة وثانيهما يدعون الاستدلال اما الاول فانهم يدعون ان ذلك العلم الضروري
حاصل للعقلاء بعد الاحتياط ولا حاجة فيه الى ضرب الامثال وثانيهما يشتغلون بالاستدلال ان ذلك
معلوم بالضرورة اما المقام الاول فهو الذي ارتضاه ابو الحسين لنفسه فقال ان كل عاقل لخبير
الموجود فتحرير ادراكه للمدركات فانه لا يشك انه اذا باشر بطن كفه او بطن قدمه او غير ذلك وهو
لا مانع فيه حديدا محمي كالجمر استحال كونه غير مدرك للحديد وغير مدرك للحرارة وانه محال ان يلقى
الحي المعلم في تنور فيه نار وهو لا يشاهد التنور ولا النار ولا يدرك حرارتها وتفصل الاعضاء ولا يحس

لو وجب حصول المدركية عند حصول هذه الشرائط لوجب رؤية الجزء الفرد وذرات
الهباء ان كل الشاشة ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية اما اذا نظرنا الى جسم
كبير فلا بد وان تكون قد رأينا جزءا صغيرا اذ لو لم نر جزءا صغيرا وذلك الكبير عبارة عن مجموع
تلك الاجزاء الصغيرة وجب ان لا نرى ذلك الكبير ايضا واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يتوقف
ابصاره على ابصار الاجزاء الاخر فيه ما يتوقف ابصاره على ابصار الاخر وغيره الكبير كذلك والاول
يقتضي الدور والثاني والثالث باطل لانا اذا ابصرنا الجسم الكبير فقد ابصرنا جزءا
صغيرا لا يتجزى بحيث لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره واذا ثبت ذلك فلو وجب ابصار
ما يصح ابصاره عند حصول تلك الشرائط لوجب ان يبصر الجزء الذي لا يتجزى عند انفراده
ابدا فلما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك غير واجب قال قيل قولكم اذا
ابصرنا الجسم الكبير فلا بد وان نبصر ما فيه من الاجزاء التي لا تتجزى انما يصح لو ثبت ان الجسم
مركب من تلك الاجزاء التي لا تتجزى وذلك ممنوع وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يقال انه يتوقف ابصار كل واحد من تلك الاجزاء على ابصار الاخر قوله كما يلزم منه الدور
قلنا هذا باطل بالمضايفين فان كل واحد منهما لا يوجد الا مع وجود الاخر وكالعلم
بكل واحد منهما علة لا لذاته للاخر حتى يلزم الدور بل لكون الاخر بحيث يصح [illegible] سلمنا
كونه دورا لكن متى يكون باطلا اذا كان وجوب لزوم كل واحد منهما للاخر لذاته اما لكونهما
معلولي علة واحدة فم ع بيانه ان عندنا الحيثية علة المدركية وهي لا توجب مدركية احد الجزئين
الا اذا وجبت مدركية الجزء الاخر فلا جرم استحال انفكاك ادراك احد الجزئين عن
ادراك الجزء الاخر والجواب قوله دليلكم مبني على اثبات الجزء قلنا
لا نسلم بيانه نبصره ونراه ولا شك ان ذلك الذي نراه ليس الا عبارة عن مجموع تلك الذرات
الصغيرة جدا فاذن قد ابصرنا كل واحد من تلك الذرات عند اجتماعها فيصح صحة ابصاره
كل واحد منها عند الانفراد وحينئذ نسوق الدلالة المذكورة في تلك الذرات التي تفوت
الحس مجموع المؤلف منها ولا يبصرها بعد ذلك ان كل واحد من تلك الذرات هل تفيد القسمة
الغير المتناهية ام لا وان سلمنا ان هذه الحجة موقوفة على اثبات الجزء لكن
المتكلمين اتفقوا على اثباته والدليل قائم عليه قوله يجوز توقف كل واحد منهما على الاخر

بلا ملام فى جمعه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يخبرون اخبارا متواترة باقبال
جيش عظيم نحوهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم يحضر الجيش ويختلطون ويضرب منهم البوقات الكثيرة
والدبادب ويرتفع الرهج ويشتد الاصوات ولا يشاهد احد منهم ذلك ولا يسمعه وانه محال ان يرفع
اهل الارض ابصارهم الى السما فلا يشاهدون الشمس ومحال ان يكون في السما الف شمس كل واحد كهذه
الشمس او اعظم ولا يشاهد ونها ومحال ان يكون للانسان الواحد رؤوس ومحال ان يكون الذى اخبرنا
بالاثبات انما اخبرنا بالنفى مع انا ما سمعنا حرف النفى والعلم بوجوب هذه الامور كعلم العقلا
بانه يستحيل ان يرى الضرير وهو بالصين بقة بالاندلس في الليلة الظلما تحت البحر ولا يرى البصير
فى ضيا النهار قرص الشمس ثم انه بعد ذلك قرص الشمس ثم انه بعد ذلك اورد على نفسه جملة من
الامور العادية مثل الاحتراق عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب
التام للناس الصحيح المزاج وحصول النبت عند وقوع البذر في الارض الحرة مع السقي والشمس
وساير الشرايط وانفلاق الولد عند حصول النطفة في الرحم مع سلامتها ثم انه في الجواب التزم
القول بوجوب حصول الاحتراق عقيب ملاقاة النار وحصول الزرع عند الشرايط ولم يلتزم ذلك بل منع
فى الولد وذكر في الفرق انه ليس العلم بوجوب حصول ذلك في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وقال
عنها الخطابان مال هذه الاسولة حالة محيرة شبه الشك فسطانه فى كونها غير قادحة فى العلم
الضرورى الحاصل لنا فانه لو قيل للعاقل لعل هذا الجبل صغير وان شاهدته عظيما كان في هذا العين
في الماكلات حاضة ولعل دجلة كالتراب ولعل هذا المتحرك ساكن كان ظن الساكن الذى يتخيل
لراكب السفينة انه متحرك ولعل ما يرونه هو جاهو منتعم كالمدرك الكاين في الما فانه يرى
معوجا لما دخلنا الشك فيما ليس فيه كذلك اذا سمع العاقل هذه الاسولة لم يشكل شبهة فيما
ذكرنا من وجوب ادراك المدرك عند حصول تلك الشرايط واما المقام الثانى فحاصل كلام
ابى الحسين بعد حذف التطويلات الكثيرة ان العقلا اذا اعملوا حواسهم السليمة فلو يروا فيلا
بحضرتهم علموا بالضرورة انه غير حاضر وهذا العلم يستندونه الى انهم لم يروه بعد اعمال الحواس السليمة
ولا يصح هذا الاسناد والا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجبت رويته وما يتوقف عليه العلم
الضرورى يجب ان يكون معلوما بالضرورة فاذن العلم بانه لو كان المرى حاضرا لوجبت رويته
عند اجتماع الشرايط علم ضرورى وهو المطلوب فلنبين هذه المقدمات اما

المقدمة الاولى فضرورية واما الثانية فدليل عليها ان العقلا يفزعون
الى اعمال حواسهم في العلم بان ليس بحضرتهم فيل ويعللون معرفتهم بانه ليس بحضرتهم فيل
بانهم لم يروه فيقولون انما علمنا انه ليس عندنا فيل لانا لم نره مع سلامة حواسنا وعدم الموانع الا
واما الثالثة فلانه لو جاز حضور المرئى مع انتفاء الرؤية ... ان الضرورى لما جوز حضور المرئى مع انتفاء الرؤية والبصر
لما جوز حضور الطعوم والروايح وحضور الملائكة والجن مع انه لا يراهم لم يمكنه ان يجعل
علم الروية طريقا الى نفيها الثانى ان عدم الروية امر عدمى فلا يجوز ان يكون مقتضيا
حصول العلم بعدم الفيل لان العدم لا يوثر فى الثابت الثالث انه اذا جاز ان يجعل عدم الروية
مع ان عدم المرئى لا يكون حاصلا استحال الاستدلال بعدم الروية على عدم المرئى فعلمنا ان
هذا الاستدلال لا يتم الا مع العلم بانه لو كان المرئى لحضر لوجبت رويته ولو لم يكن ضروريا لجاز
ان يطرقه الشبهة الذى يعتقد بيد ذلك في كونه في حاله وان لم يقدح ذلك في كونه ضروريا ولما بطل كونه
غير ضرورى ثبت انه ضرورى فثبت ان العلم بان المرئى متى كان حاضرا وكانت الشرايط
حاصلة وكانت الحاسة سليمة فانه يجب الروية علم ضرورى ثم ان هذه الدلالة باطلة بامور
العادية فانا نعلم قطعا ان ما يجوزون لم ينقلب دما وان الله لم يحدث في السما حال ما غمضنا العين
الف شمس كل واحد منها اعظم من هذه التى اراها وانه حين ما خرجت من الدار لم ينقلب
ما فيها من الاواني اناسا فاضلين علما وانى اذا جعلت الموضع الذى تحت رجلى بمقدار اصبع
ماء اجد فيه صورة ما فيه الف ... كل واحد منه ... الف ... واذا شاهدت ولدى اعلم
قطعا انه هو الذى رايته بالامس مع القطع بانه يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق شخصا مثله من جميع
الوجوه واذا رايت ابنا انه اقطع بانه تولد من الابوين واذا رايت شخصا ابنه المولود من ساعته
اقطع انه لم يزعل هذا العالم قبل ذلك ثم انا نقطع في جميع هذه المسائل بجوازها فعلمنا ان تجويز النقيض
لا يقدح في القطع بعدم وقوعه ثم ان نسلم عن هذه النقوض لكن لا نسلم ان علمنا بعدم
حضور الفيل مستند الى انه لم نره مع انه لو كانت لوجبت رويته بيانه من وجهين الاول
ان العلة اما ان يكون هو عدم الروية او العلم بانه لو كان لوجبت رويته والاول باطل لان العدم
لا يؤثر في الوجود والثانى ايضا باطل لان علمنا ... اظهر من العلم بانه لو كان
حاضرا لوجبت رويته لان الاول مما لا نزاع فيه بين العقلا والثانى متنازع فيه وكذا الضرورى على الامر

الخفي غير جائز الثاني وهو ان علمنا بعدم حضور الفيل غير موقوف على العلم بانه لو كان
حاضرا لوجبت رؤيته اما اولا فلان الصبي اذا كان في بيته فانه يعلم عدم الفيل مع ان ذلك
الطريق غير حاصل في حقه واما ثانيا فلانا نجعل الطريق الى هذا العلم هو انا نرى جميع الجوانب
مشغولة بالهواء المضيء ولو كان فيه فيل لما كان كذلك فبهذا الطريق نعلم عدم حضور الفيل لا انا
نقول اما النقوض فغير واردة لانا لا ننكر ان هنا امورا ننقطع بعدمها وقوعها نعلم بالضرورة انها
لا تقع ولكنا نقول ان في هذه المسئلة العقلاء اشتد واعلمهم بعدم حضور الفيل الى انهم لم يروه
مع انه لو كان حاضرا لرأوه وبينا ان ذلك لا يصح الا اذا علموا انه لو كان بحضرتهم فيل لوجب ان
يروه فلولم يثبت هذا العلم قدح في ذلك الاسناد فالحاصل انا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم
حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على وجوب رؤيتهم له لو كان حاضرا حتى يكون ما ذكر غيره
نقضا علينا بل انما استدللنا بحكم العقلاء باسناد علمهم بعدم حضور الفيل الجائز بعد اعمال حواسهم
السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته ومثل هذا المعنى غير حاصل
في الصور التي ذكرتموها فاندفع النقض قوله عدم الرؤية لا يصلح ان يكون علة لذلك العلم
قلنا هذا مسلم ولكنه شرط لتاثير العلة في المعلول والعلة هو العلم بانه لو كان
لوجب رؤيته ويجوز الاقتصار على ذلك الشرط اذا كانت العلة ظاهرة قوله العلم
بعدم حصول الفيل اجلى من العلم لو حضر لوجبت رؤيته قلنا لا نسلم بل التفاوت بينهما في
الجلاء قليل ولكن احد العلمين اذا كان مقتضيا للآخر غير واسطة جاز ان يقل التفاوت
بينهما قوله الصبي يعلم عدم الفيل لا بهذا الطريق قلنا هذا ايضا ممنوع لان وجود طريق
آخر لا يقدح في كون ما ذكرناه طريقا قوله نعرف عدم حضوره بانا نشاهد ذلك المكان مشغولا
بالهواء قلنا كونه طريقا لا يقدح في كون ما ذكرناه ايضا طريقا وايضا فهذا الطريق لا يمكن ان
يتمسك به في نفي الاصوات العظيمة هذا مع انا نقرر هذه الطريقة واما القائلون بان هذه المسئلة
استدلالية فقد احتج ابن متويه على هذا بان قال انا نعلم على خلاف هذا الوجه زوال
الثقة بالمشاهدات اذ يجوز ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة ونحن لا ندركها والجواب
عما ذكره ابو الحسين ان نقول اما ان تدعي العلم الضروري بحصول الادراك عند حضور هذه الامور
وعدمه عند عدمها او تدعي وجوب حصوله عند حضورها وامتناع حصوله عند عدمها والاول

لا نزاع فيه والثاني فيه كل النزاع فان زعمت انا مكابرون في هذا النزاع حلفنا بالله ان المغالطة
انما لانا رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اذ يعني العلم باستمرار الامور العادية التي توافقنا على جواز
تغيرها فكيف يستبعد ان يبعث الى الحجون فيجعل تماثيلها لكليه دماء او عظاما وفي شخص شابا قويا مع
ان ذلك الشخص انما حدث في تلك اللحظة من غير اب وام على شكل الوجه ونرى طفلا رضيعا
مع ان ذلك الطفل قد كان موجودا قبل ذلك من مدة الف سنة على تلك الحالة فليس استبعاد ما ذكره
ابو الحسين باقوى من استبعاد هذه الامور مع ان شيئا من ذلك غير ممتنع فكذا فيما ذكره واعلم ان تجويز
انخراق العادات لازم على الفلاسفة والمتكلمين اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة
بين الكل فالبدن يجمع الصور وانما يترجح بعض الصور على البعض لاختلاف التشكلات الفلكية
فاذا كان كذلك فلا يستبعد حدوث شكل غريب مستتبع لحدوث الامور المذكورة في عالمنا هذا
واما المتكلمون فلانهم اتفقوا على ان كل جسم يقبل الصفات ما يقبله كل جسم والفاعل قادر مختار
واذا كان كذلك لزم القطع بجواز هذه الامور الا ان المنع من جواز انخراق العادات غير مستقيم
على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المتكلمين واذا كان ما ذكره ابو الحسين لا يستقيم له مع
هذا الاصل ظهر سقوطه من كل وجه وايضا فلو كان العلم بهذا الوجوب ضروريا لكان شيخه
ابو هاشم منكرا للضروريات وان يكون كل المعتزلة الذين كانوا قبله مستدلين بدقيق النظر
على ما علم ضرورة لا ان دعوى الضرورة في هذه المسئلة لم يبدها احد سوى ابي الحسين والظاهر انه هي
شبهة نسخه الى هذه المقالات وبالجملة فليس لابي الحسين الا دعوى الضرورة في اول المسئلة وليس لنا في مقابلتها
الا المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه ولا بالماطولها ايضا ولنتكلم الآن على تلك الامثلة التي اوردها
اما قوله اذا اخذنا الحديدة المحماة بكفنا او باطن عضو لم يجوز ان لا نجد حرارتها قلنا هذه
الدعوى غير صحيحة لان الله تعالى قادر عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها
من النار برودة تزيل تلك الحرارة مع انه يبقى فيها ذلك اللون المخصوص وحينئذ اذا اخذناها في
اليد لا نجد منها حرارة اصلا وايضا فالله تعالى قادر على ان يخلق في اجسام باردة لونا مثل لون شعلة
النار وحركات مثل حركاتها وحينئذ اذا دخل الانسان فيها يجدها شيئا باردا فان قلت العقلاء انما
يحكمون بوجوب ادراك الحرارة لو كان الجسم حارا فاما اذا صار باردا فانهم لا يوجبون
ذلك فنقول المرجع اما الى العوام واما الى اصحاب النظر فان كان الاول فنقول ان حكمهم بذلك

في ذلك

فلذلك لا يجوز ان تدرك حرارتها مع كونها حارة لحكمهم بوجوب كونها حارة اذا احميناها في النار فتجعل
ووجوب كون الشعلة حارة فان جاز ترك قولهم في احدى الصورتين جاز في الاخرى وان
كان المرجع فيها الى العادة فلا نسلم انهم يحكمون بوجوب الادراك مطلقا بل حكمهم بما ذكرنا لحكمهم
بما ذكرناه واما قوله انهم لا يجوزون ان تكون على السماء الف شمس كل واحد اكبر من هذه
الشمس قلنا لا اذا اغمضنا العين ثم فتحناها فانكم تجوزون حدوث هذه الشموس الكثيرة فانكم
قوله انهم لا يجوزون على كثرتهم لا يجوزون ان ينظروا الى السماء ولا يرون الشمس فيها قلنا
وهذا ايضا لازم عليكم لانكم تجوزون ان يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة اللطيفة صحة
الحاسة فحينئذ لا يرون تلك الشموس ثم انهم عند ما ينظرون الى شيء اخر يعيد الصحة الى حاستهم
فان قال حين ما ينظرون الى السماء يسلب الله تعالى عنهم صحة الحاسة فكلهم لا يرون تلك الشموس
لا يرون هذه الشمس المرئية فهذا غير مستبعد لانا المستبعد ان يروا هذه الشمس ولا يروا سائر
الشموس قلنا بل هذا ايضا لازم عليكم لان الانسان عند ما لم يحرك حدقته الى مقابلة المرئي
فانه لا يراه فيجوز على مذهب جميع المسلمين القائلين بالفاعل المختار ان الحدقة حين ما تكون
مسامتة لهذه الشمس تكون صحيحة فيراها الانسان وحين ما يحركها الى مقابلة سائر الشموس فان الله
يزيل الصحة عن تلك الحدقة في تلك اللحظة او نقول حين ما كانت الحدقة مسامتة لهذه الشمس كان
سائر الشموس موجودة لما صارت الحدقة مسامتة لمواضع الشموس فالله تعالى اعدمها فلا جرم
ما رايناها فثبت ان هذه الاستبعادات لازمة عليه ايضا والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول هذا
كلامكم على ان العلم بعدم الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوجب رؤيته هذا ممنوع واما التعويل
فيه على ما يقوله العامي من اني انما علمت عدم حضوره لاني لا اراه قلنا هذا باطل
لان التعويل في المباحث العقلية على الاطلاقات العرفية غير جائز لا سيما وقد علمنا انه
لا يمكن اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الرؤية لان المحسوس لا يكون معللا بالمعدوم ولا يمكن
تعليله بالعلم بانه لو كان لوجب رؤيته لان هذا الاطلاق العرفي هنا غير موجود فاذن ما امكن
الرجوع فيه الى العرف فهو باطل [illegible] وانهم يقولون [illegible] في العرف من مثل
ما قلتموه وايضا فنحن نخرج كل الاطلاق المتعارف على انه لما حصل ذلك العلم عند
عدم الرؤية على الاستمرار اضيف اليه اضافة سائر المعلولات الى عللها العادية ثم انا سلمنا

صح هذا التعليل ولكنه معلق بالعلم بانه لو حضر لرايناه قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجبت
رؤيته مع بيانه ما ذكرناه من انا نقطع بامور كثيرة مع انا نجوز عقلا خلافها واذا كان كذلك
فلم لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلم بانه لو حضر لرايناه لا محالة من غير حاجة الى دعوى
الوجوب ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرناه من ان
العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته وبناء الجلي على الخفي غير جائز قوله [illegible] مقاربا لان
قلنا الاصل يجب ان يكون اجلى من الفرع على كل حال فلو كان العلم بعدم الفيل
فرعا على ذلك العلم لكان اجلى من هذا العلم ولما كان فساد ذلك معلوما بالضرورة بطل ما ذكرتموه
والجواب عما ذكروه ثالثا ان نقول لا نسلم انه متى [illegible] اما اولا فلم قلتم ان الخلاف في ذلك
يوجب زوال القطع بالمشاهدات على انا نجوز عقلا ان لا نشاهد بالجزم ان نشاهده وان كنا
قاطعا بان ذلك لا يقع فاي تعلق لاحدهما بالاخر واما ثانيا فما ذكرتموه منتقض بالامور العادية
التي ذكرناها واما ثالثا فهو ايضا لازم عليكم لان الله تعالى قادر على ان يبطل الشعاع
الخارج من العين الى الذرة البعيدة وان لا يوصله الى الفيل الحاضر فليكن ما الزمتموه علينا
لازما لكم لا يقال لا يخلو موضع الشعاع من العين اما ان يخلق الله تعالى فيه شيئا او لا يخلق فان لم
يخلق فقد بقيت العين صحيحة فيجب ان يمتلي الموضع بالهواء لانها انما تكون صحيحة اذا كانت كذلك
واذا امتلا الموضع بالهواء جرى مجرى الاناء الممتلي بالماء فكما ان الاناء المملوء من الماء اذا ثقب وسطه
وكان في وسطه خلل خرج منه الماء وانبعث اما لخفة [illegible] لضاغط الماء في الاناء فكذلك
الشعاع لاجل تزاحمه في الموضع يجب ان ينبعث الى الخارج حتى يتصل بالهوا المتصل بالمرئي
واذا اتصل بالهوا الخارج المجاور للعين كان متصلا بكل هوا متصل بكل مرئي في تلك الجهة من قبل العين
فلم يجز ان يرى الصغير دون الكبير مع تساوي القرب لانا نقول اما قولكم لو لم يخرج الشعاع
لم تكن العين صحيحة فنقول ان عنيتم به انها تكون كعين الضرير فهذا ممنوع وما الدليل عليه
وان عنيتم به ان الشعاع لا يخرج منه فهذا مما لا نزاع فيه ولكنه يحكم ما ذكرناه وان عنيتم به شيئا اخر
فبينوه لنتكلم عليه واما قولكم الشعاع اذا تضاغط في العين نفذ الى الخارج كما يخرج الماء من
الاناء اذا انثقب وسطه فنقول هذا باطل اولا فلانه كان يجب اي ان يخرج من الثقب منه او يسرع
فان نزل الى اسفل فكان يجب [illegible] في الشعاع واما ثانيا فلان اتصال الشعاع الى الجسم الصغير [illegible]

عن الكبير اما ان يكون مقدورا لله تعالى او لا يكون فان كان الاول نتجه الالزام وان كان
الثاني كان ذلك خروجا عن قول المسلمين فهذا اخر الكلام في هذه المسئلة

الفصل الثالث

في ان الادراك هل هو معنى ام لا المشهور من مذهب اصحابنا انه معنى وهو مذهب الجبائي
وزعم ابو هاشم انه ليس بمعنى ولا بد قبل الخوض في الدليل من تلخيص محل النزاع فنقول اتفق العقلا
على ان المدركية امر زايد على ذات المدرك والخلاف في اثبات الادراك لا يجوز ان يكون واقعا
في ذلك بل انما يقع في احد امرين احدهما انه هل قام بذات المدرك معنى هو علة في كون
الذات مدركة ام لا وهذا الخلاف المختص بالمعتزلة بل يجب ان يقال ان كل من نفى
الحال من اصحابنا فقد نفى الادراك واما المثبتون للحال فهم الذين يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة
لانهم يقولون المدركية حالة معللة بالمعنى والمعتزلة يقولون انها غير معللة بمعنى بل هي صادرة عن
كون الذات حية بشرط عدم الآفة وثانيهما ان يكون المقصود من الخلاف في اثبات
الادراك هو ان المدركية نفسها من قبيل الاحوال او من قبيل المعاني ونعني بالحال الثابت الذي
لا يكون مستقلا بالمعقولية وهذا التفصيل مما لا بد من معرفته والذي اذهب اليه في المقام
الاول ان هذه المدركية لم يثبت دليل على تعليلها بمعنى كما ذهب اليه في العلم
الثاني ان هذه المدركية من قبيل الاحوال لا من قبيل المعاني ولنتكلم في المقامين
اما المقام الاول فالمحصل غرضنا نقل ادلة الخصمين وتزييفها اما المعتزلة
فقد احتجوا على نفي هذا المعنى بامرين اولها وهو الذي عليه يعولون ان هذه المدركية
صفة واجبة الحصول عند حصول الشروط المذكورة وممتنعة الحصول عند عدمها او عدم بعضها
ومتى كان كذلك استحال تعليلها بالمعنى اما الاول فقد مر بيانه في الفصل المتقدم
واما الثاني فبيانه ان هذه الصفة لو كانت معللة بمعنى لكان ذلك المعنى اما ان يكون
يجب حصوله عند حصول تلك الشرايط ويستحيل حصوله عند عدمها او عدم شيء منها واما
ان لا يكون كذلك بل يمكن حصوله عند اختلالها وعدمه عند حصولها والثاني يقتضي جواز حصول
المدركية عند عدم تكامل تلك الشرايط وتعذر عدم ذلك المعنى وذلك على خلاف ما ثبت
في المقدمة الاولى واما الاول فهو باطل من ثلثة اوجه الاول الدوران في الوجه قال ابو الحسين
الحكم اذا حصل عند امر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة ولم يمكن الى تعليقه بغيره طريق

طريق كان ذلك الامر اخص ولا يبعد ان يقال العقلا اذا تاملوا هذا الدوران يضطرون
الى العلم بان الامر الذي حصل معه الدوران هو العلة لذلك الشي الثاني الدوران في العقل وذلك
لان العقلا متى علموا احدهما او علموا واحدهما علموا امتناع المدركية وان علموا ساير الاشيا فلو
وقف كوننا مدركين على معنى اخر لكان مع تقدير علم ذلك المعنى وحصول هذه الاحوال لا يجب
ان ندرك وفي ذلك نقض لذلك الامر المعلوم الثالث ان ذلك المعنى لو وجب مقارنته
لهذه الامور لوجب ان يكون بينه وبينها تعلق يقتضي ذلك والا لم يكن وجوب المقارنة اولى
من لا وجوبها وذلك لان التعلق اما ان يكون تعلق الحاجة او تعلق الايجاب وعلى التقديرين فاما ان
يكون ذلك التعلق من الجانبين وهو محال لاستحالة الدور او من جانب واحد وهو يحتمل اقساما اربعة
اولها ان يكون المعنى محتاجا الى تكامل تلك الامور وهو باطل لان الشرط يصح حصوله
دون المشروط وكان يلزم صحة حصول تلك الامور متكاملة دون ذلك المعنى فحينئذ يمتنع حصول
المدركية مع تكامل هذه الامور وذلك محال وثانيها ان يكون تكامل هذه الامور محتاجا
الى ذلك المعنى وهو باطل اما اولا فلانه يلزم صحة حصول هذا المعنى بدون تكامل هذه الامور
فحينئذ يلزم حصول المدركية مع اختلال هذه الشروط واما ثانيا فلان صحة الحاسة وحضور
المدرك وارتفاع الحجاب وعدم القرب والبعد البعيد كل واحد من هذه الاشيا يوجد بدون
الادراك فاذن ليس شي من انضمام اثنين من هذه الامور مشروطا بالادراك واذا ثبت ذلك
وجب ان لا يكون انضمام جميعها مشروطا بالادراك لانه ليس انضمام الكل الا تلك
الانضمامات الحاصلة بين كل اثنين اثنين منها الذي ثبت انه غير مشروط بالادراك وحينئذ
يعود المحال وثالثها ان يكون المعنى علة لصحة الحاسة وهو محال اما اولا فلان صحة
الحاسة انقص الانواع الادراك فاقتضا ذلك الادراك للمدركية اما ان يتوقف على حضور
المدرك ووجوده وعدم الحجب او لا يتوقف والاول باطل لان عندكم العلة لا يتوقف في
ايجابها معلولها على شرط والثاني يقتضي حصول ادراك المعدوم والغايب والمحجوب او
ان لا يصح صحة العين عند ان لا يكون المرئي حاضرا وذلك باطل واما ثانيا فلان عند انتفى
ادراك كل شي مخالف للادراك غيره فليس بان يجعل صحة الحاسة معللة ببعض هذه الادراكات
اولى من بعض ولانها لو كانت معللة بادراك خاص لعند زوال ذلك الادراك يجب ان

بزوال تلك الصحة التي كانت للحاسة وبحصل صحة اخرى وكل ذلك باطل فاذن اما ان يعلل
بالكل وهو محال اولا بشيء منه وهو المطلوب واما الثا فلان الادراك يحتاج الى
صحة الحاسة فيستحيل ان يكون علة لها لاستحالة الدور واما رابعا فهو فلان الادراك يوجب
المدركية فلو اوجب صحة الحاسة علة لذلك المعنى وهو ايضا باطل اما اولا فلان صحة الحاسة
اما ان توجب الادراك مطلقا او بشرط حصول المدرك وارتفاع الموانع والاول باطل لان
الادراكات مختلفة وليس بان يصدر عن صحة الحاسة بعضها اولى من البعض فاما ان يكون
علة للكل وهو محال او لا يكون علة لشيء منه وهو المطلوب والثاني ايضا باطل على اصل
الاشعرية اما اولا فلان على وجه مذهبهم يصح ان يدرك والحجب والغيبة ليس شيء منها بمانع
واما ثانيا فلان صحة الحاسة عبارة عن عدة معاني وليس بان يجعل البعض مؤثرا
والباقي شرطا اولى من العكس فاما ان يجعل الكل مؤثرا وهو محال لانه لو حصل الاثر
الواحد عن عدة اسباب لزم وقوع المقدور الواحد بالكل من قادر واحد وذلك يفيد بان
يكون كل واحد من تلك الاسباب واقعا بقادر اخر او لا يجعل شيء منها مؤثرا وهو المطلوب
هذا المخص ما عول عليه ابو الحسين لابو الحسين بعد ذلك تطويلات وثانيهما
ما ذكره ابو هاشم انه لو كان الادراك معنى لكان لا يمتنع وجوده في عين الواحد منا بالمعدوم
من ان المحل محتمل له مع عدم المدرك ومن حق الادراك ان يتعلق بالمدرك على ما هو عليه
في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه لحصول حال وجوده وقرر ابو الحسين هذا الكلام
من وجه اخر فقال لو صح ان يدرك الواحد منا جميع الموجودات بادراكات يجري
الادراكات مجرى العلم في عموم التعلق وحينئذ يلزم صحة تعلق الادراك بالمعدوم لان
الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا وان يدرك ذلك بكل الحواس لانه لا فرق
في العقول بين رؤية الطعوم والعلوم وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم بان سيكون له
رؤية المعدوم ضرورية فكذلك العلم بان استحالة رؤية الطعوم والروائح والعلوم ولانها
لو راى الواحد منا المرئي لمعنى لصح ان يفعله فاعله في العين القريبة وفي العين الصحيحة
مع السواتر وذلك محال هو رابعها لو كان الادراك معنى لصح ان يفعل في عين
الواحد منا ادراك البقة ولا يفعل فيه ادراك الفيل حتى يرى البقة ولا يرى الفيل وخامسها

مدرك بالسمع ان الله سميع بصير ولا يجوز ان يكون سميعا بصيرا لذاته ولا لمعنى على ما سياتي شرحه
ان شاء الله تعالى في باب كونه سميعا بصيرا ولا يمكن تعليل ذلك بسائر الصفات سوى الحيية فثبت
ان المؤثر في المدركية هو الحية واذا ثبت ذلك غائبا ثبت ايضا شاهدا لوجوب اطراد العلل
شاهدا وغائبا واذا كانت المدركية شاهدا معللة بالحية استحال تعليلها بمعنى اخر وسادسها
لو كان الادراك معنى لصح منا ان ندركه لان كل موجود يصح ادراكه عندكم وكل ما يصح ان يدرك
وجب ان نكون موصوفين بادراكه او بفقد ادراكه لان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها
عنهما على التقديرين فان ذلك الادراك اوصله يصح ان يكون مرئيا لنا فيجب ان نقوم
بنا ادراك اخر متعلق به او بضده لذلك الادراك ولزم التسلسل وسابعها انه لو جاز لكم
ان تقولوا انه يصح رؤية الطعوم والرائحة ولمس العلم والقدرة فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى
فيكم قدرة على الاجسام والالوان وان لم يحصل الا ان تلك القدرة فهذا مجموع كلامهم والجواب
عما ذكروه اولا انا لا نسلم حصول المدركية مع تكامل تلك الامور واحتجاجهم على ذلك بقولهم في العقل
المتقدم فلم لا يجوز ذلك ولم قلتم انه يمتنع تعليلها بمعنى فاما الذي ذكره ابو الحسين اولا
من الادراك فقد بينا في اول هذا الكتاب وفي كتاب المحصول من الاصول ضعف هذه
الطريقة وقصورها عن افادة العلم واما ما ذكروه ثانيا من الدوران في العقل فقد بينا ايضا ضعفه
واما ما ذكروه ثالثا من انه لابد بينهما من تعلق وكل التعلق لا يعلو حاجة او تعلق ايجاب فلا
لا يجوز ان يستحيل انفكاك كل واحد منهما عن الاخر وان لم يكن احدهما علة للاخر ولا شرطا
له كما يقول في الاضافيين وبالجملة فالمعلول لازم للعلة مع انه ليس شرطا لها ولا علة لها فقد حصلنا
الملازمة من الجانبين الواحد على وجه العلية والشرطية فلم لا يجوز حصولها من الجانبين لا على هذا
الوجه ولئن سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر
كما يقول في الحياة القائمة بجزء القلب مع الحياة القائمة بالجزء الاخر من القلب او الكبد
وكما يقول في الجوهر والعرض ولئن سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون صحة الحاسة
توجب وجود ذلك المعنى عند حصول سائر الشرائط قوله المبحث ابطله على مذهب
الخصم قلنا هب ان خصمك اخطأ في هذا القول لكن يجب عليك ان تبني دليلك الذي تطلب
منه اليقين على الاصول الصحيحة لا على الاصول التي هي باطلة على مذهبك فان الالزام غايته الافحام

لا فالانين وعدل الطعوم والروائح عند مرتبته وان المحبة فانه قول بيّنة صفة الخامسة
معانی کثیرة ولیس النص بالعلیة اولی من العکس ولیس هذا الا ستمر علی مذهبکم ان یکون
الفاعل بحیث یصح منه واحد معلل بالمزاج المعتدل مع انه معانی کثیرة وایضا ما الدلیل علی
استحالة ذلک واما انه یلزم منه جواز مقدور بین قادرین فذلک جائز عند ابی الحسین وایضا
نقل هنا قول القائل فی الاسماء المختلفة بالحقائق لیس بعضه اولی بکذا من بعض لیس بشیء
واعلم ان اجود ما یلیق باصول ابی الحسین فی نفی هذا المعنی ان یقول اثباته غیر معلوم
بالضرورة ولا بالنظر فوجب نفیه لکنک قد عرفت ضعف هذه الطریقة واعلم ان غیر مستمرة
علی اصول المشایخ من وجوه الاول ان العقلاء کما یعلمون ان الحی السلیم اذا حضر المرئی
وحصلت الشرایط المذکورة فانه لا بد وان یراه کذلک یعلمون ان البدن اذا اعتدل
مزاجه من جمیع الوجوه فانه لا بد ولن یصح کونه مدرکا وزعم ابو هاشم ان هذا الحکم
مستند الی الحکمة الثانی انهم متی علموا الحی سلیما عن الآفات معتدل المزاج
علموا انه لا بد وان یکون متمکنا من الفعل وانه یستحیل ان یکون الحیوان الذی شانه
هذا عاجزا عن الفعل ویکون النملة الضعیفة قادرة علی قلع السموات والارضین
ولیس استبعاد ذلک عند الناس اقل من استبعادهم ادراک الضریر البقة مع ان البصیر
لا یری الشمس فی ضیاء النهار واذا کان کذلک لزم القطع بتعلیل هذه الصفة باعتدال المزاج
ولو جاز تعلیلها بصفة او بمعنی فلم لا یجوز مثله فی المدرکیة الثالث وهو ان العلوم
اما ضروریة واما نظریة والعلوم الضروریة علی اقسام منها العلم بالمشاهدات ومنها العلم بخبر
الاخبار المتواترة ومنها علم الانسان بالمه ولذته وجوعه وعطشه ومنها علمه بان
الشیء لا یخلو من النفی والاثبات وان الموجود لا یخلو من القدم والحدوث فنقول
اما العلم بالمشاهدات فان العقلاء یعلمون ببدایة عقولهم ان الانسان اذا کان معتدل
المزاج سلیما عن الآفات فانه عند مشاهدة هذه الاشیاء یحصل له لا بد وان
یعلمها فاما ان تعرف بوجوب حصول هذا العلم عند المشاهدة او لا تعرف فان عرفت
بذلک الوجوب وجب ان نحکم بان کون العالم عالما بالمشاهدات غیر معلل بالعلم ولیس
هذا مذهب ابی هاشم واصحابه وان منعت ذلک الوجوب فلنا ایضا ان نمنع وجوب

الفعل الحکم

ان صح

سنة صح

صفه صح

حصول المدرکیة عند حصول الشرایط اذ لیس احدهما ابعد من الآخر وهکذا القول فی حصول
العلم بخبر الاخبار المتواترة فان العقلاء یستنکرون ان یخبر اهل بغداد واهل مکة عن
شیء ثم لا یحصل العلم لواحد منهم بذلک واذا کان کذلک کان کون الذات عالمة واجبا عند
حصول الاخبار المتواترة فوجب ان لا تعلل هذه العالمیة واما علم الانسان بالمه ولذته
فانه واجب حصوله عند حصول اسباب الالم واللذة مع المزاج السلیم ولا نجوز ان
تقطع اعضاء الانسان السلیم المزاج مع انه لا یتالم اصلا وهذا وان لم یکن اشد استبعادا مما
ذکروه فی المدرکیة فلا اقل من ان لا یکون اقل منها واما العلوم النظریة فاما انها واجبة
الحصول عند حصول العلوم الضروریة فان من علم ان کل جسم مؤلف وکل مؤلف محدث
استحال ان لا یعلم ان کل جسم محدث واذا کانت هذه العالمیة واجبة وجب ان لا تکون معللة
بالمعنی الرابع ان العقلاء کما یستبعدون ان یکون الجبل العظیم بالغا فی الخفة الی حیث
لا یستوی علی حملها البقة الضعیفة وان تکون الخردلة بالغة فی الثقل الی حیث لا یستوی علی
تحریکها حملة اهل السماء والارض واذا کان کذلک وجب ان لا یکون هذا الحکم معللا
مستندا الی معنی فلزمهم نفی الاعتماد الخامس ان العقلاء یعلمون بالضرورة ان الحی
متی کان سلیم المزاج فلو قطعت اعضاؤه لا بد وان یتالم ومتی لم یتغذ به کذلک بل تناول
الاغذیة الطیبة فانه لا بد وان یلتذ فلما وجب الالم واللذة عند ما ذکرناه وجب
ان لا یعلل ذلک بمعنی فلزم نفی اللذة والالم السادس وهو ان العقلاء باسرهم
یعلمون ان القادر اذا حاول تحصیل الجسم فی حیز من الاحیان ولم یکن هناک من یمنع القادر
من التاثیر ویمنع الجسم من الحصول فی ذلک الحیز فانه لا بد وان یحصل ذلک الجسم فی ذلک الحیز
واذا کان کذلک وجب ان لا یعلل بالمعنی فیلزم نفی الاکوان ویتوجه الالزامات باسرها
علی ابی هاشم واصحابه واما علی ابی الحسین واصحابه فانها غیر لازمة لانه ینفی هذه المعانی باسرها
والجواب عما ذکروه ثانیا ان یقول یتعلق الادراک بالمعدوم اما ان یکون
ممتنعا او لا یکون فان کان ممتنعا بطل قولکم انه یجب ان یکون القادر قادرا علی ایجاد الادراک
المتعلق بالمعدوم لان الممتنع لا یقدر القادر علی ایجاده وان لم یکن ممتنعا لم یلزم علی القول
باثبات الادراک نفی ممتنع الملزم ~~علی القول باثبات الادراک نفی ممتنع~~ فلا یلزم ان

ان لا یدرک المدرک الملتذ ...

ان يكون القول به باطلا واما القول بنفي الحسين انه لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب
ان يصح تعلقه بالمعدوم قلنا اما ان تذكر هذا الكلام على سبيل الاستدلال او على سبيل
السؤال اما الاول فنحن نقول لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب
صحة تعلقه بالمعدوم وحينئذ نطالبه بوجه الملازمة وقوله لما صح تعلقه بالطعوم كان جاريا
مجرى العلوم في صحة تعلقه بالمطعوم او في صحة تعلقه بالمعدوم الاول فلا نزاع والثاني
وما ذكرته عليه دلالة ثم الفرق ظاهر وهو ان الطعم موجود متميز عن غيره في نفسه واما
العدم فنفي صرف لا تميز فيه ولا تعين واما الثاني فنقول لم لا يجوز
تعلق الادراك بالطعوم فلم لا يجوز تعلقه بالمعدوم فنقول الدليل الذي ساقني الى القول
بكون الطعم مرئيا هو انه موجود وكل موجود مرئي فلزم القول بكون الطعم مرئيا وهذا
الدليل بعينه لا يقتضي كون المعدوم مرئيا واذا لم يوجد هذا الدليل هناك لم يلزم من القول
بكون الطعم مرئيا كون المعدوم مرئيا ثم بعد ذلك ننظر فان وجدنا دلالة على امتناع كون المعدوم
مرئيا او علمنا ضرورة قلنا به والا توقفنا فيه ثم لئن سلمنا انه يلزم من كون الطعم مرئيا
كون المعدوم مرئيا وسلمنا ان كون المعدوم مرئيا محال ولكن ذلك لا يقتضي الا نفي
كون الطعم مرئيا ولا يقتضي نفي الادراك بالباقي وهو انا سلمنا قلنا المدركية معللة بمعنى
او هي معللة بكونه حيا لا آفة به فاذا قلنا الطعم مرئي لزمنا هذا المحال واذا كان نفي
المحال واذا كان هذا المحال انما جاء من قولنا بذلك وجب ان يجعل دليلا على استحالة القول
بكون الطعم مرئيا لا ان يجعل دليلا على نفي الادراك مع انه لا يختلف هذا الالزام سوا
اثبتنا الادراك او لم نثبته والجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا ان نقول وجود
الادراك المتعلق بالغايب والمحجوب وادراك البقة عند عدم ادراك الفيل ان كان محالا
فحينئذ يبطل به كون القادر قادرا على ايجاده وان لم يكن محالا لم يلزم على القول بالادراك محال
باطل فلا يلزم ان يكون القول به باطلا وايضا فتعلق المدركية بالمعدوم والغايب اما ان يكون
ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا لزم الخصم في المدركية ما الزمه علينا في الادراك وان لم يكن ممكنا فما
احال معلول العلة وعلى الاخير الوجه ما دال على القول بالشعاع والجواب
عما ذكروه خامسا انا لا نسلم ان كونه تعالى مدركا معلل بكونه حيا بل يجب عما ذكروه من الشبه فهناك

والجواب عما ذكروه سادسا ان المتقدم انما يلزم على القول بمجموع امور لا بد ان يحصل احدها
اما الادراك او انه ... ان الادراك يصح رويته ... لان الذات العالمة للصانع
يستحيل خلوها عنها واذا كان المحال انما يلزم على القول بمجموع هذه الادلة فنحن لا ندري ان
ذلك المحال لزم على هذا او ذاك او المجموع فلا يمكن ان يستدل به على فساد القول بالادراك
بل الذي نذهب اليه انه لا يوجد ما يدل على ان كل موجود يصح ان يرى وان الذات القائمة
للصانع يجوز خلوها عنها فلا يلزم علينا ذلك والجواب عما ذكروه سابعا
ان وجود قدرة متعلقة بالاجسام والالوان محال لان متعلق تلك القدرة لا بد وان يكون مقدورا لله تعالى على
ما مر لان الله تعالى قادر على كل الممكنات وحينئذ يلزم منه وقوع مخلوق بين خالقين وانه محال على
ما مر تقريره في خلق الاعمال واما ان ... بجواز وجود قدرة متعلقة بالاجسام والالوان
لا على ... الثاني قلنا في اثبات ... القدرة التي ... نظر في صحة وجود مثل هذه
القدرة نظر ... فهذا الجواب عن شبه المعتزلة واما اصحابنا القايلون بان هذه المدركية
معللة بالمعنى فلهم ان يحتجوا ايضا لو ان هذه المدركية صفة فلا بد لها من موثر وذلك الموثر
اما الفاعل واما الموجب والاول باطل اذ لو جاز اسناد المدركية الى الفاعل
جاز اسناد العالمية والقادرية الى القادر وذلك يفضي الى نفي جميع المعاني والاعراض
والكلام في هذه المسألة فرع على الكلام في اثبات المعاني لان من نفى جملة المعاني فلا
وجه في ان يتكلم معه في الادراك خاصة واما الموجب فاما ان يكون عدميا او مركبا منه
ومن الوجود وهو محال لان العدم لا اختصاص له بالبعض دون البعض ولان
تجويزه يفضي الى تجويز ايضا في ساير الصفات فيفضي الى نفي جميع المعاني واما ان يكون
وجوديا وهو اما الجوهر او لوازمه او ما لا يكون كذلك والاول باطل والا لكان مدركا
دايما واما الثالث فاما ان يكون قايما بالجوهر او لا يكون فان لم يكن قايما به لم
يكن اختصاصه بواحد من ... وان كان قايما به فاما ان يكون صفة او معنى
والاول باطل لان الكلام فيها كالكلام في غيرها واما المعنى فظاهر انه ليس من المعاني
الذي يوجد في غير الحي فهو اذن اما الحياة او ساير المعاني المشروطة بالحياة والاول
باطل لان الحي قد يصير مدركا بعد ان لم يكن واما المعاني المشروطة بالحياة فلا يجوز ان

يكون من قبيل العلوم واللذات والارادات والكراهات والشهوة والتوهم وما يجري مجراها
لان كل هذه الامور تحصل المدركية بدونها تارة وهي تحصل بدون المدركية اخرى وذلك
يمنع من تعليلها بها واذا وجب اثبات معنى يكون علة لهذه المدركية وهو المطلوب
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو كونه حيا بشرط حضور المدرك وانتفاء الآفات والموانع
لانا نقول انتفاء الآفات اما ان يجعل جزءا من المؤثر او لا يجعل والاول باطل لان العدم
يستحيل ان يكون جزءا من المؤثر في الامر الثبوتي على ما مر وان لم يجعل جزءا منه فالمؤثر قبل
حصول هذا العدم اما ان يكون مؤثرا في الثابت وانه محال وان لم يكن لاجل هذا
العدم فلا بد من اثبات معنى زائد وهو المطلوب هذا منتهى هذه الحجة التي تكلفتها
لاصحابنا وتقرير البحث فيه من وجوه الاول انه لم لا يجوز ان تعلل هذه المدركية بحصول الفاعل
وقوله يلزم تجويزه في سائر الصفات قلنا فليلتزم ولا بد في الكل من الدليل والثاني
ان قولنا المدركية حصلت بعد ان لم تكن فلا بد لها من علة متفرع على ان الحادث له صفة
والكلام في هذا تقدم غير مرة في هذا الكتاب واما الوجوه التي عول عليها اصحابنا في
هذه المسألة فهي ضعيفة جدا وان اخر الله تعالى في الاجل استقصينا البحث عنه في شرحنا
لكتاب الارشاد فهذا جملة الكلام في ان المدركية هل هي معللة بالمعنى ام لا المقام الثاني
ان هذه المدركية من قبيل الاحوال او من قبيل المعاني والذي عندي انها من قبيل الاحوال لانها
حالة نسبية اضافية يستحيل تعقلها الا بين المدرك والمدرك بخلاف اللون والطعم فانه
يصح تعقلهما وحدهما الى ان نعرف بدليل منفصل انهما ليسا من المحل والله الموفق

الفصل الرابع
فيما جعل شرطا لهذه المدركية مع انه ليس بشرط وفيه
اربع مسائل المسألة الاولى في ابطال القول بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية
اتفق الطبيعيون على ذلك وكلام ابي علي بن سينا فيه مضطرب في ان الادراك هو
نفس الانطباع او هو امر مشروط بهذا الانطباع ففي كثير من المواضع صرح بان الابصار
نفس هذا الانطباع وذكر في موضع آخر ما يشعر انه كان يجعله شرطا للادراك وذلك لانه
زعم انه ينطبع في كل واحدة من الرطوبتين الجليديتين شبح على حدة ولا يحصل الادراك هناك
والا لادركنا كل شيء شيئين كما في حق الاحول بل الادراك انما يحصل عند ملتقى العصبتين المجوفتين

تحج

تكلفتها
نقلنا
حالة
وكل

وهذا الكلام لا يصح الا اذا قلنا بان الادراك معنى زائد على الانطباع واعلم انا قد دللنا
في باب العلم على فساد القول بالانطباع بادلة واضحة لائحة ونزيد الآن وجهين آخرين اولهما
ان الصورة لو كانت منطبعة في العين لكان لها موضع معين فيجب ان يرى كل احد
تلك الصورة في ذلك الموضع المعين لكن ليس الامر كذلك فان من وقف على يمين الانسان
فانه يرى تلك الصورة في عينه على وضع وموضع مخالف لما يراها الانسان الواقف على يساره
وبالجملة فالامر في الصورة المتخيلة في العين كالامر في الصورة المتخيلة في المرآة فلما لم توجب
صورة حقيقية في المرآة فكذا القول في الصورة المتخيلة في العين وثانيهما ان موضع الانطباع
اما ان يكون ملونا او لا يكون فان كان ملونا فعند انطباع لون المرئي فيه اما ان يبقى
اللون الاول او لا يبقى فان بقي فقد اجتمع اللونان وهو محال وان لم يبق صار ذلك الجزء
لونا لذلك الجسم وهو محال اما اولا فلانا وان راينا ذلك الشبح في الرطوبة الجليدية الا انا
نراها غير ملونة بل شفافة صافية واما ثانيا فلان الادراك ان كان عبارة عن نفس حصول
ذلك اللون في تلك الرطوبة فاينما حصل اللون وجب ان يحصل الادراك وان كان عبارة
لذلك اللون فهو مخالف لما هو الظاهر من مذهب ابي علي بن سينا من ان الادراك نفس الانطباع
واما ان كان موضع الانطباع غير ملون لاستحال ان يستقر عليه الشبح كما لم يستقر في الهواء واما
الذي يدل خاصة على ان الادراك لا يجوز ان يكون متعلقا بالصورة المنطبعة من غير ان يكون
له تعلق بالامر الخارجي على ما هو مذهب ابي علي بن سينا من وجهين اولهما وهو اني اعلم
بالضرورة اني ابصرت السماء والارض ولو كان الامر على ما ذهب اليه ابو علي لما ادركت شيئا
منها فهو مكابرة وثانيهما وهو اني ادرك هذه الاشياء في اعيانها ولو كان
الامر كما قالوه لما كان كذلك واحتج اصحاب الانطباع بامرين الاول وهو انا نبصر القطر
النازل خطا مستقيما وليس ذلك في الخارج فهو في القوة الباصرة الثاني انا اذا
نظرنا الى الشمس كثيرا ثم غمضنا العين فانا نجد من انفسنا كانا ننظر الى قرص الشمس الجواب
عن الاول انكم في كل هذه الامور تستدلون به على الحس المشترك فكيف تستدلون به على
اصل الانطباع وايضا فلم لا يجوز ان يقال بانه ارتسم في الهواء منه اثر هو المبصر وايضا فلو جوزنا
ان نبصر شيئا مع انه ليس له في الخارج اثر لزمنا القول بالسفسطة وعن الثاني انا لا ننكر تأثر

العين

في العين
ملونا
لوحين
الآن به

من المبصرات ولكن عليهم ان يدلوا على ان ذلك التاثير شرط في الادراك

المسئلة الثانية

ذهب كثير من الباحثين الى ان حصول الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ثم منهم من جعل
الحامل الشرط اتصال الشعاع به او بجملته وهو مذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهم والدليل
على فساد القول بالشعاع امران احدهما ان الشعاع اما ان يكون متحيزا او لا يكون فان كان الثاني
استحال عليه الخروج والانتقال وان كان الاول فاما ان يكون المبصر هو حصول ذلك الجسم
في الهوا الذي بين الرائي والمرئي كيف كان او حصول ذلك الجسم هناك بشرط ان يكون
خارجا عن العين فان كان الاول فالله تعالى قادر على ان يخلق مثل ذلك الجسم خارج العين
من غير ان يخرج عن العين عبارة عن الكون الذي يختصه بالحيز الخارج عن العين وذلك الكون
مما يعقل حصوله من غير ان يوجد ذلك العين واما الثاني فلان كونه خارجا عن العين انما
يتحقق في زمان واحد فوجب ان لا يحصل المدركية الا في ذلك الزمان الواحد فثبت انه لا يتوقف
المدركية على خروج الشعاع باطل وثانيهما هو ان الشعاع الذي يخرج من العين اما ان
يجب اتصاله بالمرئي فاذا رأينا نصف كرة العالم وذلك مستبعد جدا وايضا وجب ان لا نرى
المرئي البعيد الا بعد انقضاء زمان تحرك الشعاع فيه الى المرئي وذلك باطل لانا كما نفتح العين ننظر الى الكواكب
الثابتة مع غاية بعدها عنا واما ان لا يجب اتصاله بالمرئي بل يجب اتصاله بالضياء المتصل
بالمرئي فلا يخلو اما ان يؤثر الشعاع الخارج من عيننا في الضياء الخارج او لا يؤثر والاول
باطل لان الضياء الخارج من عين العصفور يستحيل ان يقال انه يؤثر في الضوء المتصل بنفوس
فلك الثوابت وفي جميع تلك الافلاك والثاني ايضا باطل لان المسافة بين الرائي والمرئي على
نسق واحد فلما لم يوجد الخارج الى ذلك الشعاع في اكثر تلك المسافة فكذلك في الكل وهذا المقدار
ههنا كاف بعد ان نعلم ان الثاني المباحث المشرقية كلاما طويلا في هذا الباب

المسئلة الثالثة

زعم جالينوس ان النور الموجود في الحدقة يؤثر في الهوا المتصل بينه وبين المرئي تاثيرا لاجله
يصير آلة في الابصار وهذا ايضا باطل اما اولا فلان مقدار حدقة العصفور في جملة الهوا وكل الافلاك
محال واما ثانيا فلانه يلزم ان تزداد تلك الكيفية عند اجتماع اهل البصر فيلزم ان
يكون ضعيف البصر اذا وقف بجنب قوي البصر ان يصير ابصاره اقوى واعلم ان النكتة في ابطال
القول بالانطباع والشعاع والتاثير واحد فنقول لصاحب الانطباع ان العين الصغيرة لا ينطبع

فيها الصورة العظيمة ونقول لصاحب الشعاع العين الصغيرة لا يخرج عنها الجسم العظيم ونقول
لصاحب التاثير العين الصغيرة لا تقوى على التاثير في هذه الاجسام العظيمة

المسئلة الرابعة

اتفقت المعتزلة على ان كون الشيء مقابلا للمرئي او في حكم المقابل له شرط في صحة الرؤية واتفقوا على
ان وجود الضياء المتوسط شرط لذلك واتفقوا على ان هذه الامور غير معتبرة في مطلق الادراك ولكنه
من المحتمل ان يقال ان مدركية الواحد منا لله تعالى مخالفة لمدركيتنا لغير الله تعالى والامر في عدم اشتراط
المدركية الاولى بهذه الشرائط وعدم اشتراط النوع الثاني بها والله الموفق

الفصل الخامس

في ضد الادراك اتفق اصحابنا على انه قائم بالاعمى معنى يضاد الادراك وعول الواقفة على قولهم لم يكن الاعمى
ثم صار اعمى ماذا قيل لهم لا يجوز ان يكون المرجع به الى عدم ادراكه من جنس احسن
على قولهم الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما وثانيهما انه جعل هذا احوالا عدمية
وجعل المدركية امرا وجوديا اولى بالعكس وهما ان الطريقتان ضعيفتان اما الاولى فلما سيأتي
بعد ذلك واما الثانية فلما مر في اول الكتاب بانه بعض هذه المقدمة واذا كان
كذلك فنحن لا نثبت هذا الضد ولا ننفيه واعلم ان الكلام في الادراكات طويل
وقد استقصينا القول فيها في المباحث المشرقية فليتتبع من اراد فيه فصول ثلثة

الفصل الاول

فيما يعول عليه الاصل فيه اعتمد اصحابنا على ان قالوا انه تعالى حي
وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر واضدادهما وكل ذات قابلة للمعنى وضده فانه يستحيل
خلوها عن الضدين فاذن ذات الله تعالى موصوفة اما بهاتين الصفتين واما بشيء من
اضدادهما واضدادهما نقص وآفة وهما محالان على الله تعالى فاذن يجب اتصافه تعالى بهاتين
الصفتين وهو المطلوب

فان قيل

لم قلتم انه تعالى حي ولكن لم قلتم ان
ان كل حي فانه يصح عليه السمع والبصر لا يقال لان الحي شاهدا يصح عليه ذلك فكذا كل حي غائبا
لانا نقول متى يلزم ذلك اذا كانت الحيوة غائبا مثل الحيوة شاهدا ام اذا لم يكن كذلك ع
بيانه وهو كون الحيوة بحيث تشترط بها صحة العالمية والقادرية لا نسلم ان لوازم الحيوة
والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك من جميع الوجوه واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحيوة
القديمة والحيوة مشتركتين في افادة صحة العالمية والقادرية اشتراكهما في حقيقتهما بل من المحتمل
ان تكون تلك الحيوة مخالفة للحيوة المحدثة واذا كان كذلك فلا يلزم من كون الحيوة المحدثة مصححة للسمع

والبصر كون الحيوة القديمة كذلك فاذن يتوقف صحة هذا الدليل على بيان تماثل الحيوتين
وذلك مما لم يذكره في الدليل على استحالة تماثلهما من وجهين الاول ان القدم يستحيل
ان يكون مثلا للمحدث الثاني ان الحيوة القديمة لا يصح قيامها بالجواهر والحيوة
المحدثة لا يصح قيامها بذات الله تعالى والحيوة القديمة غير مصححة للشهوة والنفرة والجهل
ومصححة للمعاني القديمة المتعلق كل واحد منها بمتعلقات غير متناهية واما الحيوة المحدثة
فبالعكس في كل هذه الامور واختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات فثبت بهذا
ان حيوة الله تعالى مخالفة للحيوة المحدثة مصححة للسمع والبصر كون الحيوة القديمة مصححة لهما
لله تعالى الجواز وان اختلفا في خصوصية كل واحد منهما لكنهما متماثلان في مطلق كونهما حيوة
فذلك المطلق هو المصحح لا نا نقول هذا انما يتم مع القول بنفي الحال وعلى القول بالحال فكذلك
احتمال ان يكون الخصوصية التي بها تخالف الحيوة القديمة المحدثة مانعة عن هذه الصحة
فلا بد من الدلالة على انه ليس الامر كذلك ثم لم سلمتم ان الحيوة القديمة مصحح للسمع والبصر
لكن لم قلتم انه تثبت الصحة بيانه ان الحيوة من حيث انها حيوة مصححة للشهوة والنفرة والظن
والجهل والعمى والصمم وكل ذلك على الله تعالى محال ثم ان خصوصية حيوته التي بها تخالف الحيوة
المحدثة مانعة عن هذه الصفات او لان ذاته تعالى لكونها مخالفة لساير الذوات غير قابلة
لهذه الصفات واذا عقل ذلك فليعقل مثله في السمع والبصر فان حيوته تعالى لمطلق كونه حيوة
وان صححت مثلهما لكن خصوصيتها او خصوصية ذاته تعالى منعت من ثبوتهما واذا كان
كذلك لا يلزم القطع بحصول صحتهما له تعالى لاستحالة الظن والجهل والعجز ليس للقسمين اللذين
ذكرتموهما بل القسم الثالث وهو وجوب اضداد هذه الامور له تعالى لا نا نقول وجوب
اضداد هذه الصفات له اما ان يكون لاحد القسمين الاولين ذكرتهما وحينئذ يعود السؤال
وايضا فهب ان هذا القسم الثالث محتمل لكن القسمين الاولين الذين ذكرتهما
ايضا محتملان فيتوجه السؤال ثم لم سلمتم صحة كل واحد منهما على الله تعالى لكن لم قلتم انه يوجب
اتصاف ذاته اما بهما او بضديهما قوله لان الذات القابلة للشي وضده يستحيل خلوها
عنهما قلنا لا نسلم وحاصل ما احتج به اصحابنا في تقرير هذا الفصل امور ثلثة اولها
انه لا نزاع في ان الذات القابلة للاضداد يستحيل خلوها عنها باسرها بعد اتصافها بها فوجب

ان يستحيل ذلك الخلو مطلقا لان تلك الاستحالة ان كانت للذات او للوازمها وجب استمرار هذا
الحكم وان كانت لامر غير لازم وكل ما كان كذلك جاز زواله بعد حصوله وتقدير زواله صح خلو
الذات عن جميع الاضداد بعد اتصافها به وذلك يقدح فيما حصل الاتفاق عليه من امتناعه
وثانيها انا نرى اتفاقا على ان الجسم يستحيل خلوه عن الاكوان فيستحيل ايضا خلوه عن
الالوان والطعوم والجمع الاستنباطية وثالثها انه لو جاز خلو الذات عن جميع الصفات فاذا
حصلت صفة فيها لم يكن لتلك الصفة معاقبة لصفة اخرى ولو لم يكن التعاقب بينهما واجبا
جاز خلو الذات عنها باسرها جاز اتصافها بها باسرها وذلك محال والاولى ان تقال ضعيف
ورابعها الجسم اذا كان خاليا عن المعنى فخلوه عنه اما ان يكون لذاته او لمعنى والاول
يقتضي امتناع اتصافه بالصفة والثاني يقتضي اتصافه بالصفة حال خلوه عنها وذلك محال
وخامسها انه لو افتقر في العلم باستحالة اتصاف الباري تعالى بالحوادث الى هذا الاصل لو كان
ممكن الاتصاف بها لما خلا في الازل عنها وعن اضدادها وذلك محال فلو لم نعرف بهذا
الاصل لم يمكنا تقرير هذه الدلالة فهذا مجموع ما ذكروه لا جرم انا في تصحيح هذا الاصل وهي باسرها
ضعيفة عندي اما الاول فنقول لا نسلم حصول الاتفاق على ان الذات بعد
اتصافها بالصفات يستحيل خلوها عنها وعن جملة اضدادها فان اصحاب ابي هاشم اتفقت كلمتهم
على ان العرض الذي لا يبقى يجوز زواله عن المحل لا الى ضد فدعوى هذا الاتفاق كذب
واما الاعراض الباقية فهي لا تزول عن المحل الا بمزيل وذلك المزيل هو الضد الطاري
عند ما وذلك يقتضي امتناع خلو الذات عن جميع الاضداد بعد قبولها الواحد منها فان صح هذا
المأخذ ظهر الفرق بين الحالتين وامتنع الحكم في الاصل لا الى المسلم مجمع عليه فلا يمكن
منعه لانا نقول ندعون الاجماع مطلقا او بناء على صحة تلك الاصول م م فلم قلتم ان الاجماع
حصل هنا مطلقا ثم لم سلمتم ان الاجماع لكنك تدعي اجماعا قطعيا ام ظنيا م م
بيانه ان الذي نسلم انا لا نعلم مخالفا في هذه الاصول وهذا لا يكفي في القطع بعدم المخالف على
انا ثم لم سلمتم الاجماع المقصود به لكن الدلالة نصت حجيته ان الدليل اذا صار
احدى مقدماته ظنية كان هو في نفسه ظنيا فيكون دليلكم في كونه تعالى سميعا بصيرا ظنيا
واذا التقسيم بذلك فالايات الصحيحة الواردة في هذا المعنى اولى بالاعتداد واما الثاني

نفى قياس من عند جامع وهو لا يفيد الظن فضلا عن اليقين واما الثالث فهو معارض
بالضدين الذين منهما واسطه مثل السواد والبياض واما الرابع فهو ضعيف
لان عدم المعنى لا يجوز ان يقال انه ثبت للذات او للمعنى واما الخامس فهو في غاية الركاكة
لانه تصحيح الاصل بالفرع فثبت ضعف هذه الوجوه ثم لئن سلمنا ان الامر كذلك في الغايب
فلم قلتم انه لا يجوز كونه تعالى متصفا بضد السمع والبصر قوله لان ضدهما نقص وهو على الله محال
قلنا ما تعنى بالنقص لتصح الكلام بعد ذلك ان تبال ان الضد السمع والبصر نقص بل العلاف
الكلام عبارة عن حصول شي ليس من شانه ان يكون له والنقص هو ان الحصل شي ليس من شانه ان
يكون حاصلا له لانا نقول هذا باطل لان الحي من شانه الاتصاف بالجهل الذي هو عبارة
اعتقاد مخالف للمعتقد مع ان حصوله نقص وعدمه كمال وايضا فعلى هذا التفسير لا يصح ان
يقال اضداد السمع والبصر نقايص لانا عندكم امور وجودية ثم لئن سلمنا ان ماهية النقص
والكمال معقولة فلم قلتم ان ضد السمع والبصر نقص وظاهره انه الذي هو صفة نقص
في الساهد ليس هو ان لا يسمع الانسان وان لا يبصر بل ان لا تكون الحاسه الصحيحة حاصلة له وفي
ان لا يكون له تخيل علم الحاسة الصحيحة فذلك النقص ليس نقص في ان لا
لا يقال النقص في الشاهد ليس عبارة عن عدم الابصار والسماع ولا عن عدم الحاسة بل عن المعنى
المضاد للادراك لانا نقول لا دليل على اثبات هذا المعنى فنفتقر الى ثبوته فلا بد من الدليل
وحتى يكشف يمكن ان يقال النقص الذي يعلم بالضرورة عائد اليه ثم لئن سلمنا ان ضد السمع
والبصر نقص لكنه ايضا كذلك لان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع صورة المبصر
والمسموع في ذات السامع والرائي واما ان يكون حالة مغايرة لذلك لكنها مشروطة بهذا التاثر
والتاثر نقص والمحصل الا مع النقص فهو نقص فالسمع والبصر نقص لا يقال لم قلتم ان هذا الادراك
لا يحصل الا مع هذا التاثر لانا نقول نحن الان في مقام السوال وهذا الاحتمال يكفي ان السمع
والبصر نقص ثم لئن سلمنا ان النقص على الله محال واعلم ان اجد قبل فيما وضع المتقدم الاجماع
حجة اما الايات والاخبار اذا كان الامر كذلك كان التمسك في الابتدا بالايات الدالة
على كونه تعالى سميعا بصيرا اولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة التي كل واحدة من مقدماتها ضعيفة
عسرة مع هذا ما تعدى في هذه الطريقة ثم لئن سلمنا ان هذا الكلام يقتضي كون البارى تعالى سميعا

بصيرا لكنه بعينه يقتضي اتصافه تعالى بادراك الشم والذوق واللمس والاصحاب اضطربوا فيه
وصاحب قولهم يوجب القول باثباته على ما هو مذهب القاضي وامام الحرمين والحكم واعلم
ان الاسولة المتقدمة مشكلة لا مخلص عنها واما الاسولة الاخيرة فيمكن الجواب عنها على ما سيأتي
ذكره في بيان تقرير الدليل المعتمد

الفصل الثاني

في نصرة ادلة المعتزلة
في كونه تعالى مدركا احتجوا بان قالوا الله تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه يدرك المدرك عند
وجوده اما المقدمة الاولى فهي مبينة واما الثانية فلانا علي وابو هاشم طريقة
في تقريرها ولصاحب المعتمد طريقة اخرى اما الطريقة المتقدمين فهي ان الجملة
متنقضة للمدركية فكذلك الجملة غايبا يجب ان تكون متنقضة للمدركية بيان الاول من وجهين
الاول ان العضو متى كان من جملة الحي صح وقوع الادراك به ومتى خرج من جملة الحي
بالقطع او بالشلل لم يصح وقوع الادراك به وهذا الدوران يقتضي ان يكون المقتضي للمدركية
هو كونه جملة الحي لا يجوز ان يكون المقتضي للمدركية هو اتصاله بالحي او حلول الحياة
فيه لانا نقول اما الاول فباطل بالشعر والظفر واما الثاني فاما ان يكون المراد منه
حلول الحياة فيه كيف كانت او ان تحل فيه حتى يصير ذلك الشخص لا معنى له الا ان تلك الحياة توجب صيرورة ذلك
الشخص حيا وهذا يرجع الى انه ادرك باليد لدخولها في جملة الحي الثاني وهو انه لما ثبت
ان الحي السليم الحواس يجب ان يكون المدرك عند حضوره مع ارتفاع الموانع وحصول الشرايط فنقول
هذا الوجوب اما ان يكون لانتفا الموانع او لصحة الحاسه او لوجود المدرك او لقسم اخر والاقسام
هذه الاقسام والاول باطل اما اولا فلان فقد الموانع لا يختص بالحي دون الميت فكان يجب
ان يكون الميت يرى المرئيات واما ثانيا فلان انتفا الموانع امور كثيرة وليس تعلق
المدركية ببعضها اولى من تعلقها بالباقي فاما ان تتعلق بالكل وهو محال او لا تتعلق بشي منها
وهو المطلوب واما ثالثا فلان العدم لا يصلح ان يكون علة لامر ثبوتي والثاني باطل
فتعين الثالث وانما قلنا ان الاول باطل لان التركيب في العلل العقلية محال لانها
اذا اجتمعت فاما ان يكون لكل واحد منها اثر في تمام ذلك الحكم فيكون كل واحد منهما
او في بعض ذلك الحكم وهو محال لاستحالة تبعض الحكم الواحد او لا يكون لشي منها اثر في شي
اصلا فحينئذ لا يكون الحكم حاصلا عنها وقد فرض كذلك هذا خلف واما ثانيا

فلان صحة الحاسة امر عائد الى الآحاد والمدركية امر عائد الى الجملة والعائد الى الجملة لا يكون معللا
بالعائد الى الآحاد واما الثالث فلان المعنى بصحة الحاسة ان لا تكون بها آفة من عمى او غيره
وهذا نفي والنفي لا يجوز ان يكون علة لصفة ثبوتية واما الثاني فباطل اما اولا فلان
المدركية قد توجد في غير المدرك وقد توجد في غيره لا توجد له حالا واحكاما واما ثانيا فلانه
يقتضي امتناع كوننا مدركين للسواد والبياض دفعة لان كل واحد منهما يقتضي صفة مضادة
للصفة التي يقتضيها الآخر واما الرابع فلان المقتضي للمدركية لو كان امرا غير الحيية
وصحة الحاسة وحضور المدرك وانتفاء الآفات لزمنا الجهالات المذكورة في سبيل الادراك
ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان المقتضي لها هو الحيية لما راينا ان الحي قد يكون مدركا
وقد لا يكون علمنا ان اقتضاها للمدركية بشرط حضور المدرك وانتفاء الآفات وانما قلنا
ان الحيية لما كانت مقتضية للمدركية شاهدا وجب ان تكون مقتضية لها غائبا لان صفة الحيية غير
مختلفة في الشاهد والغائب فاذا كانت مقتضية للمدركية في الشاهد وجب ان تكون في الغائب
كذلك الا ان الحيية انما تقتضي المدركية في الشاهد بشرط صحة الحاسة وهذا الشرط محال على الله تعالى
فوجب استحالة المدركية في حقه تعالى لانا نقول اما اولا فحاجتنا الى الحواس لكوننا احياء بالحياة
والله تعالى حي لذاته فيكون مستغنيا عن الحواس كما ان الذي لاجله احتجنا الى الآلات في افعالنا
كوننا قادرين بالقدرة وكما يستغني القادر لنفسه عن الآلات فكذلك الحي يستغني عن الحواس
واما ثانيا فلان الموصوف بمقتضى الحكم لا بد ان يصح عليه ما يكون شرطا في اقتضائه
كالحي كون القادر قادرا لما اقتضى صحة الفعل بشرط ارتفاع الموانع لم يجز ان يقدر قادر
على امر وصحة منه مع حيثية لا يصح زوال المانع لانه في كل ما يعد مانعا ان يصح زواله فكذلك هنا
لو كانت الحيية لا تقتضي المدركية الا بشرط الحاسة وجب في كل حي ان يصح الحاسة عليه ولما كان
ذلك باطلا ثبت ان اقتضاء الحيية المدركية لا يتوقف على صحة الحاسة وهذا منتهى هذه الطريقة
والاعتراض عليه ان نقول لا نسلم ان المقتضي للمدركية شاهدا انما
هو الحيية اما الوجه الاول وهو الدوران فقد بينا غير مرة انه لا يجوز التعويل عليه في
معرفة العلية وايضا فلم لا يجوز ان نقول انا ادركنا بالبديهة ان فينا حيوة وهي متصلة وهذا تمام ما
لما ذكرتموه واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في المدركية صحة الحاسة

المدرك صح — توجيهين صح — لنفسه صح

الحاسة واعتدال المزاج قوله صحة الحاسة عبارة عن مجموع امور ولا يجوز تعليل الحكم الواحد
بالامور الكثيرة قلنا هذا باطل على اصلكم لان بعض الاجسام يصح حلول الحيوة فيه عندكم
وبعضها لا يصح فصحة حلول الحيوة في الجسم الذي يصح ذلك عليه لا يمكن ان يكون معللا بامر
عائد الى الجملة لان الجملة انما تصح حلوله لصحة الحيية التي هي تابعة للحيوة التي هي تابعة لحلول
الحيوة فاذن تلك الصحة معللة بما يكون عائدا الى الافراد وذلك لا يكون امرا واحدا والا لزم صحة
حلول الحيوة في الجوهر الواحد وانتم لا تجوزون ذلك فاذن لا بد وان تكون تلك الصحة
معللة بامور كثيرة قائمة بتلك الاجزاء فيكون الحكم الواحد معللا بامور كثيرة وبهذا الطريق يتبين
ضعف ما ذكرتموه بانا بينا ان الحكم العائد الى الجملة لا يكون معللا بالصحة التي هي امر عائد
الى الافراد **ثم لم قلتم** ان الحيية شاهدا مقتضية للمدركية لكن لا نسلم ان الحيية غائبا
صفة بل هي عبارة عن كون الذات المخصوصة بحيث لا يستحيل ان تعلم وتقدر فتلك الذات
مخالفة للحيية شاهدا فلا يلزم من كون الحيية شاهدا مقتضية للمدركية كون تلك الذات غائبا كذلك واما النفي
العالمية والقادرية فذلك عدم والعدم لا يصلح جعله مقتضيا للحكم **ثم لم قلتم** ان الحيية صفة
لكن لا نسلم انه يجب كونها مقتضية للمدركية بيانه ما مر في الكلام على طريقة اصحابنا من
ان لكل واحد من الجانبين احكاما لم تثبت للاخرى وذلك يقتضي كونهما مختلفين وحينئذ لا يلزم من
كون احدى الجانبين مقتضية حكما كون الاخرى كذلك **ثم لم قلتم** ان ما ذكرتم يقتضي
اختلاف الجانبين وكيف وانهم لم يذكروا دلالة على تماثلهما مطلقا لا يعاني حكم الحيية تقتضي العالمية
والقادرية وهذا القدر مشترك فيه بين الشاهد والغائب لانا نقول قد بينا انه لا يلزم من الاشتراك في
الحكم الاشتراك في المقتضي **ثم لم قلتم** تساوي الجانبين لكن لعل الذات المخصوصة التي لله تعالى
لا تكون قابلة لهذه الصفة او قائمة بذات الله صفة اخرى تنافيه لصفة المدركية فشروط الحصول
شرط محال في حق الله تعالى فلا جرم امتنع اتصافه بها مع قيام المقتضي في حقه لان الحكم كما ينتفي
لانتفاء المقتضي فقد ينتفي لانتفاء القابل او لحضور المانع وهذا كما نقول في ضد الشهوة والنفرة
والجهل والظن فان كل واحد من لوازم الحيية شاهدا ثم انه لم ينتف صحته في الغائب لاختصاص
شيء من تلك الاقسام فلم لا يجوز ان يكون الامر هنا كذلك وان كان لا يمكننا التنصيص على
ذلك المانع لا يقال ما الحال معلول العلة فانه يحيل في ذات العلة فاذا كانت الحيية مقتضية للمدرك

فلو كانت المدركية ممتنعة على الله تعالى لزم امتناع الحيية عليه لا انا نقول لا نسلم ان الحال معلل
العلة فانه لا بد وان تكون تلك العلة سلمنا انه من جنس الاول وهو الحياة والشهوة
والنفرة من لوازم الحيية ثم لم يلزم من انتفاء هذا الحكم غائبا انتفاء الحيية تعذر لكن هنا الشاهد
وهو ان الحياة الكيفية مانعة من حصول المدركية وعنينا نمنع من حصول الحيية ثم لم سلمنا
انه لم يوجد المانع من حصول صفة المدركية في الغائب لكن لم لا يجوز ان يقال ان صدورها
عن الحيية مشروط بسلامة الحاسة فلما استحال حصول هذا الشرط في حق الله تعالى لا جرم استحال
حصول هذه الصفة هناك قوله المدركية لا حاجة بها الى صحة الحاسة شاهد اقلنا لا نسلم
قوله لان المدركية عائدة الى الجملة وصحة الحس عائدة الى الافراد والعائد الى الجملة لا يكون
مشروطا بالعائد الى الافراد قلنا لا نسلم ان المدركية عائدة الى الجملة على ما سيأتي
تقريره لشيخنا في ابطال القول بالبنية ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان العائد
الى الجملة لا يكون مشروطا بالعائد الى الآحاد بيانه ان الذي نزله ان الحيية
عائدة الى الجملة وهي معللة بالمجموع العائد الى الافراد فاذا جاز ذلك في التعليل فلم لا يجوز
مثله في الاشتراط قوله لاحتياجنا الى صحة الحاسة لكوننا احياء بالحواس قلنا لا نسلم
وما الدليل عليه ثم الدليل على بطلانه انه لولا الحيية ولا الحيية لما ترتب الحس على الحواس
مشروطة بصحة الحاسة لتحقق كل ذلك دون صحة الحاسة ثم لئن سلمنا انه لا يتوقف
على هذا الشرط فلم لا يجوز ان يكون حصول هذه الحالة متوقفا على تأثر الرائي والسامع
عن المرئي والمسموع ولما كان ذلك التأثر محالا على الله تعالى كان ذلك الحكم انفا محالا
ثم اني لم اجعل ذلك التأثر نفس انطباع صورة المبصر حتى يكون ابطال القول به كافيا
في المقصود لان السائل يكفيه المطالبة بمطلق التأثر وان لم يمكنه تعيينه بعد احمله الكلام
على طريقة متأخري المعتزلة في هذا الباب الطريق الثاني وهو الذي ذكره
صاحب المعتمد ان قال انا اذا علمنا في شيء كونه حيا فانا نعلم عند ذلك انه متى وصل اليه المدرك
فانه لا بد وان يدركه وان لم يوجد شيء آخر ومتى لم يكن حيا استحال ان يدرك المدرك
وان وجدت سائر الاشياء وذلك يقتضي كون الحيية علة للمدركية اذ لو لم تكن كذلك
لكان الحي اذا وصل اليه المدرك ولم يوجد ما يقتضي الادراك وجب ان لا يصير مدركا له وذلك

الصفة

المبصرة

السليم

يقدح في ما علمناه بالضرورة من انا متى علمناه حيا سليما عن الموانع علمناه مدركا للمدرك
الواصل اليه واذا ثبت هذا فنقول لا شك ان المدركية موقوفة على حصول المدرك ثم لا يخلو اما ان يتوقف
بعد ذلك على شرط آخر كان تلك المدركية حاصلة والاول باطل لانه لا يخلو اما ان يكون ذلك الشرط
هو الشرائط المعقولة فيما بيننا من سلامة الحواس وعدم القرب القريب والبعيد
وارتفاع الحجب واما ان يكون شرطا آخر وراء هذه الشرائط والاول باطل لان تلك
الشرائط لا يعقل ثبوتها الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيستحيل تحققها في حقه
وما استحال ثبوته استحال كونه شرطا لثبوت غيره لان كونه شرطا لثبوت غيره لا يمكن
كونه شرطا لثبوت غيره صفة ثبوتية له والصفات الثبوتية لا يعقل ثبوتها للامور الثابتة
فالعدم الصرف يستحيل كونه شرطا والثاني ايضا باطل لانا لو توقفنا صحة حصول الادراك
على شرط آخر سوى هذه الشرائط المعقولة لزمنا الجهالات اذ من الجائز ان الحي
السليم بعد اجتماع هذه الشرائط لا يحصل له الادراك لعدم حصول ذلك الشرط وذلك يوقعنا
في الجهالات على ما مر تقريره في مسألة الادراك فثبت ان المقتضي لكون الباري تعالى
مدركا والشرائط التي يمكن كونها شرائط في المدركية لله تعالى في بأسرها حاصلة له تعالى
فوجب القطع بكونه تعالى مدركا هذا ملخص كلامه بعد حذف التطويلات

واول اعتراض عليه ان نقول المعنى بكونه تعالى حيا انه ذات مخصوصة لا يستحيل
عليها ان يعلم ويقدر فاذا ادعيت في كل حي انه لا بد وان يكون مدركا للمدرك وان لم يوجد
شيء آخر كان حاصل كلامكم راجعا الى ان كل ذات لا يمتنع عليها ان تكون عالمة وقادرة فانها
لا بد وان تكون مدركة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان دعوى الضرورة في هذه المقدمة مكابرة
ولكنه ان الاغلب على اكثر الاوهام ان هذه الادراكات لا تحصل الا بالحواس المخصوصة
وانه متى لم يوجد شيء من هذه الحواس والمتعلقات فان هذه الادراكات لا تحصل الا بالحواس
المخصوصة اما الفلاسفة فقد اتفقت كلمتهم على ان الاحساس انما يقع بالعصب وان اللحم
الذي لا يخالطه شيء من ليف العصب لا جرم لا يكون حساسا وعرضوا امثلة الاطباء
ان لحم الكبد والرئة والطحال لما لم يخالطها شيء من ليف العصب لا جرم لا تحس بالاورام التي

ذكر

المتعذر

تفصيل

حاصل

نخرت فيها وانا نحس بها بواسطة الاحساس بتجدد اغشيته واما المتكلمون فلم يتبع احد منهم
انه تعالى متى علم حيا فانه يعلم بالضرورة وجوب كونه مدركا فبطل بمقالة هذا الرجل واعلم
ان ابا الحسين واتباعه قد جرت عادتهم انهم متى لم يجدوا في المسئلة كلاما جيدا فانهم يدعون
فيها الضرورة في هذه المسئلة لما تعالى ادعى الضرورة في ان الحي يجب ان يكون مدركا
بل ادعى الضرورة في ان الحي يصح ان يكون مدركا لنا انا نقول المعنى بكونه تعالى حيا عند كل
هو انه ذات مخصوصة لا يستحيل عليها ان تعلم وتقدر ونحن لا نجد من انفسنا ان الذي يكون كذلك
فانه لا بد وان يصح عليه كونه مدركا فضلا عن ان الامر كذلك في الشاهد مع الاختلاف
العظيم ولكن كونه تعالى حيا مخالف لكوننا احياء ولا مشاركة بين كونه حيا وبين كوننا احياء الا في
امر سلبي وهو انه لا يمتنع العالمية والقادرية فلا يلزم من صحة المدركية مع هذه الجنسية صحتها مع تلك
الجنسية سلمنا ان كل حي يصح ان يكون مدركا ولكن على معنى ان كونه تعالى حيا
علة هذه المدركية او على معنى عند ما ... لهذه المدركية فان كان الاول فلا بد فيه من الدلالة
ودعوى الضرورة بهت صرف والثاني مسلم ولكن لا يحصل منه المقصود لانه لا يجب القطع
بحصول الشيء عند بان حصول ما يصححه ولا بانفه كما بينا في مسئلة التنويع والتزع بالجهل
والظن وبالجملة فحاصل كلام هذا المستدل انه ادعى الضرورة في اول المسئلة وكلامنا
ليس الا المنع من تلك الدعوى سلمنا ان حياته مقتضية للمدركية ولكن لم لا يجوز
ان يقال ذلك الاقتضاء مشروط بصحة الحس وهي على الله محال فلا جرم امتنع اتصافه تعالى
بالمدركية قوله هذه الامور معدومة في حق الله تعالى والمعدوم لا يتصف بانه شرط قلنا
لو صح هذا الكلام لقدح في جواز الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم مثل لو كان
للعالم صانعان لزم امكان الفساد في العالم وذلك محال فالقول بالصانعين محال ومثل لو كان
تعالى فاعلا للقبيح لكان جاهلا او محتاجا وذلك محال فالقول بكونه فاعلا للقبيح محال لان القائل
ان يقول الجهل والحاجة لما كانا محالين على الله تعالى كانا معدومين فلم امتنع استحالة وصفهما
بكونهما لازمين لكون الله تعالى فاعلا للقبيح واذا بطل قولنا لو كان فاعلا للقبيح لكان جاهلا
واجاب صاحب هذه الحجة عن هذا السؤال فقال انا قد علمنا ان الداعي شرط الفعل كل

فعل ... ولما علمنا ذلك وعلمنا ان الداعي الى القبيح ليس الا الجهل او الحاجة وعلمنا
استحالتهما على الله العالم الغني حكمنا باستحالة وقوع القبيح منه لاستحالة الداعي عليه الى
القبيح ونحن لما لم نعلم ان الحواس وما يجري مجراها شرط في ادراك كل حي بل علمنا كونها شرطا
في ادراك بعض الاحياء وعلمنا انه لا يجوز ان يكون شرطا في الحي لذاته لا جرم لم يعقل
شرطا في ادراكه تعالى ولم نعقل ... قلنا ما ذكرته من هذا الحق ان نعلم ان الحواس
شرط في ادراك كل حي ثم نعلم استحالتها عليه فلا شبهة انه يتبع ذلك لاستحالة كونه مدركا
كما يتبع استحالة الداعي الى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح منه فاما اذا لم نعلم الحواس
شرطا في ادراك كل حي وابطلنا ان يكون شرطا في ادراكه تعالى وجب كونه تعالى
مدركا عند وجود المدرك هذا اخر كلامه بالفاظه فنقول له اخبرنا انك تنفي كون
المدركية مشروطة بصحة الحاسة لاجل انه لم توجد دلالة تدل على هذا الاشتراط او لانه
وجدت دلالة دلت على عدم هذا الاشتراط فان كان الاول فقد مر في اول
هذا الكتاب بيان ضعف هذه الطريقة وان كان الثاني فتلك الدلالة ليست
الا ان هذه الامور غير حاصلة في حق الله تعالى وما لم يكن حاصلا امتنع جعله شرطا لشيء وهذه
المقدمة لا جرم كاذبة لان الجهل والحاجة غير موجودين في حق الله تعالى مع ان فعله تعالى
للقبيح متوقف على ~~المعتزلة في المسئلة ان قالوا لو لم يصح ان يدرك الله تعالى المدركات~~
~~لما صح ان يعلمها واحد منها~~ ... وظهر بهذا ضعف ما قاله اعني المستدل وما احتج به
من اصحابنا ومن ... على المفضل ولو كان كذلك لما صح ان يفعلها على وجه الاحكام وفساد
اللازم يقتضي فساد الملزوم والاشكال عليه انه دلالة على صحة الشرط ... الدلالة ... على
فسادها لان ادراكها انما يصح بعد وجودها والعلم المعتبر في جعلها على وجه الاحكام لا ... ولن
يكون سابقا على وجودها فاذا العلم بتفصيلها لا يتوقف على ادراكها والله الموفق

الفصل الثالث فيما نعتمد عليه في هذه المسئلة المعتمد ان الاول ما ذكره
الامام الغزالي وهو انا قال نحن نعلم بالضرورة ان السميع البصير اكمل ممن لا يكون سميعا بصيرا والواجب
حال كونه من الباري تعالى وذلك معلوم بالضرورة فوجب القطع بكونه تعالى سميعا بصيرا
قال قيل ما المعنى بالكمال والنقص ثم لم قلتم بان السميع البصير اكمل ممن لا يكون كذلك

ثم لم قلتم انه يستحيل ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى من بعض الوجوه ثم هذا معارض بالحسن
والشجاعة والذكورة وساير الكمالات المعتبرة في حق الاجسام الممتنع اثباتها في حق الله تعالى
فلم قلتم لان هذه الكمالات مشروطة بكون المتصف بها جسما فلاجرم امتنع ثبوتها في حق الله
تعالى فتقول فيجب عليكم ان تبينوا ان هذه الادراكات امور زايدة على تاثر الحاسة عن
هذه المحسوسات لكن لا يلزم من هذا القدر كون هذه الادراكات بحيث يكون القابل لها
غير جسم فلئن قلتم انا حكمنا باتصاف ذات الله تعالى بالعالمية والقادرية لا يتوقف على
ان نقيم الدلالة اولا على ان هذه الصفات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما فلم لا يجوز
ان يكون هنا كذلك فنقول هناك انما استغنينا عن هذه الدلالة لان الدلالة لما دلت
على ان العالم فعل الله تعالى وثبت ان الفاعل يستحيل منه الفعل المحكم الا اذا كان عالما قادرا
لاجرم اثبتنا كونه تعالى قادرا عالما من غير حاجة الى بيان ان العالمية والقادرية غير مشروطة
بكون المتصف بها جسما اما هنا لم يدل كونه فاعلا على وجوب كونه مدركا سميعا بصيرا
بل الدلالة عليه وجوب اتصافه بالكمال وقد ثبت ان من الكمالات ما لا يمكن اتصافه به فلاجرم
وجب علينا ان نبين ان هذه الادراكات هل هي من الكمالات التي يصح اتصاف ذاته بها ام لا
حتى لا يمكننا ان نحكم بعد ذلك بوجوب اتصاف ذاته بها فظهر الفرق قلنا ان الحقيقة الكمال
والنقص متصورة لنا على سبيل الضرورة من غير حاجة الى حد ورسم بدليل ان جمهور العقلاء يعلمون
بديهة عقولهم ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص والابصار والاسماع صفتا كمال والعمى
والصمم صفتا نقص ولولا انهم كانوا متصورين لماهية الكمال والنقص على سبيل الضرورة والا
لما جاز ذلك وبه تقرر الجواب عن المطالبة الثانية واما المطالبة الثالثة فالعقلاء مضطرون
الى العلم بان المخلوق يستحيل ان يكون اكمل من الخالق واما المعارضة بالذكورة والحسن فغير
واردة لان هذه الكمالات صفات تعلم بالضرورة انها لا تعقل الا في حق الاجسام فاثباتها
في حق غير الجسم فلاجرم نقول اثباتها في حق الله تعالى ابطال السمع والبصر لا يحصل الا
مع تاثر الحاسة وهب انا لا نقدر على اقامة البرهان على ذلك ولكن يكفينا الاحتمال وعليكم الابطال
لانا نقول الاصول التي مرت كافية في ابطال ذلك الطريق الثاني ان نتمسك باجماع الامة
والآيات الدالة على كونه تعالى مدركا سميعا بصيرا وهذه الالفاظ موضوعة لهذه الادراكات

والجواب

المخصوصة بذلك انه يحق فقد ثبت في اللغة انه ليس بسميع ولا بصير ومتى جعلت في انه سميع بصير
مدرك وذلك يدل على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني قال فصل
لا نسلم ان هذه الادراكات تغاير العلوم المتعلقة بتفصيل المرئيات والمسموعات
وليس بلحاظ ذلك لكن لا يجوز ان يقال انها مشتركة بين الادراكات والعلوم
المدركات بيانه ان اظهر العلوم الحاصلة لنا هو العلوم الحاصلة من هاتين الحاستين واذا
كان كذلك نوع اطلاق هاتين اللفظين على هذين العلمين ولئن سلمنا الانبعاث
~~...~~ امكان تغايرهما على حقيقتها لكن يتم في اول الكتاب ان التمسك في المسائل العقلية
القطعية بالظواهر جايز قلنا اما الاول فقد تقدم تقريره في اول هذا الفصل واما الثاني
فالدليل عليه الدوران المذكور في صدر هذا الاستدلال واما الثالث فالدليل عليه ما مر في اول
هذا الفصل من ان حصول الادراك غير مشروط بالتاثر والانطباع واما الرابع فنحن لما ذكرنا
ذلك السؤال هناك اعتقادنا انه لا يمكن الجواب عنه بل الجواب عنه اجماع الامة على جواز التمسك
بنصوص الكتاب والسنة في المسايل القطعية وفي هذا الموضع كلام طويل واحتج المخالف
بامور اولها لو كان الباري تعالى سميعا لكان سمعه وبصره اما ان يكون نفس ذاته او يكون زايدا
على ذاته ويستحيل ان يكون زايدا فاما ان يكون قديما او حادثا ويستحيل كونه حادثا فان كان
يكون قائما به او بغيره اولا في محل والاقسام باسرها باطلة اما انه يستحيل ان يكون عين ذاته
او يكون قديما فلان الادراك يستدعي مدركا ولا مدرك في الازل فلا ادراك وانما قلنا
ان الادراك يستدعي مدركا لان الادراك صفة متعلقة والصفة المتعلقة بدون المتعلق محال
لا يقال هذا باطل بالعالمية القديمة والقادرية القديمة لانا نقول الفرق ان العالمية يصح تعلقها
بالمعدوم وما سيوجد والقادرية يصح تعلقها بحدوث الفعل في الوقت الثاني فاما المدركية
يستحيل تعلقها بالمعدوم وما سيوجد فظهر الفرق وانما قلنا انه لا مدرك في الازل
لما ثبت انه لا موجود في الازل الا الله تعالى وهو غير مرئي وبتقدير كونه مرئيا الا ان رؤيته تعالى
للمخلوقات ومساعه للكلام المحدث يستحيل ان يكون حاصلا في الازل لاستحالة رؤية المعدوم
وسمع المعدوم وانما قلنا انه يستحيل ان يكون سمعه وبصره محدثين في ذاته اما اولا فلانه
يلزم كونه محلا للحوادث وهو محال واما ثانيا فلانه يلزم ان يتغير والتغير عليه محال وانما قلنا

بغير ٢

خمسة ٢

امورا ٢

واما الجواب

بصيرا

بوجهين

انه يستحيل ان يكون فاعلا بغير آلة او في محل فلانه على هذا التقدير لا يكون الله تعالى موصوفا به فلا يكون الله
تعالى سميعا بصيرا الا ان يقال ان المعنى العام يعم ما يقتضى له صفة وحالة وحينئذ يكون الله
محلا لتلك الصفات المتجددة فيعود المحال وايضا فبعد هذا التقسيم نقول باجماع الامة انه
انه تعالى لو كان مدركا لكان المقتضى لكونه مدركا هو كونه حيا فلا يخلو اما ان يقتضى ذلك بشرط
الحاسة او بغير شرط الحاسة والاول محال على الله فيجب ان يستحيل عليه الادراك والثاني
يقتضى ان لا يتوقف ادراكنا للمدركات على الحاسة لان ما اقتضى ذلك في الغائب حاصل
في الشاهد اذ معنى الحي فيهما واحد ولما كان ذلك باطلا علمنا ان ما ادى اليه مثله
وثالثها انه لو كان تعالى سميعا بصيرا لكان ذا حس وذلك على الله تعالى محال
ورابعها لو كان مدركا للطعوم والروائح والحرارة والبرودة والالم واللذة لكان شاما
ذائقا لامسا آلما ملتذا لانه لا معنى للذة الا ادراك الملائم وللالم الا ادراك المنافي وكل ذلك محال
على الله تعالى وخامسها وهي حجة الفلاسفة ان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن
انطباع حصول صورة المحسوس والمسموع في الرائي والسامع واما ان يكون امرا يحصل له
مع هذا الانطباع ~~امرا يحصل الا مع هذا الانطباع~~ فلما كان ذلك في حق الله تعالى محالا استحال
اتصافه بهذه الادراكات والجواب عما ذكروه اولا ان نقول لم لا يجوز ان يكون
الله تعالى سميعا بصيرا بسمع قديم وبصر قديم ويكون حكم السمع والبصر ان يتعلق بالمرئي
والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما وهذا هو المعنى بقول اصحابنا في السمع والبصر انه
صفة متهيئة لادراك ما عرض عليه قال وان يحصل يلزم تجدد التعلقات قلنا واي
باس بذلك اذ لا يثبت بالتعلقات امورا وجودية في الاعيان هذا هو تقرير المذهب
ومن لم يلتزم هذا القسم فلم لا يجوز ان يجعله في ذاته على ما ذهبت الكرامية اليه
قوله يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ان عنيت بحدوث هذه الصفات في ذاته تعالى
ان لم يكن حاصلة فيها فهذا هو المذهب فلم قلت انه محال وان عنيت به شيئا آخر فبينوه لنتكلم
عليه وهذا هو الجواب عن قوله يلزم دخول التغير في صفاته والجواب عما ذكروه ثانيا
ان ذلك يلزم على القائلين بان كون الباري تعالى مدركا صفة معللة بكونه حيا واما من لم يقل
بذلك فلا اشكال عنه وارد عليه والجواب عما ذكروه ثالثا انهم ان عنوا بالحس هذا

اجساما

الادراكات بغير المذهب وان عنوا آخرها فهو محضوضة فالدليل على انه يلزم من وجود هذه
الادراكات ان يكون المدرك جسما وان عنوا انه معنى ثالث فلا بد من بيانه وهذا هو
الجواب عن قولهم لو كان مدركا للطعوم والروائح لكان شاما ذائقا والجواب
عما ذكروه خامسا انا بينا ان الادراك امر مغاير للانطباع وانه غير مشروط به فاندفع ما قالوه
وبالله التوفيق

القسم الثاني

في كونه تعالى باقيا وفيه فصلان

الفصل الاول

في اثبات البقاء اثبته ابو الحسن البقاء صفة قائمة بالباقي
ونفاه القاضي وجمهور المعتزلة وكان شيخي ووالدي رحمه الله يثبته شاهدا وينفيه غائبا
وهو مذهب الكعبي واعلم انه قبل الخوض في الدلالة لا بد من الكشف عن محل النزاع
فنقول النزاع في هذه المسئلة اما ان يكون واقعا في ان الاستمرار وجود الشيء هل هو زائد عليه ام لا واما
الواقع في غير الاستمرار فلا يخلو اما ان يكون النزاع واقعا في الحال او في المعنى اما في الحال
فهو ان يقال هل للباقي بكونه باقيا حالة وصفة معتبرة لاستمرار وجوده ام لا واما في المعنى
فذلك المعنى اما ان يقال انه علة او يقال انه شرط اما العلة فاما ان يدعى معنى يكون علة لذات
الجوهر في الزمان الثاني او علة لاستمراره او علة لصفة اخرى حصلت له بكونه باقيا مغايرة
لاستمراره واما الشرط فهو ان يدعى معنى يكون شرطا لذات الجوهر في الزمان الثاني او لاستمراره
او للصفة الاخرى فهذه ثمانية مواضع يمكن وقوع الخلاف في كل واحد منها وربما كان الدليل
الذي يصلح للبعض لا يكون صالحا للباقي اما الصورة الاولى [illegible] ان استمرار وجود الشيء هل هو صفة
ثبوتية زائدة على ذات الشيء والحق انه ليس كذلك لانه لو كان الاستمرار امرا ثبوتيا لكان نفي الصرف
موصوفا بالصفة الثبوتية لكن ذلك محال فكون الاستمرار صفة ثبوتية محال بيان الشرطية انا نعلم
بالضرورة ان عدم العالم من الازل الى وقت حدوثه كان عدما مستمرا والمفهوم من الاستمرار امر واحد
في المعدوم والموجود اما الاول فلانه يمكن تقسيم المستمر الى المستمر بالوجود والى المستمر بالعدم ومورد
القسمة لا بد وان يكون مشتركا بين القسمين واما ثانيا فلان المعقول من الاستمرار كون الامر
في احد الزمانين كما في الزمان الاخر واذا ثبت ذلك فنقول لو كان الاستمرار صفة ثبوتية لكان
في العدم المستمر كذلك فيكون المعدوم الصرف موصوفا بصفة ثبوتية واحتج المخالف
بان قال الجوهر لم يكن حال حدوثه باقيا ثم صار باقيا فتجدد كونه باقيا مع عدم تجدد الذات يدل على ان كونه

او في عدم الواقع
او في الاستمرار وجوب استمرار
نبال م

اي المستمر
الحي م

ولما كان ذلك باطلا ان
الضرورة
بالاستمرار ... صفة ثبوتية م

بانه امر زائد على الذات . والجواب ان هذا منقوض بامور اربعة احدها اتصاف الحدوث
عند من يقول بذلك فانه يقتضي ان يكون للحدوث زائد عليه وذلك محال لان ذلك الحدوث لابد وان يكون
حادثا ويلزم التسلسل وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث ايضا بعد ان كان
فان اقتضى الاول كون الاستمرار زائدا فليقتض الثاني كون الحدوث زائدا وثانيها وهو ان المعاد
لم يكن معادا ثم صار معادا فيلزم ان يكون كونه معادا زائدا عليه وقد التزم القلانسي ذلك وجعله عرضا
زائدا وثالثها وهو ان الشيء يتقدم على غيره كونه بالنسبة الى الشيء الاخر قبل ومع وبعد فلزم
كون القبلية والمعية والبعدية صفات زائدة وذلك محال لان تلك الصفات لا تخلو اما ان تكون
معها او بعدها او قبلها ولزم التسلسل ورابعها وهو ان العرض الحاصل في هذا المحل
قد كان يمكن حصوله في محل اخر بدلا عن حصوله في ذلك المحل الاخر كان شخصه حاصلا ولا يكون
حصوله في المحل الاول حاصلا فيلزم ان يكون حصوله في ذلك المحل عرضا قائما به فيلزم قيام
العرض بالعرض ولزم التسلسل ايضا ثم الجواب عن قول المحقق بقولنا صار باقيا
انه حصل في الزمان الثاني اما محققا واما مقدرا وان الوجود الحاصل في الوقت الاول
لم يبطل في الوقت الثاني ووجد حصوله في الزمان يستحيل ان يكون امرا ثبوتيا زائدا والا
فلانه يلزم ان يكون ذلك الامر الثابت ايضا حاصلا في الزمان فيكون حصوله في ذلك الزمان
زائدا عليه ولزم التسلسل واما ثانيا فلان حصول الشيء في الزمان نسبة للشيء الى الزمان
فلو كانت تلك النسبة ثبوتية وثبوت النسبة يتوقف على ثبوت كل واحد من المنتسبين
لزم ان الله تعالى لو خلق شيئا واحدا من غير ان يوجد معه شيء اخر ان لا يكون باقيا واذا ثبت
ان الحصول في الزمان ليس امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون الحصول في الزمان الثاني امرا ثبوتيا
ولانه كالنوع من الحصول في الزمان والا لزم ان يكون الموجود منقوضا بالعدم وهو محال
الصورة الثانية في انا لو قلنا ان الاستمرار صفة تحصل للباقي بكونه باقيا صفة زائدة وذلك
الاستمرار امر والحق انه ليس كذلك لان تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يكون كل
واحد منهما محتاجا الى الاخر فيلزم الدور او لا يحتاج واحد منهما الى الاخر فيلزم صحة باق
غير مستمر ومستمر غير باق وذلك محال او يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ويلزم
اما صحة كونه مستمرا من غير ان يكون باقيا او بالعكس وذلك محال الصورة الثالثة
والرابعة

ان يكون وجود الجوهر في الزمان الثاني معللا بالبقاء او محتاجا اليه وذلك باطل من
وجهين الاول وهو ان وجود البقاء في هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر لقيامه به فلو
كان وجود الجوهر في هذه الحالة محتاجا الى البقاء لزم الدور وهو محال الثاني وهو
ان وجود الجوهر في الحالة الثانية غير وجوده في الحالة الاولى غني عن هذا البقاء فوجب
ان يكون وجوده في الحالة الاولى ووجوده في الحالة الاولى غني عن البقاء فوجب ان يكون
وجوده في الحالة الثانية غنيا عنه ايضا . ولقائل ان يقول اما الاول فضعيف لانا
لا نسلم ان البقاء محتاج الى الجوهر قوله لانه قائم به قلنا لا نسلم انه قائم به ولم لا يجوز
ان يكون البقاء موجودا لا في محل ثم انه يقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني على خلاف
الاجماع ولم يقل به احد وايضا فيلزم ان يبقى لاجله كل ما يصح ان يبقى وفي ذلك استحالة عدم الاحوال
مع بقاء الجوهر لانا نقول اما الكلام الاول فضعيف لان الدلالة تصير سمعية وايضا
فلا نسلم انه لم يقل به احد ولا يلزم من عدم العلم بقائله عدمه لان ذلك لا يوجب الا عدم حصول
الاجماع واما الكلام الثاني فضعيف لانه بنا على القول بصحة بقاء الاعراض وهو باطل
ثم ان سلمنا ان البقاء لا بد وان يكون حالا في الجوهر لكن لم يلزم من حلوله فيه حاجته
اليه لانه من المحتمل ان يكون البقاء لحقيقته ويكون تلك الحقيقة غنية عن الجوهر
ويكون محتاجا الى ذلك البقاء ومع ذلك فانه يكون من لوازم حقيقة البقاء ان يكون حالة فيها لا لان
لها حاجة الى الهيولى بل لانه من لوازم حقيقتها المخصوصة الحلول في الهيولى فكذلك هاهنا
واما الدليل الثاني فضعيف ايضا لان القائل ان يقول اليس ان الجوهر حال بقائه مقدور
للفاعل بحكم اتفاق الاشعرية وفي الحالة الثانية تستحيل ان يكون مقدورا مع ان ذاته في الحالة الاولى
عين ذاته في الحالة الثانية فاذا جاز ان يختلف هذا الحكم في هاتين الحالتين فلم لا يجوز مثله في الحاجة
الى البقاء وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الجوهر حال حدوثه كان محتاجا الى هذا المعنى لكنه لا يسمى
هذا المعنى في هذه الحالة بقاء وانما يسمى بهذا الاسم في الزمان الثاني وهذه الاعتراضات
وان كان يمكن الجواب عنها الا ان لنا طريقا اوضح من هذه التي مرت وهو ان نقول القول
بان البقاء يوجب وجود الباقي في الزمان الثاني باطل من وجهين الاول وهو ان هذا المؤثر
اما ان يكون باقيا او لا يكون فان كان الاول لزم افتقاره الى بقاء اخر ولزم الدور او التسلسل

التسلسل ولزم قيام المعنى بالمعنى وان لم يكن فانه لزم من وجوب تجدده تجدد الجوهر
الذي هو محله وذلك يقتضي ان يمتنع حصول الجوهر الا في زمن الثاني وهو ان
الجوهر حين حدث اما ان يكون حدوثه بقدرة الله او لا يكون فان كان الاول استحال
ان يكون وجوده في الزمان الثاني اثر الشيء آخر لان وجوده في الزمان الاول والشيء الواقع
بموثر يستحيل وقوعه بعينه بموثر آخر وان كان الثاني فهذا اقول بان الجوهر وجوده معلول
علة لكن ذلك باطل باتفاق المسلمين واما الصوفي الدليل الرابع ... الباقية وهو ان
نجعل البقاء علة او شرطا لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا فذلك باطل من وجوه الاول
ان هذا بناء على ان كون الجوهر مستمرا او كونه باقيا صفة وذلك قد ابطلناه الثاني وهو انه
لا نزاع ان البقاء يجب ان يكون قائما بالباقي فاما ان توقف صحة قيامه به على كونه مستمرا
باقيا او لا يتوقف فان توقف استحال تعليل كونه باقيا او مستمرا بالبقاء او اشتراطها
به والا لزم الدور وان لم يتوقف بعد ... ثم ان لم يتوقف صحة حصول البقاء في الجوهر
لا حال كونه باقيا وذلك انشاء محال بالاتفاق واعلم ان الكلام عليه كالكلام على الطريقين
السابقين ومما احتج به في ابطال البقاء ان صحة اتصاف الجوهر به اما ان يكون
لذاته او لما يلزم ذاته او لما لا يلزم ذاته فان كان الاول او الثاني لزم صحة اتصافه به حال الحدوث وهو محال
وان كان الثالث نقلنا الكلام الى صحة اتصافه بذلك المصحح والكلام فيه كالكلام في
الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يكون صحة اتصافه به لذاته وحينئذ يلزم
صحة اتصافه به ابدا وقد لزم من ذلك صحة اتصافه بالبقاء ابدا ويعود المحال المذكور ولقائل
ان ينقض ذلك بالجوهر فانه يستحيل اتصافه في الوقت الثاني بالكون الذي تخصصه بالحيز الاول
مع ان طريقكم قائمة واحتج مثبتوا البقاء بان قالوا وجدنا الجوهر في الزمان الثاني مع
جواز ان لا يكون موجودا فيه فلا بد له من مرجح وذلك المرجح ليس الا البقاء اما انه وجد الجوهر
في الزمان الثاني فالخلاف فيه كالخلاف مع النظام فانه ذهب الى انه لا يبقى والدليل عليه
امران اولهما اني اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت موجودا قبل ذلك وثانيهما
ان حقيقته لما كانت محتملة للوجود في وقت وجب كونها محتملة له في كل وقت والا لزم
انقلاب الصحة الذاتية الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذه الحجة انما تستمر مع القول ببقاء

الاعراض واما انه وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا يوجد فالخلاف فيه مع الجاحظ
وابن الراوندي وبعض الكرامية والدليل عليه ان حقيقته لما كانت قابلة للوجود والعدم
... العابلية امر ثابت لها لذاتها وجب ان يبقى على هذا الوجه ابدا والا لزم ان ينقلب الممكن
لذاته واجبا لذاته واذا ثبت ان حصوله في الوقت الثاني جائز فلا بد له من مرجح وذلك المرجح
اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان معدوما فاما ان يكون عدم العلة فهو ان يقال انه بقي
لان القادر ما عدمه فذلك باطل لان القادر حين لم يعدم فاما ان يصدر عنه امر او لم يصدر فان
لم يصدر عنه امر اصلا كان حال الفعل بعد الاعدام وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يقتضي
عدم ذلك الباقي او لا يقتضي فان كان الاول كان عدم ذلك الباقي لوجود ذلك الشيء لا لاعدام
الفعل وان كان الثاني لم يكن ذلك اعداما للباقي اصلا واما عدم الموجب فهو قول من قال
للجوهر ضد يلزم من دخوله في الوجود عدم ذلك الجوهر فلا جرم يلزم من عدم ذلك الضد
استمرار وجود الجوهر وهذا باطل لان اعدام الضد بالضد محال اما اولا فلان طريان الطارئ
مشروط بانتفاء الباقي فلو استند ارتفاع الباقي الى طريان الطارئ لزم الدور
واما ثانيا فلان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس الطارئ بدفع الباقي اولى من
الباقي بدفع الطارئ لا يقال بل الطارئ بدفع الباقي اولى لوجوه ثلاثة اولها وهو
ان الطارئ لو عدم فاما ان يكون عدمه حال حدوثه او في الحالة الاخرى فان كان الاول
لزم الجمع بين الوجود والعدم وهو محال وان كان الثاني لزم اجتماع الضدين زمانا
واحدا وذلك محال بخلاف ما اذا عدم الباقي حال الطريان فانه لا يلزم اجتماع العدم والوجود
وثانيهما وهو ان الطارئ موجود مع السبب والباقي موجود بدون السبب
والشيء الذي يكون مع السبب اقوى مما يكون بدون السبب وثالثها ان الجمع بين المثلين
على ما جاز فاذا طرى سواد على سواد ... كان اقوى ... من البياض الواحد لانا
نقول اما الاول فهو لازم عليكم لان انتفاء الباقي حال طريان الطارئ اما ان يكون معدوما
او موجودا فان كان معدوما استحال ان يكون علة لاجل طريان الطارئ لان ما وقع قبل حصول
الشيء استحال ان يكون معللا به وان كان موجودا لزم اجتماع الضدين ثم الجواب
انا نقول الطارئ يوجد ثم يعدم بل نقول انه يصير ممتنع الدخول في الوجود لاجل وجود الباقي

واما الثالث فهو باطل اما على اصل المعتزلة فلان الفعل حال حدوثه لا يكون متعلق القادر
واما على اصلنا فلان الشيء حال البقاء لا بد وان يكون الى المرجح حاجة لا فقه واما الثالث
فهو باطل لاستحالة الجمع بين المثلين واما ثانيا فلانه يلزم اجتماع العلتين على المعلول الواحد
فثبت استحالة القول بعدم الضد بالضد واذا كان كذلك استحال ان يكون فنا الجوهر لاجل
عدم ضده واما الوجودي فاما ان يكون فاعلا او معنى والاول باطل لاستحالة كون الباقي
مقدورا فيستحيل ان يكون فناؤه لاجل ان القادر يفنيه واما المعنى فاما ان يكون هو البقا
او ما عداه والثاني باطل اما اولا فلانه ليس اسناد ذلك الى بعض الاعراض اولى من البعض
فيفتقر الى ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال واما ثانيا فلان لا بد
لكل واحد من هذه الاجناس معلولا على حدة مثل الكون فانه علة الكائنية والعلم علة العالمية
فلو كان مع ذلك علة لكون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من حكم واحد
وذلك محال فلم يبق الا ان يكون المقتضي لكون الجوهر باقيا هو البقا وهو المطلوب
والجواب ان نقول لم لا يجوز ان انما يفنى لان الفاعل ما اعدمه قوله
يستحيل وقوع الاعدام بالفاعل لانه لا فعل قوله لا قال القادر اما ان يقال انه صدر عنه شيء او ما
صدر عنه شيء قلنا هذا الكلام يقدح في الاعدام يقدح في العدم لا ن لقائل
ان يقول اذا اعدم الشيء فاما ان يقال انه حصل امرا وما حصل امرا فان لم يحصل فلا فرق من
ما يقال انه ما اعدم وبين ما يقال حصل العدم الا لزم التفاوت بين العدمين وهو محال وان
وان قيل انه حصل امرا فذلك يقتضي حصول شيء اخر في الوجود لا عدم شيء كان موجودا وكما
ان هذا الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه ثم لم لا يجوز ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه يفنى
لان الفاعل يخلق فيه الاكوان وقتا بعد وقت فاذا قطعها عدم الجوهر واذا لم يقطعها بقي قوله
ليس البعض اولى من البعض قلنا قد عرفت ضعف هذه الطريقة قوله يلزم ان
يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد قلنا قد بينا في باب الرد على الفلاسفة ان ذلك غير
باطل ثم لم لا يجوز ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه يبقى لبقاء غيره سواء كان ذلك المؤثر فاعلا
او موجبا قوله لان الباقي لا يكون مقدورا قلنا قد علم مقالة لم يعرف بطلانها بدليل
يكلم فلا يجوز المصير اليه وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ان البقا هل هو

صفة قائمة بذات الله تعالى ام لا الحق انه ليس كذلك لوجهين الاول وهو ان تلك الصفة اما ان
تكون بحيث يلزم من تقدير عدمها عدم ذات الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يلزم ذلك
والاول محال لانه اولا ان لا لزم كونه ممكنا لذاته وواجبا بغيره وذلك محال واما ثانيا
فلان ذلك البقا اما ان يكون قائما بذات الله تعالى او لا يكون فان كان الاول لزم احتياجه
الى ذات الله تعالى فيستحيل احتياج ذات الله تعالى اليه ولئن كان الثاني كان ذلك قول بالوجود
بمعنيين قائمين بانفسهما واجبي الوجود وذلك باتفاق المسلمين باطل الثاني
وهو ان صفات الله تعالى باقية فلو لم ان يقوم بها البقا ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال ثم ان
ذلك البقا يكون باقيا ايضا فيلزم بقاء اخر ويلزم التسلسل وذكر بعض شيوخ البغداديين من اصحابنا على
الاشكال طرفا منه بان اول ان صفاته تعالى تبقى ببقا الذات وحينئذ لا يلزم التسلسل ولا قيام المعنى
بالمعنى الثاني لو جاز ان تبقى الصفات ببقا الذات جاز ان تعلم الصفات بعلم الذات وتقدر
بقدرة الذات ويحيى بحياة الذات حتى يكون كل واحد من الصفات حيا عالما قادرا فيكون
كل واحد منها الها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول انا ادرك هذه الصفات مختلفة
وقد بينا في اول الكتاب ان قول القائل في الامور التي تكون مختلفة بحقائقها انه لما جاز الحكم
في بعضها وجب ان يجوز في الثاني ليس بعضها بان يكون اولى من بعض تخييل مفرد مبني على الوهم
الغلاني
وهو ان صفات الله تعالى ملازمة لذاته تعالى واذا كان احد المتلازمين باقيا كان الاخر
كذلك لا محالة فلا جرم لزم من بقا الذات بقا الصفات لكن ليس يلزم من كون احد المتلازمين
قائما بنفسه وعالما قادرا ان يكون الاخر كذلك فظهر الفرق والطريق الثاني ما اختاره
الاستاذ ابو اسحق وهو ان ذات الله تعالى باقية بالبقا وصفاته تعالى باقية لذواتها لان ذاته تعالى
مخالفة لصفاته بالحقيقة ولا يلزم من كون الصفة في موضع معللة بالعلة كونها في موضع اخر يخالف
الاول معللة ايضا بالعلة لان المختلفات يجوز ان تختلف في احكامها الطريق
الثالث وهو انه قائم بذات الله تعالى بقاءان فاحد البقائين يقتضي للذات كونها باقية
والبقا الاخر يقتضي للصفات كونها باقية وكل واحد من البقائين يقتضي كون الاخر باقيا هذا
مجموع ما قيل في الاعتذار عن هذا الاشكال وهي باسرها ركيكة اما الاول فقوله ان الصفات
انما تبقى لملازمة الذات بقيد بقا الذات لو كان نفس الذات معللا بالبقا الذي هو احد تلك الصفات

فلزم ان تعلق الذات متى لاجل البقا والبقا متى لاجل الذات فلزم الدور لا يقال الدور
غير لازم لان ذات البقا تقتضي بقا الذات وبقا الذات تقتضي بقا البقا فينقطع الدور
لانا نقول البقا لو لم يكن باقيا لاستحال ان يكون علة لكون الذات الازلية الابدية باقية فاذا
ذلك البقا لا يكون علة لبقا الذات الا وانه اذا كان باقيا فلو كان كونه باقيا
لا لنفسها فلم لا يعقل كون الذات باقية لنفسها بل هذا اولى من الصفة فجعل الذات
مستقلة بنفسها اولى من جعل الصفة كذلك واما الثالث فهو انتقاض كلي لان كون كل
واحد من البقايين علة لبقا الاخر انما يصح الا اذا كان كل واحد منهما باقيا
فاذن يتوقف كون كل واحد منهما مقتضيا بقا الاخر على كونه باقيا وحينئذ يعود الدور واما
المثبتون للبقا غايبا فالكلام لهم الوجوب بطرد العلة شاهدا وغايبا ونعم ما كان يقوله الشيخ
[illegible] الذي رحمه الله وهو لنا الفرق ان الغايب واجب فيستغني عن المقتضي وان [illegible]
جايز فيحتاج اليه وبالله التوفيق

القسم الثالث في الكلام في تثنية الصفات

وفيه سبعة عشر فصلا

الفصل الاول في وحدة علم الله تعالى وقدرته

نقل امام الحرمين رحمة الله عليه في الشامل عن ابي سهل الصعلوكي رضي الله عنه انه ذهب الى انه تعالى
عالم بعلوم غير متناهية والذي ذهب اليه جمهور الاصحاب انه تعالى عالم بعلم واحد وقادر
بقدرة واحدة ومريد بارادة واحدة واعلم ان الفاضل [illegible] في هذه المسئلة على [illegible]
العالم قائلان قائل يقول الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة وفاعل [illegible] يقول ليس
عالما بالعلم ولا قادرا بالقدرة فكل من قال بالقول الاول قال انه تعالى عالم بعلم واحد
وقادر بقدرة واحدة فلو قلنا انه تعالى عالم بعلمين او اكثر كان ذلك قولا ثالثا خارقا
للاجماع وانه باطل واما الصعلوكي فهو مسبوق بهذا الاجماع فيكون حجة عليه ولكن
ان يقال لعقلا فنقول لو كان تعالى عالما باكثر من علم واحد لكان اما ان يكون عالما بعلوم
متناهية او بعلوم غير متناهية والاول باطل لانه اما ان يوجد في تلك العلوم ما يتعلق
بمعلومات غير متناهية او لا يوجد والاول باطل لان ذلك العلم الواحد يغنيه عن البواقي والثاني
يقتضي التزايد على ما لا نهاية له واما ان لم يوجد في تلك العلوم ما يتعلق منها الا بمتناهية
لكان هناك علوم غير متناهية يتعلق كل واحد منها بمعلومات متناهية والمتناهي اذا ضوعف

ضوعف

ضوعف مرارا متناهية كان المجموع متناهيا فمعلومات الله تعالى متناهية هذا خلف
واما ان كانت العلوم غير متناهية لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال لانه
كل ما دخل في الوجود فهو محتمل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناهي وللقائل
ان يقول هذه الحجة توقف الزائد على غير المتناهي محال ممنوع بيانه ان من اجناس
الممكنة من كل نوع وحدة غير متناهية [illegible] من كل نوع على الجميع يكون لا نهاية له
[illegible] وذلك يدفع ما ذكرتموه وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ان كلام الله

تعالى واحد المشهور اتفاق الاصحاب على ذلك ونقل ابو القاسم الاسفرايني عن بعض قدما
اصحابنا انهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء واعلم
ان هذه المسئلة اما ان نتكلم فيها مع القول بنفي الحال او مع القول باثباته فان كان
الاول ضعفت المسئلة جدا لان وجود كل شي عين حقيقته فالطلب مخالف لحقيقة الخبر كان
وجود الطلب المخالف لوجود الخبر ايضا اذ لو اتحدا في الوجود مع اختلافهما في الحقيقة
كان الوجود غير الحقيقة وذلك يقتضي اثبات الاحوال لا يقال لا نسلم ان كون
الكلام خبرا وطلبا حقايق مختلفة بل حقيقة الكلام هو الخبر الا ترى ان من طلب من غيره
فعلا او تركا فقد اخبر ذلك الغير بانه لو لم يفعله لعاقبه او بانه فعل يجب على العاقل الاخلال
[illegible] ومن استفهم فقد اخبر انه يطلب منه الافهام واذا صار الكلام كله خبرا زال
الاشكال لانا نقول [illegible] اختلاف هذه الامور في حقايقها ولكن لا نسلم ان الشي الواحد
يستحيل ان يكون خبرا وطلبا بيانه ان انسانا لو قال لبعض عبيده متى قلت لك
افعل فاعلم اني طالب منك الفعل وقال للاخر متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم
اني طالب منك الترك وقال لاخر متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم اني اخبر عن كون العالم
حادثا ثم احضرهم باسرهم وخاطبهم دفعة واحدة بهذه الصيغة كانت تلك الصيغة الصيغة
الواحدة امرا ونهيا وخبرا معا فاذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل مثله في الغايب لا يقال
اما القول بان كل كلام خبر فليس بشي لان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة حكم الذهن بنسبة
امر الى امر فتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا اشترط في التصديق والتكذيب الى
احدهما دون الاخر واما الثاني فضعيف لا نقول انه افعل ليس في نفسه طلبا ولا خبرا بل هو

صفة موضوعة لافادة معنى الطلب ومعنى الخبر ولا استحالة في جعل الشئ الواحد دليلا
على حقائق مختلفة وكلامنا انما هو في تعيين حقيقة الطلب وحقيقة الخبر لاستقصاء
القول في ذلك مذكور في باب الاوامر من كتاب المحصول من علم الاصول
فان تكلمنا على القول في ذلك مذكور في باب الاوامر من كتاب المحصول من علم الاصول
بالحال فيجب ان ننظر ان الحقائق الكثيرة هل يجوز ان يتصف بوجود واحد ام لا فان ثبت
جواز ذلك فحينئذ يجوز ان يكون للصفة الواحدة حقائق مختلفة والا بطل القول به وانا الى
الان لم يتضح لي دليل فيه لا نفيا ولا اثباتا والذي يقال في امتناعه انا لو قدرنا شيئا واحدا
يكون له حقيقتان فاذا طرى عليها ما يضاد احدى الحقيقتين دون الاخرى لزم ان يعدم تلك
الصفة من احد الوجهين وان لا يعدم من الوجه الاخر ليس بشئ لانا قد حكينا عن المعتزلة في مسئلة
المعدوم استدلالهم بمثل هذا الكلام على ان صفات الاجناس لا يتبع بالفاعل ثم زيفنا
ذلك من وجوه عدة تلك الوجوه باسرها عائدة ههنا فهذا هو الكلام على من استدل على امتناع
ان يكون الكلام الواحد امرا ونهيا وخبرا واستخبارا معا واما الذي يدل على ان الامر كذلك
فلا يمكن ان يعول فيه على الاجماع للحكاية التي ذكرها ابو القسم الاسفرايني ولم نجد لهم ايضا
دلالة عقلية فيبقى المسئلة بلا دليل

الفصل الثالث

في انه لا يجوز ان يكون الله تعالى
موصوفا بصفة واحدة تقبل قائمة مقام الصفات المختلفة السبعة اعلم ان على القول بنفي
الحال فساد ذلك معلوم بالضرورة على ما قررناه واما على القول بالحال فالقاضي رحمه الله عول
في ابطال هذا الاحتمال على الاجماع وهو ان القائل في الصفات قائلان منهم من اثبتها ومنهم
من نفاها وكل من اثبتها قال انها صفات متعددة فالقول بانها صفة واحدة يكون خارقا
للاجماع

الفصل الرابع

في ان الله تعالى مع كونه موصوفا بالمعاني السبعة
هل هو موصوف بالاحوال السبعة ام لا كان القاضي ومثبتو الاحوال لا يذهبون الى
ان العلم القديم معنى يقتضي له تعالى حالة العالمية وكذلك القدرة والحيوة فكانوا على مذهبه له تعالى
بحسب كل معنى حالة واما نفاة الاحوال منهم يذهبون الى ان العلم نفس العالمية وعلى هذا
التقدير يظهر وقوع الخلاف بين اصحابنا في انه تعالى هل له مع هذه المعاني السبعة احوال
سبعة ام لا والخلاف في ذلك ملحب انه لم يستبعدوا ان يفردوا هذه المسئلة بالذكر

ويذكروا الكلام بما يمكن ان يقال من الجانبين لكني ما رايت احدا من اصحابنا افرد هذه المسئلة بالذكر
ولا انكلم فيه نفيا ولا اثباتا ولم يتخلص الى ايضا فيها دلالة قاطعة من جانب النفي ولا من
جانب الاثبات فاول انا تمكنا نفيها بما به يثبت انه ليس لله صفة زائدة على هذه الصفات
التي علمناها

الفصل الخامس

في انه لو ثبت ان الله تعالى متصف بالاحوال السبعة
فالمتعلق بالمتعلق هو المعنى او الحالة او هما جميعا وهذه المسئلة لم ار احدا من اصحابنا ذكر صورتها
فضلا عن تحقيق القول فيها والذي عندي ان الحالة لا يجوز ان يكون متعلقة بالمعلوم وان
المعنى كان قوي ما يمكن ان يقال في كونه متعلقا بالمعلوم هو انه لو لم يكن كذلك لما اوجب العالمية
بذلك المعلوم اولى بان توجبه لمعلوم اخر لكنك قد علمت ضعف هذه المقدمة في اول الكتاب

الفصل السادس

في ان تعلقات الصفات هل هي امور ثبوتية لمن اثبتها ان يقول
المعقول نسبة مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها فان ذات القدرة او القادرية وذات المقدور
غير وتعلق القادرية بذلك المقدور ضا ثبت ان هذا التعلق معقول مغاير فهو اما ان
يكون امرا ثبوتيا او عدميا والثاني باطل لان كونه عدميا يدل على ان المتعلق امر عدمي وذلك
معلوم بالضرورة فوجب ان يكون كونه متعلقا امرا ثبوتيا وذلك الثبوتي اما ان يكون ثابتا
في الخارج او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن الشئ في نفسه متعلقا بل غاية ما في الباب
ان الانسان فرضه متعلقا كما يمكنه ان يفرض الابيض اسود وليس كلامنا في مثل ذلك
انما كلامنا فيما يكون متعلقا بالمتعلق حقيقة فاذن ذلك التعلق امر ثابت في الخارج وهو ان
ثبوت الصفات النسبية يتوقف على كل واحد من المنتسبين فلو كان هذا التعلق امرا
ثبوتيا لتوقف ثبوته على ثبوت المتعلق وذلك محال اما في القادرية فلان المقدور انما يقع بها
فلو كان وجوده موقوفا على تعلقها به مع ان ذلك التعلق موقوف عليه لزم الدور
وانه محال واما في العلم فلانه كان يلزم استحالة العلم بالمعدوم الثاني ان ذلك التعلق لو كان امرا
ثبوتيا لكان له تعلق اما ان يكون ممكنا او واجبا والثاني محال لان ذلك التعلق امر نسبي
محتاج الى كل واحد من المنتسبين فهو اذن ممكن فله سبب ولذلك السبب فيه تاثير فذلك التاثير
فيه اما ان يكون زائدا عليه فحينئذ يلزم التسلسل او لا يكون زائدا عليه مع ان له نسبة الى الاثر
واذا عقل ذلك فيه فليعقل مثله في تعلق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور

الفصل السابع

في ان تلك المتعلقات ان كانت امورا ثبوتية فهل يتعدد تلك التعلقات بحسب تعدد المتعلقات

ان اثبت هذا التقدير فانه يستدل عليه بان تعلق علم الله تعالى بهذا المعلوم يصح ان يعقل مع الذهول
عن تعلقه بالمعلوم الآخر والامر الواحد يستحيل ان يكون معلوما مجهولا فاذن لكل المعاني
والصفات بحسب كل متعلق محقق او مقدر تعلق ولكن نفاة ذلك لنا ان نقول علم الله تعالى متعلق
بما لا نهاية له ولا بد وان يكون عالما بكونه عالما بالشيء ولان يكون عالما بكونه عالما بالشيء
المراتب غير متناهية فيلزم وجود موجودات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة لا نهاية
لها وبالله التوفيق

الفصل الثامن

في ان تلك التعلقات هل يتغير بتغير
المتعلقات اللائق بقول اصحابنا الاعتراف بذلك من وجوه منها وهو انه تعالى كان
قادرا من الازل الى الازل على ايجاد العالم ثم انا نعلم انقطع ذلك التعلق لانه انه بقي قادرا بعد كل
من حيث انه تعالى قادر على ان يعدمه ثم يوجده بعد ذلك مرة اخرى لكنا لا نقول هذا بعد بطلانه
لان ايجاده ابتداء غير ايجاده على طريق الاعادة وهو تعالى قادر على ايجاده ابتداء ثم بعد ذلك كان
لا يسمى قادرا على ايجاده ابتداء اعني انه لا يبقى قادرا على عين ذلك الايجاد المبتدأ وثانيها
وهو ان سمع الله وبصره ما كانا متعلقين بالاشياء قبل وجودها لان المعدوم لا يكون مسموعا
ومبصرا وذلك معلوم بالضرورة ثم انهما يتعلقان بالاشياء بعد حدوثها وذلك تصريح بتجدد تلك
التعلقات ولقائل ان يقول المقتضي لحصول تلك التعلقات لا بد وان يتوقف في اقتضائه
لها حصول تلك المدركات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة
او كونه حيا تقتضي تلك التعلقات بشرط حصول تلك المدركات ولا يمكن ابطال ذلك الا بهذا
تقتضي وقوع التغير فيه تعالى لان التغير في التعلق لا بد منه سواء اثبتنا المعنى القديم او لم
نثبته والظاهر ان اصحابنا انما ابطلوا ذلك بقولهم المدركية لو كانت معللة بالمعنى لوجب غائبا ان
يكون معللة به وقد عرفت كلامنا في اثبات الاحكام الغائبة وتعديته الى الشاهد بالقول
بالقياس باطل على ان هذا موضع مشكل فليتأمل فيه وثالثها وهو ان الشيخ عبارة ان
عن نفع الحكم او نفي النهاية والحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى

الفصل التاسع

في ان الصفات هل يجب تغيرها لتغير المتعلقات اللائق باصولنا ان المتكلم بذلك وتقريره
اشكال وهو ان تغير تلك التعلقات اما ان يكون لامر او لا لامر والثاني محال لان المتجدد
لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون المتعلق او المتعلق او شيئا منفصلا فان كان الاول

تابع لتغير التعلق ؟

فهو المطلوب وان كان الثاني فهو محال لان تغير المتعلق فان كان تغير المتعلق تابعا لتغير المتعلق
لزم الدور والثالث محال لان الامر المنفصل الذي لا تعلق له بذلك المتعلق يستحيل ان يجعل
تغيره سببا لتغير التعلق وهذا ماخذ عظيم يتنبه منه على اشكالات عظيمة

الفصل العاشر

في انا لو اثبتنا الاحوال للمعاني فتلك الاحوال هل هي معلومة ام لا ذهب ابو هاشم الى انها غير
معلومة ولا مجهولة وابطل الاولون عليه وذهب القاضي الى انها وحدها معلومة والصحيح ذلك
لوجهين الاول وثانيهما هو انه ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه بانه غير معلوم ولانه لما لا يعلم لا يتميز
عن غيره وما لا يتميز عن غيره يستحيل ان يحكم العقل عليه وحده دون غيره بحكم معين لان الحكم
عليه بهذا الحكم دون الذات على الحالة انا نقول المحكوم عليه بانه غير معلوم اما الصفة وحدها
او الذات على الصفة فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني كان باطلا لان الذات
على الصفة معلومة فالحكم عليها بانها غير معلومة كذب الثاني وهو ان العلم بكون الذات موصوفة
بتلك الصفة علم بالمركب والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فلا بد وان يكون هذه الصفة
معلومة وبالله التوفيق

الفصل الحادي عشر

في الصفات الخبرية وهي اليد
والوجه والعين والجنب والاستواء زعم ابو الحسن في احد قوليه ان اليد عبارة عن صفة لغير ذاته
وراء القدرة تقع بها الايجاد على سبيل الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى والعين عبارة
عن صفة اخرى سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه
ابو اسحق الاسفرايني على ذلك الا ان الاشعري زعم انه لا طريق الى هذه الصفات الا الخبر
والاسفرايني حاول اثبات الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم في قوله الثاني ان المراد
من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب
القاضي وجمهور المعتزلة لنا ان الصفات التي يثبتونها لا يسمى بهذه الاسماء حقيقة
ولا مجازا لان من شرط كون اللفظ حقيقة في شيء او مجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك
اللفظة فيه وذلك انما يمكن لو كان ذلك الشيء معقولا لهم وما ذكروه من
الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولمن اثبتها ان
يتمسك بالعقل والنقل اما العقل فهو ان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة
مؤثرة وليست تلك الصفة هي القدرة لان تأثيرها عام فلا بد من صفة اخرى واما النقل فقوله

ولـه تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكان نسخ
على هذا الحكم حاصلة في حق غير آدم فيكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز
الجواب ـــــ عن الاول ان الاتحاد على سبيل الاصطفا عبارة عن الاتحاد مع لزاد الاكرام
وكان استند على صفة اخرى وعن الثاني ما تقدم في انه تعالى ليس قديما بقدم ذهب عبد الله بن سعيد
ولبو الحسن في قوله الاول لن الله تعالى قديم بقدم والصحيح انه باطل والا لكان ذلك القدم
قديما فلزم ان يكون قديما بقدم ولزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل ولكن اثبت ذلك ان يقول
المعقول من كونه قديما مغاير للمعقول من ذاته فتقدمه مغاير لذاته ـــ والجواب
عن ذلك ما مر في مسئلة البقا والكلام في انه تعالى ليس واحدا بالوحدة استدلالا واعتراضا مثل
الكلام في هذه المسئلة والله الموفق الفصل الثالث عشر في انه استغناؤه عن الحيز
والمكان بل المعنى ام لا ذهب الاستاذ ابو اسحق الى ذلك على ما حكاه عنه امام الحرمين
والثاني لمن نفى هذه الصفة ان يقول الصفة الثبوتية اما نفس هذا الاستغنا
او علة هذا الاستغناء والاول باطل لان الاستغناء عن الحيز والمحل امر عدمي والثاني
ايضا باطل لان المعنى الوجودي لا يكون علة للعدم المحض ولمن اثبتها ان يقول الاستغنا عن الحيز
والمكان ليس نفيا محضا بل مع اثباته الى كونه قائما بنفسه مستقلا بذاته وهذا المعقول ثبوتي وهذا
المعقول مغاير لذاته المخصوصة لانا قد نعقل ذلك الاستغنا حال ما لم نعقل تلك الذات المخصوصة
فهذا الاستغنا اذن صفة ويمكن ان يجاب عنه بان الاستغنا عبارة عن كون ذاته بحيث يستحيل
ان يحصل في الحيز والمحل فمعناها امر سلبي لحــ المقتضي وهو ذاته تعالى وهو امر ثبوتي
وباين ـــ الاقتضاء بالثاني نفي الحيز والمحل وهذان الامران يمكن ان يكونا ثبوتيين
الفصل الرابع عشر في انه تعالى هل هو كريم بكرم رحيم برحمة نقل عن عبد الله بن سعيد
انه ذهب الى ذلك فان كان المرجع بالكرم والرحمة الى ارادته تعالى من حيث انها متعلقة بايصال
النفع او بدفع الضرر فلا من صوابه وان كان المرجع بهما الى غير الارادة فذلك مما لم يكن اقامة
الدلالة على اثباته ولا نفيه نعم يمكن ان يكون المرجع بهما الى الارادة الفصل الخامس عشر في انه تعالى
هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس اثبته القاضي والامام ومعنى الادراكات
الثلاثة لله تعالى وزعموا ان الله تعالى خمس ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية لكونه تعالى حيا

حيا يستحق ادراك هذه الامور بشرط حضورها اما الامام ابو القاسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا
للالام واللذة واما الاستاذ ابو اسحق فانه نفى هذه الادراكات عن الله تعالى والاولى
مذهب القاضي والدليل على ذلك ما ذكرناه في باب انه سميع بصير الفصل السادس عشر
في اخص وصف الله تعالى ذهب ابو الحسن الى انه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام قال رب السموات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة
الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم ان ذلك هو الاستغنا وكل ذلك باطل بل الصحيح انه
تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة الفصل السابع عشر في خصوص الصفات اقوى ما قيل
فيه ان الله تعالى كلفنا معرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك ولا وقع التكليف بالمحال والطريق
لنا الى ذلك ليس الا افعال الله تعالى وافعال الله تعالى لا تدل الا على هذا القدر من
الصفات بدليل انا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه الالهية
فثبت ان ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليه دلالة اصلا فوجب نفيها وقد عرفت ما يمكن
ان يقال على هذه الطريقة وفيها وليكن اخر كلامنا في الصفات التصنيف الثاني وبه يتدئ الاصل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الاصل

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطاهرين
الحادي عشر في الرؤية وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في انه تعالى يصح ان يرى والمعتمد فيه
من الادلة العقلية ان نقول انا نرى الجواهر والالوان فنشترك في صحة كونها مرئية فهذه الصحة لابد لها
من علة فان المعدومات لا يصح ان تكون مرئية وكل الموجودات يصح ان تكون مرئية فلولا امر لاجله
صح في هذه الموجودات ان تكون مرئية والا لم يكن حصول هذه الصحة لها اولى من حصولها للمعدومات
فثبت وجوب تعليل هذه الصحة ولا يمكن تعليلها بخصوص كون الجوهر جوهرا واللون لونا لان
صحة كون الشيء مرئيا حكم مشترك بين هذه الماهيات فلو عللناها بخصوص كون الجوهر جوهرا
واللون لونا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وانه غير جائز لوجهين الاول ان
احتياج الحكم الى العلة المخصوصة اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته او لامر عن ذاته والاول
والثاني يقتضيان انتساب كل ما يماثل ذلك الحكم الى تلك العلة لوجوب تساوي المتماثلات
في كل الاحكام الواجبة والثالث محال لانا اذا فرضنا اذا كان انتساب ذلك الحكم الى

وجهين

بتلك العلة لعارض غيرانه كان ذلك الحكم في ح ان غنيا عن تلك العلة والغني عن الشي لذاته يستحيل ان يحتاج اليه واما ثانيا فلان الشي ما لم يوجد لا يعرض له عارض فلو كان احتاج الحكم الى تلك العلة بعد وجوده ان محال الثاني انه جاز تعلل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة جاز ايضا ان تعلل صحة كون الشي قادرا تارة بما تعلل به صحة كونه عالما وتارة بغيره حتى يكون الشي عالما ولا يصح ان يكون قادرا او بالعكس وذلك ينفتح في اشتراط الاشيا بشروطها وانه باطل سلمنا انه لا يمكن تعليل صحة كون الجوهر وكون اللون مريين بالخصوص كونه جوهرا ولونا فلا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك ولا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود والتعليل بالحدوث باطل لانه عبارة عن مجموع وجود مترتب على عدم ولا يمكن ان يكون العدم جزء من العلة واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فثبت ان علة صحة كون الجوهر مريا واللون مريا هو الوجود والوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فعلة صحة في حق الباري تعالى علة صحة كونه مريا فوجب ان تثبت في حقه هذه الصحة

قال وفيه نظر لا نسلم انا نرى الجواهر والالوان بل الرؤية هو اعراض فقط واذا كان كذلك لم يجب تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين الجواهر والاعراض لا يقال انا نرى الطويل والعريض ونميز بين الطويل واللاطويل فالطول لا يخلو اما ان يكون المحكوم به الى عرض قايم بالجسم ~~واما ان يكون المحكوم به الى عرض قايم بالجسم~~ واما ان يكون المحكوم به الى الاجزاء المتالفة في السمت المخصوص والاول باطل اما اولا فلان الطول لو كان عرضا قايما بالجسم والجسم مركب من الاجزاء الذي لا يتجزى فلا يخلو اما ان يكون الطول قايما بكل واحد من تلك الاجزاء او يكون قايما بمجموع تلك الاجزاء والاول محال لان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان طويلا كان مقدار كل واحد منها في جانب الطول وهو محال والثاني ايضا محال لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واما ثانيا فلانا لو فرضنا تالف الاجزاء مثلا من الارض الى السما فانا نقطع بكونها طويلة وان لم يخطر بالبال شي من الاعراض ولو كان الطول عرضا لكان من لا يعلم ذلك العرض لا يعلم كون تلك الاجزاء المتالفة الممتدة من الارض الى السما طويلة واما ثالثا فلان قيام الطول بتلك الاجزاء اما ان يتوقف على تالفها وامتدادها في جانب معين او لا يتوقف فان توقف استحال ان يكون امتدادها في ذلك الجانب

معللا بذلك العرض لاستحالة الدور واذا كان امتدادها في ذلك الجانب معللا بذلك العرض ~~لاستحالة الدور واذا كان امتدادها في ذلك الجانب~~ غنيا عن ذلك العرض كان طولها غنيا عن ذلك العرض لانه لا معنى للطول الا ذلك الامتداد وان لم يتوقف لزم قيام الطول بتلك الاجزاء سواء كانت متالفة ممتدة او لم تكن كذلك بل كانت متناثرة وذلك باطل فثبت ان الطول لا يمكن ان يكون عرضا فاذن المحكوم به الى الاجزاء المتالفة في سمت مخصوص فادراك الطويل يكون ادراكا لتلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب لانا نقول انكم تبنيتم نفي الطول عرضا على اثبات الجزء وذلك ممنوع بل نحن ننفي الجزء ونقول بناء عليه ان الطول لا بد وان يكون عرضا لانا ناخذ القطعة من الشمعة ونشكلها بالاشكال المختلفة وتتوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون اختلاف تلك المقادير لاجل انتقال الاجزاء المتالفة من بعض الجوانب الى بعض فان ذلك مبني على اثبات الجزء وانه باطل فتعين ان تكون المقادير المتواردة على الجسم اعراضا قايمة به ولئن سلمنا ثبوت الجزء ولكن الطول ليس عبارة عن ذوات تلك الاجزاء بل عن تالفها في سمت مخصوص فاذا راينا الطويل فقد راينا تالف تلك الاجزاء من التاليفات الواقعة في سمت مخصوص فلا يلزم ان تكون الجواهر مرئية وليس مسلما ان الجواهر والالوان مرئية لكن لا نسلم ان صحة كون الشي مريا حكم ثبوتي واذا لم يكن ثبوتيا لم تكن بهم حاجة الى العلة وانما قلنا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا لوجهين الاول ان صحة كون الشي مريا لو كان صفة ثبوتية لكان امكان الصحة وصفا ثبوتيا وهو محال فما ادى اليه مثله وانما قلنا ذلك لان صحة كون الشي مريا صحة مخصوصة والصحة المخصوصة لا بد وان يدخل فيها اصل الصحة والمركب اذا كان ثابتا فلا بد وان يكون كل واحد من اجزايه ثابتا لان جزء المركب داخل فيه والعدم غير داخل في الوجود وانما قلنا ان اصل الصحة لا يمكن ان يكون امرا ثابتا اما اولا فلانه لو كان ثابتا لكان ثبوته اما واجبا او محالا او ممكنا والاول باطل لان الصحة وصف محتاج الى الغير فكيف يكون امرا واجبا لذاته والثاني هو المطلوب والثالث يوجب التسلسل لان كل ما هو ممكنة عبارة عن الصحة فيكون للصحة صحة اخرى ويلزم التسلسل لا يقال صحة ثبوت الصحة نفس ذاتها فلا يلزم التسلسل لانا نقول الصحة مساوية لساير الاشيا

[illegible]

الثالثة في اصل الثبوت ويتميز عنه بخصوص ماهيتها وقد يمتاز عنها بالاشتراك في ماهيتها
مغايرة لثبوتها فاتصاف ماهيتها بكل الثبوت لا بد ولن يكون على سبيل الامكان على ما بيناه فهذا
الامكان حكم اتصاف ماهيتها بثبوتها فكونها هذا الامكان مغاير الاستحالة لتغير ماهيتها مستلزم
لا يمكن ان يكون كون الصحة صحيحة بتغير ماهيتها واما ثانيا فلان اصل الصحة لو كان وصفا
ثبوتيا لكان صحة حدوث الحادث الحاصلة حدوثه وصفا ثبوتيا محتاجا الى محل يقوم به فيلزم ان يكون
كل حادث مسبوقا بما يكون محلا لصحة حدوثه ويلزم قدم العالم وهذا وجه اخر يدل على ان اصل
والصحة لا يمكن ان تكون امرا ثبوتيا فقد ذكرها في الاصل الرابع عند الرد على الفلاسفة في
قولهم بالعقول الثاني ان صحة كون الشيء مرئيا حكم اضافي يثبت للشيء بالنسبة الى كونه
مرئيا والاحكام الاضافية متوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فلو كانت
صحة كون الشيء مرئيا حكما ثابتا لتوقف ثبوت هذه الصحة على حصول كونها مرئيا فيكون
امكان الشيء متأخرا عن وقوعه وهو محال الثالث وهو ان صحة كون الشيء مرئيا كصحة
كونه معلوما ومذكورا ومخبرا عنه ثم صحة المعلومية والمذكورية ليست اوصافا ثبوتية لان
المعدوم قد يكون معلوما ومذكورا ويستحيل اتصاف المعدوم بالوصف الثبوتي واذا كانت
صحة المعلومية والمذكورية ليست اوصافا ثبوتية فكذلك صحة كون الشيء مرئيا فيه لا استحالة كونه
مرئيا والاستحالة امر عدمي فالصحة المنافية لها يجب ان يكون ثبوتية لا نقول الصحة كما انها
تنافي الاستحالة فهي تنافي الوجوب الذي كان ثبوتيا فالصحة المنافية له يجب ان يكون عدمية وان
كان عدميا وهو منافي الاستحالة فقد بطل قولكم ان المنافي للعدمي يجب ان يكون ثبوتيا
والثاني قلنا ان الصحة اذا لم يكن صفة ثبوتية استحال تعليلها بعلة ثبوتية لان الامور العدمية
لا تفاوت فيها فلو احتاج بعضها الى علة ثبوتية لاحتاج كلها اليها وانه محال ولئن سلمنا
ان صحة كون الشيء مرئيا حكم ثبوتي ولكن لم قلتم انه يجب تعليلها بعلة قوله هذه الصحة اختصت
بها بعض المعلومات دون البعض فلا بد من اجله حكمنا بهذه الصحة والا لم يكن
اختصاص البعض بها اولى من البعض قلنا لا نسلم ان اختصاص البعض بهذا
الحكم لا بد ان يكون لعلة بيانه اما اولا فلانه كما ان بعض المعلومات مختص بهذه الصحة
فهو ايضا مختص بعلة هذه الصحة دون غيره فلو افتقر ذلك الى علة لزم من اختصاصه بعلة هذه
الصحة دون غيره افتقاره الى علة اخرى فيلزم ان يكون اختصاصه بعلة هذه الصحة

علة

الصحة لعلة اخرى ويلزم التسلسل واما ثانيا فلان تلك الصحة مختصة بتلك العلة دون
غيرها فيلزم ان يكون علتها لذلك الحكم لعلة اخرى ويلزم التسلسل ثم ما ذكرتموه انه لا يمكن
تعليل جميع الاحكام بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل وهذا متفق عليه بين المتكلمين فان
صحة كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام غير معللة وصحة كون الشيء مقدورا للعبد غير
معللة عندكم لانها لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة مشتركة لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة عندكم ثم انا نقدر على الاكوان والاعتمادات والعلوم والاعتقادات وصف مشترك
هو العرضية ثم انه لا يمكن تعليل صحة المقدورية بها والا لزم حصول اقتدارنا على جميع الاعراض
وانه محال فثبت ان صحة كون الشيء مقدورا للعبد حكم اختص به بعض الامور مع انها غير معللة
بعلة ولو جاز ذلك فليجز مثله ايضا في صحة كون الشيء مرئيا ولئن سلمنا ان صحة كون الشيء
مرئيا من الاحكام المعللة فلم لا يجوز تعليل صحة كون السواد مرئيا لكونه سوادا وتعليل صحة كون الجوهر
مرئيا لكونه جوهرا قوله صحة كون السواد مرئيا مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا فلو عللنا هذه
الصحة في السواد بكونه سوادا وفي الجوهر بكونه جوهرا لزم تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل
المختلفة وانه باطل قلنا لا نسلم ان صحة كون السواد مرئيا مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا
بيانه ان المثلين هما اللذان يقوم احدهما مقام الاخر في كل الامور الواجبة وههنا كل واحدة
من هاتين الصحتين يستحيل قيامها مقام الاخرى بيانه ان صحة كون السواد مرئيا يستحيل ثبوتها
في الجوهر لان الجوهر يستحيل ان يرى سوادا وكذلك صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل
ان يحصل في السواد لان السواد يستحيل ان يرى جوهرا ولما امتنع قيام كل واحدة من هاتين
الصحتين مقام الاخرى ثبت اختلافهما في الماهية فلا يلزم من تعليل احديهما بالسواد
والاخرى بالجوهر تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة ولئن سلمنا تماثل الصحتين لكن
لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة بيانه من وجوه الاول وهو انكم علمتم صحة
كون الشيء موجودا فان من المعلومات ما لا يصح الوجود عليها كالمحالات ومنها ما يصح ذلك
عليه وعند ذلك لا بد وان تقولوا ان هذه الصحة اما ان يكون حكما ثبوتيا صح ذلك عليها وعند ذلك لا بد
~~وان تقولوا ان هذه ليست حكما ثبوتيا وان كانت ثبوتية فهي غير معللة في كل~~
~~حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة~~ وكيف ما كان فلا بد وان يبطل ركن واحد من الاركان الثاني

ثبوتية وان كانت ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة في كل حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة

وهو ان المختلفات تشترك في كونه كل واحد منها مخالفا للآخر فان السواد مشارك للبياض في
كون كل واحد منها مخالفا للآخر ومضادا له وهذه المخالفة والمضادة انما جاءت لحقيقته المخصوصة
التي بكل واحد منها لا لعلة [illegible] المخالفة ليست صفة ثبوتية بل هي حكم فرضي اعتباري لانا نقول
ان جاز ان يجعلوا المخالفة حكما اعتباريا لا تكون ثبوتية في الخارج جاز ايضا ان يجعل كون الشيء مريدا
حكما اعتباريا فانه لا تفاوت في العقل بين الامرين الثالث وهو ان الحقائق المختلفة
التي يصح رويتها اما ان تكون مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية او لا تكون فان لم تكن مشتركة
في شيء من الاوصاف الثبوتية استحال ان تعلل صحة رويتها بوصف مشترك منها وان كانت
مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية فما به الامتياز غير ما به الاشتراك فاما ان يكون بين الاعتبارين
ملازمة او لا تكون فان لم يكن كان كل واحد من الاعتبارين غنيا عن الاخر فلا يكون لاحدهما وصفا
للآخر وان كان بينهما ملازمة فمن المحال ان تكون جهة الامتياز ملازمة لجهة الاشتراك والا لكان
كل واحد من الاشيا المتصفة بذلك المشترك متصفا بالامور المتقابلة المتعاندة وانه باطل بل لا بد
وان تكون جهة الاشتراك لازمة من جهة الامتياز وهي محتاجة اليها فاذن يكون الوصف المشترك
محتاجا في كل واحد من تلك المختلفات الى حقائقها المخصوصة فذلك هو المطلوب
الرابع وهو ان صحة كون الشيء معلوما ومذكورا ومخبرا عنه او وصف كون الشيء مقدورا او مرادا
اما ان [illegible] احكاما ثبوتية والا كانت صحة في غير معلله او ان كانت معلله في
معلله بخصوصيات الحقائق وكيف ما كان فانه يبطل ركن من اركان دليلكم الخامس
ان صحة العالمية والقادرية اما ان تكون حكما مشتركا بين الباري وبين الممكنات او لا تكون
فان كان مشتركا بين الموصوفين وقد عللتم هذا الحكم في الشاهد بالحياة المحدثة وفي
الغائب بالحياة القديمة مع اختلاف ماهيتي الحياتين فقد عللتم الحكمين المتماثلين بعلتين
مختلفتين وهو المطلوب وان لم تكن صحة كون الباري عالما قادرا مساوية لصحة كوننا عالمين
قادرين مع اشتراكنا في كون كل واحد منهما صحة فهو باطل اما اولا فلانه اذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان لا تكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة لكون الجوهر مرئيا وان كانا مشتركين في كون
كل واحد منهما صحة واما ثانيا فلانا نعلم ببديهة العقل انه لا اختلاف في صحة العالمية والقادرية
من حيث انها صحة واما ثالثا فنحن لا نعقل من قولنا الله تعالى حي الا ما نعقل من كوننا احيا الا في القدم

والحدوث فان انتهى هذا القدر لاختلاف الحقيقة في الموضعين فوجود الباري تعالى
ايضا مخالف لوجود الممكنات في الحدوث والقدم فلا يلزم من كون وجودهما علة لصحة
الروية كون وجوده كذلك وحينئذ يسقط دليلكم السادس وهو ان الاعراض
على اختلافها يشملها حكم واحد وهو حاجتها الى المحل وامتناع بقائها وامتناع اجتماع المثلين منها
في محل واحد عندكم ثم وكونها مختلفة لم توجب فيها تماثلا او تختلف او تضادا والسابع
ان علم الله تعالى عندنا مساو للعلم الحادث في تعلقه بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد
على الطريقة الواحدة ثم لم يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقيقتهما تماثلهما
فثبت انه لا يلزم من الاستواء في الموثر الثامن وهو ان الظلم انما قبح لكونه
ظلما والجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب لكونه كذبا بدليل انا متى علمنا هذه
الاعتبارات علمنا القبح وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه الاعتبارات لم نعلم القبح
والشيء الذي يلزم من العلم به العلم بحكم من الاحكام سواء علم غيره او لم نعلم فانه لا بد وان يكون
علة فثبت ان القبح في هذه المواضع معلل بخصوصيات هذه الامور وذلك يقتضي
صحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة واما الذي تمسكتم به اولا من ان احتياج الحكم
الى العلة المخصوصة اما لذاته او للازمه او لما لا يكون لا لذاته فالجواب ان الحكم
للازمه وهو الامكان المحتاج الى مرجح فاما خصوصية ذلك المرجح فليست لاجل ان
ذلك الحكم يقتضي لذاته ذلك المرجح بعينه بل لاجل ان ذلك المرجح لخصوصيته يقتضي ذلك الحكم
فالحاصل ان المعلول لا يقتضي الاستناد الى العلة المخصوصة بل يقتضي الاستناد الى المرجح
المطلق فاما المخصص المرجح فيكون ذلك من جانب العلة لا من جانب المعلول واما الذي
تمسكتم به ثانيا من انه يلزم عليه تجويز تعليل صحة العالمية [illegible] القادرية وثانيها
فالجواب ان هذا التجويز قائم ونحتاج في دفعه الى الدليل [illegible]
انه لا بد من تعليل صحة كون السواد مرئيا والجسم مرئيا بامر مشترك منها فلم قلتم ان الوجود
مشترك بين الموجودات حتى يعللوا بانه هو العلة لهذه الصحة سلمناه ولكن وجود
كل شيء نفس حقيقته المخصوصة على ما دللنا عليه في باب اثبات الصانع في تقرير سوال
نفاة الامكان وكان نقضه كل شيء غير مشترك بينها وبين ما خالفها كذلك وجود كل [illegible]

عن مشترك بينه وبين المخالف وعلى هذا سقط دليلكم بالكلية ولئن سلمنا ان الوجود مشترك
فلم قلتم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث والوجود غاية ما في الباب انا
لا نعرف وصفا اخر مشتركا بينهما الا هذين الوصفين ولكن عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدم ذلك
الشيء وتحقيق هذا ان ما ذكرتم من التقسيم انما يفيد العلم اذا كان منحصرا واما اذا كان منتشرا فلا وما
بين ان ما ذكرتم غير منحصر ثم لم لا يجوز ان يكون الامكان وصف مشترك بين الجواهر والاعراض
وهو مغاير للحدوث والوجود اما مغايرته للوجود فظاهر لان كل موجود ممكنا
واما مغايرته للحدوث فظاهر ايضا لان الامكان حاصل قبل الحدوث قوله الامكان لا يصلح
ان يكون علة لهذه الصحة اما اولا فلانه امر عدمي فلا يصلح للعلية واما ثانيا فلانه حاصل للمعدوم
مع انه لا يصح رويته لانا نقول اما اولا فنحن لم نذكر الامكان لاجل ان نجعله علة
لصحة الروية بل لبيان ان الذي ادعيتموه من انه لا مشترك الا الحدوث والوجود باطل
ولما بطل هذا الحصر احتمل ان يكون هناك وصف اخر ثبوتي مشترك بين الجواهر
والاعراض واما ثانيا فلا نسلم ان الامكان غير صالح للعلية قوله الامكان عدمي قلنا
اذا جعلنا الامكان عبارة عن صحة كون الشيء مرئيا عبارة عن امكان كونه مرئيا فهو الصحة انما يكون
امرا عدميا ان لو استحال تعليل الاوصاف العدمية بالامور العدمية قوله الامكان
حاصل للمعدوم مع انه لا يصح رويته قلنا انه لا يلزم من حصول المصحح حصول الصحة
مطلقا بل من الجائز ان يتوقف ذلك على حصول شرط او انتفاء مانع الا ترى ان كون الذات ...
مع كونها حاصلة متشبهة ... ثم ان الجسمية حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة كونه حاصلا ...
... فكذلك ههنا الامكان وان كان علة لصحة الروية لكنه يتوقف اقتضاؤه لذلك على حصول
الوجود للذات ولئن سلمنا انه لا مشترك الا الوجود والحدوث فلم لا يجوز ان يكون
المصحح هو الحدوث قوله الحدوث عبارة عن مجموع وجود حاصل وعدم سابق والعدم
السابق ساقط عن درجة الاعتبار فلم يبق الا الوجود قلنا لا نسلم ان الحدوث
عبارة عن مجموع الوجود والعدم الا ترى انا لو قدرنا عدم القدم كان هناك الوجود والعدم
حاصلا مع ان الحدوث غير حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهذه
المسبوقية كيفية في وجود الشيء مغايرة للوجود الحاصل والعدم السابق فلم لا يجوز ان يكون

سؤال اعتراض
م

علة لصحة الروية هذه الكيفية ولئن سلمنا ان الحدوث عبارة عن مجموع هذا الوجود والعدم
ولكن لم لا يجوز ان يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الا ترى ان عدم الضد عن المحل علة
لصحة حصول الضد الاخر فيه فاذا عقل في عدم كونه علة لصحة فليعقل هنا ايضا كذلك ولئن
سلمنا ان هذا العدم لا يصلح للعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود
بشرط تقدم العدم عليه الا ترى ان وجود الفعل يحتاج الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم
فاذا جاز ان يكون بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز ان يكون علة لهذه
الصحة ولئن سلمنا ان الحدوث لا يصلح ... لا يصلح ان يكون علة لصحة رويتها
فلم قلتم انه يجب اسناد هذه الصحة الى الوجود ... وهو انه انما يلزم ... قام الدليل
على امتناع اسناد هذه الصحة الى غير الوجود اسنادها الى الوجود لو لم يتم الدليل على امتناع
اسنادها الا الى الوجود فاما اذا اقامت الدلالة على فساد هذا القسم لتمام لم يكن الحكم بابطال
سائر الاقسام وتصحيح هذا القسم اولى من العكس بل حينئذ يجب التوقف في صحة
كل واحد من الاقسام وفسادها واما ثامنا فلانا ان الدليل قام على فساد اسناد هذه الصحة
الى الوجود لان الوجود لو كان علة لصحة روية لنفسه فقط او علة لصحة
روية الحقائق التي هو صفة لها او علة لصحة روية الامرين فان كان علة لصحة روية
نفسه فقط فحينئذ لا نرى من السواد الا الموجود ومن البياض الا الموجود ومن الجوهر
الا الموجود فحينئذ يكون متعلق روية جميع المرئيات امرا واحدا مشتركا بينها وهو
الوجود وذلك يقتضي ان لا نميز من حيث الابصار بين السواد والبياض والجوهر وبين
... وان كان علة لصحة روية الحقائق التي هو صفة لها ... يكون علة لصحة كون السواد
من حيث انه سواد مرئيا والصحة كون الجوهر من حيث انه جوهر مرئيا فذلك ايضا محال اما
اولا فلان السواد انما صحت رويته ... سواد لا لانه سواد لاجل شيء اخر منفصل عن كونه سوادا
كان ان السواد انما يعلم كونه سوادا لكونه سوادا لا لامر منفصل عنه وكان القول بان السواد ...
سواد لا لانه سواد قول نعلم فساده بالبديهة فكذا القول بان السواد انما تصح رويته لانه سواد لا لانه
سواد بل لشيء اخر وجب ان يكون فاسدا واما ثانيا فهب ان صحة روية السواد تعتبر
في ثبوتها وجود السواد فهل تعتبر في ثبوتها خصوص السوادية او لا تعتبر فان اعتبر ذلك

الوجود
ح

مثلا
مح

كانت صحة رؤية السواد موقوفة على مجموع وجود السواد وسواديته وصحة رؤية البياض
موقوفة على مجموع وجود البياض وبياضيته واحد المجموعين مخالف للمجموع الاخر
فيكون علة الصحة مختلفة وحينئذ يبطل اصل دليلكم وان لم يعتبر في ثبوت صحة كون السواد مرئيا تحقق
السوادية لزم ان يثبت صحة رؤية السواد سواء تحققت السوادية او لم يتحقق وذلك معلوم
الفساد بالضرورة لانه اذا لم يتحقق السوادية كيف يحصل صحة رؤية السواد واما القسم
الثالث وهو ان يكون الوجود علة لصحة رؤيته بعينه ولصحة رؤية كونه سوادا فهو يبطل
بما ابطلنا به القسم الثاني ونخصه بوجه آخر وهو انا اذا راينا مر السواد وجوده وسواديته
ووجوده مخالف لسواديته وجب ان يكون رائين لامرين مختلفين ونحن متى راينا امرين
مختلفين فانا نميز من حيث البصر بينهما كما نميز بين السواد والحركة القائمين بمحل واحد
فلزم ان ندرك بالبصر امتياز وجود السواد عن سواديته وان يكون تميزنا بين هذين
الامرين كتميزنا بالبصر بين السواد والحركة القائمين بالمحل الواحد ولما كان ذلك باطلا
بطل هذا القسم ولئن سلمنا ان علة صحة رؤية الجواهر والالوان وجودها وان
وجودها مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لصحة الرؤية
قوله من حكم المثلين ان يستويا في جملة الاحكام قلنا هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه
فانه مثل الجوهر حال بقائه مع ان الجوهر حال حدوثه يجب ان يكون متعلق القادر وحال
بقائه يستحيل ان يكون متعلق القادر وكذا الاعراض فان في الزمان الثاني يصح حصول
مثل العرض ويستحيل وجوده بعينه لاستحالة البقاء عليه بل العرض يصح حصوله في الزمان الاول
ويستحيل حصوله في الزمان الثاني والجوهر يجب كونه مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل
كونه كذلك في الحالة الثانية ويجب كونه حاصلا في الزمان الاول وكونه باقيا في
الزمان الثاني مع امتناع عكسها والعالم كان ممتنع الحدوث في الازل وهو بعينه صحيح
الحدوث فيما لا يزال ومعلوم ان التفاوت بين المثلين ليس باكثر من التفاوت بين الشيء
الواحد في الزمانين فاذا جاز تبدل احكام الشيء بحسب الازمنة وجوبا وامتناعا فلان
يجوز ذلك في المثلين اولى ولئن سلمنا ان وجود الباري علة لصحة رؤيته لكن
لم قلتم انه يلزم حصول هذه الصحة على الاطلاق وبيانه وهو ان المصحح للشيء قد يكون حاصلا

قبل

حاصلا مع ان الصحة غير حاصلة كما ذكرنا من ان الحياة مصححة لكون الذات مشتهية وفرحة
حاصلة بحيث او مريضة ثم ان الحياة حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور عليه
لان ذاته المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك لا يقال العلة
الصحة اذا حصلت وجب حصول الصحة اذ لو توقف صدور الصحة عنها على قابل مخصوص
لتوقف صدور المعلول عن العلة على امر آخر وانه محال لانا نقول ما الدليل على ان العلة
في ايجابها معلولها لا يتوقف على شرط اليس ان اقتضاء الحركة لكون هذه الذات متحركة موقوف
على حلولها في هذه الذات وذلك يبطل كلامكم ولئن سلمنا ان وجود الله تعالى
مقتض لهذه الصحة وان ذاته قابلة لهذه الصحة ولكن لم لا يجوز ان يكون ذاته موصوفة ببعض
الصفات المانعة من حصول هذه الصحة بيانه وهو ان الحكم كما يستدعي انتفاء الموجب يستدعي
ايضا الوجود المانع لا يقال الصفة المانعة لا بد ان تكون موجبة فوجودها يصح كونها مرئية ومع
ذلك كيف يكون مانعة من الرؤية لانا نقول انه لكلم لا يمشي الا مع القول بالاحوال واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون ذات الله تعالى موصوفة بحالة تلك الحالة لعينها مانعة
من حصول هذه الصحة ولئن سلمنا انه تعالى يصح ان يكون مرئيا ولكن لم قلتم انه يصح ان
يكون مرئيا لنا بيانه ان من مذهبكم ان كل شيء يصح رؤيته منا فاما ان يقوم بنا ادراك
متعلق به او ضده لذلك الادراك بناء على مذهبكم ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما ثم
ان ادراكنا للاشياء لكونه موجودا يصح ادراكه فلا بد وان يقوم بنا ادراك متعلق
به او يقوم بنا ضد لذلك الادراك ثم الكلام في ذلك الادراك او في ضده كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل ثم ان اصحابكم ذكروا اجوبة ثلاثة عن هذا الاشكال احدها ان هذا
الادراك يستحيل ان يكون مرئيا لنا فلا يلزم اتصافنا بادراك متعلق به او بضد ذلك
الادراك وثانيها ان ذلك الادراك يصح كونه مدركا لنا وانما لا ندركه لقيام ما يضاد
ادراك ذلك الادراك وذلك الضد كما منع من ادراك الادراك منع من ادراك نفسه
تعالى يرى ذلك الضد وثالثها ان الله تعالى خلق فينا معنيين كل واحد منهما
يمنع من ادراك الآخر واذا عرفت ذلك فنقول اما على جواب الاول فاذا جوزتم كون
الوجود مصححا للادراك مع انه يستحيل كونه مدركا لنا فلم لا يجوز ان يكون الوجود يصح كون

الباري مرئيا فاذا استحال كونه مرئيا لنا فهكذا نقول على جوابكم الثاني فلم جعلتم ضد الادراك
مانعا من رؤية نفسه ومن رؤية الادراك واذا جاز ان تكون الآفة مانعا من رؤية نفسه مع ان المصحح فيه
قائم فلم لا يجوز في حق الباري ايضا كذلك واما جوابكم الثالث فنقول اذا جاز ان يقوم
بنا ما لاجله يستحيل منا ادراك بعض الاشياء فلم لا يجوز ان يكون ذواتنا موصوفة بصفة لاجلها
يمتنع انفكاكها عنها وتكون تلك الصفة مانعة عن صحة رؤيتنا الباري ولئن سلمنا ان
وجود الاشياء يقتضي صحة كونها مرئية لنا ولكن هنا مانع منها اما اولا وهو انه يلزم منه صحة كون الروائح
والطعوم والعلوم والقدر مرئية لنا وكذلك الارادات والعلم باستحالة ذلك ضروري
وبيان الملازمة ان جميع شرائط الرؤية حاصلة فلو كانت العلوم والقدر مرئية
لوجب ان نراها اذ لو جاز عند حضور المرئي واجتماع الشرائط وسلامة الحاسة ان
لا نرى المرئي لزمت الجهالات التي الزمناها القائلين بالادراك واما ثانيا وهو ان الالوان
لما صح ان تكون مرئية فان الاعمى يجد من نفسه بالضرورة نقصا في امتناع رؤيتها عليه فلو كانت
الطعوم والروائح يصح ان تكون مرئية وجب ان تكون حالنا معها كحال الاعمى مع الالوان فكان
يجب من انفسنا ذلك النقص بالضرورة ولما لم يكن كذلك بطل كونها مرئية وهاهنا كلام
ذكي وهو ان اصحابكم لما استدلوا على استحالة اقتدارنا على الاجسام والالوان قالوا لو صح
منا ان نقدر عليها مع انا غير قادرين عليها في الحال لوجب ان نجد من انفسنا بالضرورة
هذا النقص وايضا فاذا لم نقدر عليها مع صحة اقتدارنا عليها وجب اتصافنا بالعجز عنها ولو
كنا عاجزين عنها لوجدنا من انفسنا ذلك العجز بالضرورة لان العجز ~~بالضرورة لان العجز~~
صفة مشروطة بالحياة فيجب ان يجد الحي من نفسه ذلك بالضرورة فنقول لو لزم من عدم اقتدارنا على
الاجسام مع صحة اقتدارنا عليها العلم الضروري بحصول هذا النقص وبحصول المضاد للقدرة
لزم ايضا من عدم رؤيتنا للطعوم والروائح مع صحة رؤيتنا لها العلم الضروري بحصول هذا
النقص ~~وبحصول هذا النقص~~ وبحصول ما يضاد ادراكها ولما لم نجد من انفسنا ذلك علمنا استحالة
رؤيتنا لهذه الامور ثم ان سلمنا صحة ما ذكرتموه من الحجة ولكنها تقتضي كون الباري تعالى مدركا
بادراك اللمس وذلك لانا من حيث اللمس نميز بين الطويل والاطول كما انا نميز من حيث البصر
بين الطويل والاطول فلو اقتضى ذلك كون الاجسام مرئية لاقتضى ان تكون ملموسة ولما كانا

وذلك وجوه ثلثه — صح

اي نجد — صح

العجز — صح

مدرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة فادنى ادراك اللمس متعلق بالاجسام والاعراض
فيعود ما ذكرتموه في الرؤية بتمامه في اللمس فيلزمكم تعلق اللمس بالباري وانه باطل بصريح
العقل ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الباري تعالى مرئيا الا انه معارض بما يوهم نقيض
ذلك وسنذكرها ان شاء الله تعالى والجواب قد دللنا على ان الجوهر مرئي
قوله دليلكم مبني على اثبات الجزء الذي لا يتجزى قلنا الامر كذلك وسنذكر في اخر الكتاب
على ذلك قوله المرئي هو التاليفات القائمة بالاجزاء قلنا العظم والمقدار محسوس
والعظم ليس هو الا الاجزاء عند القائلين ~~بنفي التاليف~~ فلا بد وان يكون الاجزاء مرئية قوله
الصحة امر عدمي فلا يستدعي علة قلنا لا نزاع في كون الصحة امرا عدميا ولكن لم قلتم ان
الامور العدمية لا تستدعي علة وذلك لان هذه الصحة وان كانت وصفا عدميا الا انها عدم
اختص به بعض الاشيا دون البعض فجاز ان يطلب له علة ولكن لقائل ان يقول
ان الاوصاف العدمية يجوز اسنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك بطل حصركم للامور
التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة قوله لم قلتم انها من الاحكام المعللة قلنا لوجهين الاول
انه لما اختص بها بعض الماهيات دون البعض فلو لا امر لاجله اختص ذلك البعض به
بذلك الحكم فهو مختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاصه بعلة لاجل علة اخرى
ولزم التسلسل قلنا لكنه ينتهي بالاخرة الى ما يثبت له لذاته وعند ذلك ينقطع التسلسل
~~قلنا لكنه ينتهي بالاخرة الى ما ثبت له لذاته وعند ذلك ينقطع التسلسل~~ وهذا هو الجواب
عن قوله علة العلة حكم اختص به تلك العلة دون سائر الاشياء لان العلية حكم ثبت لتلك العلة
لذاتها فلا جرم ينقطع التسلسل قوله صحة المعلومية والمذكورية غير معللة قلنا
هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة في هذه الطريقة اذا اختص بذلك الحكم
بعض المعلومات دون البعض وصحة الرؤية كذلك فانها ثابتة للموجودات دون المعدومات
واما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلة لجميع الامور سواء كان معدوما او موجودا فلا يكون نقضا على
ما ذكرناه الثاني وهو ان الصحة امر ثبوتي اضافي والامور النسبية والاضافية لا تعقل استقلالها
بانفسها بل لا بد لها من امر يقوم به وعلى هذا الوجه يكون صحة المعلومية والمذكورية لازمة
لمحدد فيلزم كونها معللة ولكنا متى التزمنا ذلك لا يمكننا تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين الحادثات

شبهتها — صح

تفسير الكلام — صح

لا اولى والامر ايضا ... متنوعة ... اختص ذلك البعض — صح

والمعروفات فحسن تحيث تعليلها في كل موضع بحقيقته المخصوصه وذلك يبطل اصل الدليل وايضا
صحه كون الشي مقدورا للعبد فليس من الالوان والانظار والعلوم مشترك الا العرضيه فان عللنا هذه
الصحه بها لزم صحه اقدارنا على كل الاعراض وذلك مما لم يقل به احد من اصحابنا ولئن كانوا
لم يتفقوا على ابطاله بحجه جليه وان لم نعللها بالعرضيه لزمنا اما المنع من تعليلها واما تعليلها في كل
موضع بحقيقته المخصوصه وعلى التقديرين يبطل اصل الدليل قوله صحه كون السواد مرئيا تخالف
صحه كون البياض مرئيا قلنا هذا باطل لان الصحه من حيث انها صحه لا اختلاف فيها
وانما الاختلاف في اضافة الصحه تاره الى كون السواد مرئيا وتاره الى كون البياض مرئيا وتلك
امور خارجه عن ذات الصحه وحقيقة الشي لا تختلف باختلاف الامور الخارجه عنه فثبت
ان الصحه واحده في الموضعين وللقايل ان يقول صحه كون الشي مرئيا تماثل صحه كون الشي
مقدورا ام لا فان كان تماثلها لزم من تعليل صحه كون الشي مرئيا بالوجود تعليل صحه كون الشي مقدورا
ايضا بالوجود والا لزم الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه وذلك يبطل دليلكم وان عللنا صحه المقدوريه
بالوجود لزمنا صحه كون الباري تعالى مقدورا وانه باطل وان كانت صحه كون الشي مرئيا مخالفه
لصحه كون الشي مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصحه فلم لا يجوز ان يكون صحه كون السواد مرئيا
مخالفه لصحه كون البياض مرئيا مع اشتراكهما في اصل الصحه وايضا صحه كون الشي مرئيا تخالف صحه
كون الشي معلوما ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحه الاولى وموصوفا بالصحه الثانيه مع
اشتراك الصحتين في اصل الصحه وكذلك صحه كون الشي مرئيا تخالف صحه كون الشي معلوما ولذلك
كان المعدوم غير موصوف بالصحه الاولى عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانيه مع اشتراك
الصحتين في اصل الصحه واذا كان الامر كذلك فهذه الصحه كذلك في مسئلتنا واما قوله
لا يجوز تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه قلنا الوجه فيه ما قررناه واما الاشكالات التي
اوردناها وان كان اكثرها استخرجنا فهو مشكل ولم يتيسر لنا عنها الجواب قوله لم قلتم
ان الوجود مشترك قلنا ان هذا السوال وان كان لابي الحسين البصري قدح على سائر الاسوله التي
وجهها على هذه الطريقه الا ان عندنا انه لا يمكن توجيهه على هذه الطريقه الا على سبيل المعارضه بيانه
انا لما دللنا على ان صحه رويه الجواهر والالوان لا بد من تعليلها بعله ثم قلنا وتلك العله اما الجوهريه
او اللونيه او الحدوث او الوجود والاقسام الثلثه الاول باطله فتعين الوجود وابطلنا القسم الاول

بانه يلزم منه تعليل الاحكام المتساويه بالعلل المختلفه وابطلنا الحدوث بوجه اخر تحصل من
مجموع هذه المقدمات امران احدهما كون الوجود عله لهذه الصحه والثاني كون الوجود
مشتركا بين الجواهر والالوان لانه متى سلم وجوب تعليل هذه الصحه وسلم امتناع تعليلها بالعلل
المختلفه وما عدا الوجود لزم لا محاله كون الوجود مشتركا وانه لا يمكن الامتناع من الاول بمنع احد
هذه المقدمات التي ثبت ان الدليل الذي ذكرناه لو صح لافاد كون الوجود مشتركا بين
الجواهر والالوان كما افاد كون الوجود عله لصحه المرويه واذا كان هذا الدليل بتقدير الصحه
يفيد كون الوجود مشتركا من حيث لا نبيا لم يمكن ان يجعل المنع من كون الوجود مشتركا اعتراضا
على هذا الدليل لان الامتناع من صحه الدليل لا يكون اعتراضا على الدليل اللهم اذا ذكر ولا دليل
على استحاله كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضه ولكن المعارضه لا تقدح في مقدمات
الدليل فثبت ان هذا السوال غير متوجه على مقدمات دليلنا وانه لا يمكن القدح في دليلنا
الا بسائر الاسوله التي اوردناها فاما بتقدير الجواب عن باقي المقدمات فانه لا يمكن توجيه هذا
السوال لما بينا ان هذا الدليل كما دل على كون الوجود عله لهذه الصحه فانه يدل على كونه
مشتركا حتى يصادفه وهي ان ما ذكرناه من الدليل بتقدير تسليم مقدماته يمنع كون الوجود
مشتركا بين الجواهر والالوان ولكنه لا يمنع كونه مشتركا بين الباري تعالى وبين الممكنات فانه من
الجايز ان تكون الممكنات باسرها متشاركه في الوجود ومع ذلك فيكون وجودها مخالفا لوجود
الله تعالى واذا كان كذلك فنحتاج بعد هذا الدليل الى اقامه الدلاله على ان وجود الله تعالى
مساو لوجود الممكنات حتى يمكننا نيل الغرض عليه فهذا ما نقوله في هذا المقام قوله لم قلتم انه
لا مشترك الا الوجود والحدوث قلنا الانصاف انه لا يمكن اقامه دلاله قاطعه على ذلك
وان ذلك من المقامات المشكله في الدليل قوله الحدوث عباره عن مسبوقية الشي بالعدم وهذا
وهي كيفيه ثابته فلو انها كانت مسبوقه بالعدم كان وصف الحادث قبلها وهو محال والعالم ...
ان يقول انا قد دللنا على ان الحدوث ليس عباره عن مجموع الوجود والعدم كيف كان لان
الشي اذا عدم بعد وجوده فيعين هذا الاعتبار غير حادث مع ان الوجود والعدم حاصلان
في هذا الاعتبار بل الحدوث عباره عن تعديه الوجود للعدم وهذه التعديه وان لم تكن
صفه موجوده في الخارج لكنها لا اقل من ان تكون صفه اعتباريه والحدوث فيها معنى ان

وسُلّم امتناع تعليلها

نعم

تعليله

ان الصحة صفة لا ثبوت لها في الخارج ولكنها امر وصفي اعتباري واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان يكون الامر الوصفي الاعتباري علة لامر اخر وصفي اعتباري وهذا انفصال مشكل وبهذا
الاعتبار يسقط الجواب عن سائر الاسولة التي اوردناها على دليل الحدوث لا يصلح
ان يكون علة قوله كما ان تعليل الصحة بما عدا الوجود تردد بين التعطيل انضا بالوجود فاسد قلت
لا نسلم قوله الوجود اما ان يكون علة لصحة روية نفسه او لصحة روية الماهية المخصوصة او لصحة
روايتهما قلنا من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط والتزم الالباس مع اختلاف
المختلفات ولكنا نعلم ذلك بالضرورة وهو مكابرة لا مرتضيها ولكن الاولى ان يقال ان الوجود
علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله الحقيقة المخصوصة اما يصح ان يكون مرئية لنفسها
كما انها انما يصح ان يكون معلومة لنفسها قلنا ان صحة كون الحقيقة مرئية حكم من احكامها ولا استحالة في
ان يكون للحقيقة صفة وتلك الصفة يكون علة لثبوت حكم اخر لها الا ترى ان صحة كون الحقيقة
مقدورة معللة بامكانها وكذلك صحة كون الذات عالمة قادرة معللة بالحيوة العالمة بما ذكرتك
هنا لا يقال سوادية السواد مغايرة لذات السواد والمرئي ذات السواد سوادية فلو كان
المقتضي لصحة روية السواد هو الوجود لكان حكم الشيء معللا بالشيء وذلك مما تقدم به وانه غير
معقول لانا نقول لا نسلم ان سوادية السواد مغايرة لذاته بل سوادية السواد نفس ذاته
المخصوصة فاندفع ما ذكرتموه وايضا فلو ساعدنا على ما قلتموه فاي استحالة في ان يثبت للذات
الواحدة صفتان ثم ان احديهما تقتضي للصفة الاخرى حكما قوله صحة روية السواد هل
يتوقف على السواد ام لا قلنا اصل الصحة لا يتوقف ولكن انتساب هذه الصحة الى السواد
يتوقف وليس الكلام في هذا الانتساب بل في اصل الصحة وليتامل ايضا في هذا المقام فانه
مشكل قوله سلمنا ان علة صحة الروية في الجواهر والالوان وجودها والوجودها متساو فلو جواهر
لم قلتم ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لهذه الصحة قلنا لما مر غير مرة من وجوب
تساوي المتماثلات في جملة الاحكام واما النقوض التي اوردتموها فقد سبق الجواب عنها
في مواضع كثيرة فلا معنى قوله سلمنا ان وجود الله تعالى علة لهذه الصحة لكن الحكم قد يتخلف
مع قيام المقتضي كما في السهو والنوم في حقه تعالى قلنا المقتضي اذا وجد بان مع الصحة ولزمه
مقتضاها عنها لم يكن ذات ذلك المقتضي كافيا في اقتضاء تلك الصحة ولا لم يترتب الصحة عليه مطلقا

وان لم يكن ذلك كافيا في اقتضاء تلك الصحة استحال ان يصير مقتضيا لها الا لامر منفصل وذلك
الامر موقوف على زوال مخصص بصير علة لتلك الصحة بحلوله للقوابل المختلفة في ماهياتها فيعود
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهذا هو الجواب عن قولهم لم لا يجوز ان لا يحصل الصحة
لحصول المانع قوله هب ان الوجود علة الصحة كون الله تعالى مرئيا الا لم قلتم انه علة لصحة كونه مرئيا
لنا قلنا ان الوجود في الجواهر والالوان علة لصحة كونها مرئية لنا فكذلك في حقه تعالى واما
ما ذكروه من اختلاف اصحابنا في ان الادراك او ضده هل يصح ان يكون مرئيا لنا ام لا فتكلل ذلك بناء على
مذهبهم في ان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما وذلك حاصل تعول به فلا يلزمنا تلك
الاشكالات قوله لو كان الوجود علة لصحة روية الحقائق لصح منا روية الطعوم والعلوم
وذلك معلوم الفساد بالضرورة قلنا هذه الصورة محل الخلاف عندنا فقوله قوله
انها لو كانت مرئية لوجب ان نراها ابدا قلنا قد بينا فيما مضى بطلان القاعدة ان عند استجماع الشرائط
المذكورة يجب حصول الروية واحتجنا عن ادلتكم بما فيه مقنع قوله لو كانت الطعوم والروائح
مرئية لنا لكنا نجد التفرقة من انفسنا بين علومنا ورويتنا لها قلنا انما يلزم وجدان الفرق من انفسنا
ان لو راينا ها مرة ثم تعذرت رويتنا لها بعد ذلك اما اذا لم نرها قط ولم نسمع ان احدا راها لا جرم لم
نجد ذلك الفرق الا ترى ان الاكمه لا يجد في نفسه من الفرق لحالة الاعمى ولو لم نسمع الناس
يخبرونا بصفات الالوان لما كان يخطر بباله ذلك الفرق قوله يجب ان نعلم بالضرورة كوننا
عميانا من ضد الادراك قلنا انما يلزمنا اثبات ضد الادراك بناء على استحالة خلو القابل
للضدين عنهما فاما اذا لم نقل بذلك لم يلزمنا اثبات ضد الادراك فاندفع عنا هذه الاشكال
قوله ان اصحابكم تمسكوا بهذه الحجة في استحالة كوننا مدركين على الاجسام قلنا ان تلك
الحجة غير قوية عندنا قوله هذا الدليل يقتضي صحة تعلق ادراك اللمس بالله تعالى قلنا
ان اصحابنا التزموا ذلك ولا طريق الا ذلك هذا ما عندنا في هذه الطريقة من الاشكالات
والتفصي عنها والله اعلم بالتوفيق

المسلك الثاني

وهو ان نحرر هذا الدليل
على وجه يسقط عنه كثير من الاسولة التي ذكرناها فنقول بداية العقول شاهدة بان المقابل
للعدم امر واحد لا امور كثيرة وذلك باطل واذا ثبت ان الوجود امر واحد في الموجودات
لزم ان يكون وجود الموجودات زائدا على حقائقها واذا ثبت ذلك فنقول المكن هو الذي يجب

دليل الوجود

وهو الوجود فلو لم يكن
الوجود امرا واحدا
في الموجودات كلها
والا لم يكن المقابل للعدم
امرا واحدا
ح

عليه الوجود والعدم والماهيات الممكنة وجب ان يمتنع خلوها عن الوجود اذ لو لم يمتنع خلوها
عن الوجود اذ لو لم يمتنع خلوها عن الوجود لاستحال الحكم عليها فيكون الممكن واجبا وهو محال
واذا امتنع خلوها عن الوجود مع حصص بالضرورة نعلم استحالة رؤيتها عند خلوها عن الوجود فاذن
لا بد من الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لا بد مع
الوجود من امر اخر والقسم الثاني باطل لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر
الواحد فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضاء فيلزم ان يستغني بكل واحد منهما وذلك
محال واما ان يكون احدهما مستقلا بالاقتضاء دون الثاني فحينئذ يكون ذلك الثاني حشوا
ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم بالضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من
الوجود فاذن الحشو هو ما عدا الوجود وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا
بالاقتضاء عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يبقى حال كل واحد منهما على ما كان
عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في
تلك الصحة حالة الاجتماع كما لم يؤثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد زاد
امر او انتقص شيء فالمقتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما
او احدهما او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور وان كان ذلك في الزيادة امرا اخر
او انتقاصه لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان لزيادة او نقصان اخر ولزم
التسلسل وهو محال فثبت ان صحة رؤية ما رايناه لا يمكن ان يكون المؤثر فيها
الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرؤية وثبت ان الوجود مشترك بين البارى
وبين الممكنات فيلزم صحة رؤيته واعلم انه قد يظن المبتدى ان هذه الطريقة
لا يمشي الا مع القول بان المعدوم شيء وليس الامر كذلك الا ان عليها اسولة
لا يمكن التفصي عنها وان كان اكثر ما يوجه على الطريقة الاولى ساقطا عنها
المسلك الثالث لو كانت رؤية الله تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة
اما ان تكون معلومة او لا تكون والقسمان باطلان فالقول بالاستحالة باطل
وانما ابطلنا القول بان تلك الاستحالة معلومة لانها لو كانت معلومة لكانت
اما ان تكون معلومة بالاضطرار او بالاستدلال وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار

لاشترك العقلا في معرفتها وباطل ان تكون معلومة بالاستدلال لما سنبين ان شاء الله
تعالى ان الوجوه التي تمسك الخصوم بها في اثبات استحالة الرؤية لا تفيد الجزم باستحالتها
واذا لم نجد دلالة تدل على استحالتها لم يمكن دعوى حصول العلم الاستدلالي بتلك
الاستحالة فثبت بما ذكرنا ان تلك الاستحالة غير معلومة وانما ابطلنا القول بان تلك
الاستحالة مشكوك فيها لان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من
قطع بثبوت الاستحالة وليس فيهم من توقف في ذلك وذلك يفيد انعقاد الاجماع منهم
باسرهم على نفي التوقف واذا كان التوقف على خلاف الاجماع كان باطلا فقد
ان القول باستحالة الرؤية منقسم الى اقسام فاسدة فيكون القول بها فاسدا واذا
بطلت الاستحالة ثبتت الصحة لا يقال ما ذكرتموه يمكن قلبه عليكم لان رؤية الله تعالى
لو كانت صحيحة لكانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبديهة وهو باطل لما ذكرتموه
او بالاستدلال وهو ايضا باطل والا لتوقف صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة
اخرى وحينئذ تكون هذه الدلالة ضائعة او لا تكون معلومة اصلا وذلك باطل بالاجماع
كما ذكرتموه ولما بطلت هذه الاقسام بطل اصل الصحة وحينئذ تثبت الاستحالة لانا
نقول ان احدا من الامة لم يثبت الاستحالة بنفي ما دل على الصحة فان احدا
من المعتزلة لم يتمسك بهذه الطريقة واذا كان كذلك كان هذا الاستدلال مردودا
بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما دل على الاستحالة فهي طريقة لم يسلكها احد فلم
يكن ذلك على خلاف الاجماع فظهر الفرق من البابين واعلم ان اصحابنا ذكروا هذه الطريقة
على وجوه كلها اضعف من الوجه الذي اوردناه وظهر لك من مجموع ما ذكرنا ان الادلة
العقلية ليست قوية في هذه المسالة واعلم ان التحقيق في هذه المسالة ان الخلاف فيها يقرب
من ان يكون لفظيا وسنبينه المسلك الرابع التمسك بسؤال موسى عليه السلام
الرؤية في قوله حكاية عنه رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سالها موسى عليه السلام
فان قيل لا نسلم ان موسى سال رؤية الله ولم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله ارني انظر اليك اي ارني اية اعلمك بها علما ضروريا وهذا تاويل الكعبي
وان سلمنا انه سال رؤية الله تعالى ولكن لنفسه ام لغيره ع م ولم لا ذلك

على كونه للرؤية حكمه سبحانه ان قوم موسى كانوا يطلبون منه ان يريهم ربه على ما حكى الله تعالى
عنهم ذلك في قوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب من الله تعالى
الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئي واضاف السؤال الى نفسه ليكون بيانه انه ليس بمرئي
اشد تمكنا في القلوب لانه اذا منع ذلك مع جلالة قدره فغيره به اولى وهذا تاويل ابي علي
وابي هاشم وان سلمنا انه سأل الرؤية لنفسه ولكن لم قلتم ان ذلك ينافي علمه باستحالة الرؤية
على الله تعالى فانه سألها عن الله تعالى ليستضم الدلالة العقلية الى السمعية لما ذكرنا اما اولا فلان
في باب الدلالة وان كانت من جنس واحد زيادة فائدة ولهذا اكثر الله تعالى من الادلة على وحدانيته
فكيف اذا كانت من جنس عقلي وسمعي واما ثانيا فلان الجمهور من اهل النظر قد يوردون
على المطلوب الواحد دلائل كثيرة سمعية وعقلية واما ثالثا فلان مثل ذلك وقع من ابرهيم كما
حكى الله تعالى عنه في قوله ولكن ليطمئن قلبي وكما حكى عن الملائكة في قوله قالوا اتجعل فيها
من يفسد فيها مع انهم علموا بدليل العقل ان ذلك جائز من الله تعالى اما على مذهبكم فلانه لا يقبح
من الله شيء واما على مذهبنا فلانهم علموا ان الله حكيم وانه لا يفعل القبيح ومع ذلك فقد سألوا
وبالجملة فاما ان يقال انهم ما علموا ذلك او يقال كانوا عالمين بذلك وسألوه على سبيل
التثبت وسألوه طلبا للمزيد اليس وكيف ما كان فليجز مثله في مسئلتنا وان سلمنا
ان سؤاله للرؤية ينافي علمه باستحالتها فلم قلتم انه لا يجوز ان لا يكون موسى عالما باستحالة ذلك
على الله تعالى بيانه وهو ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت عند المتوصل
بذلك الى معرفة حكمته وانه لا يفعل القبيح وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا واذا
كان كذلك لم يكن في العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبنا واما على
مذهبكم فانما يجب معرفة الله ومعرفة صفاته بالسمع فلعله لم يرد في شريعة موسى عليه السلام لزوم معرفة
انه تعالى يستحيل ان يرى واجب عند انه لا طريق على مذهبنا ومذهبكم الى الجزم بانه لا يجوز
ان يكون موسى عليه السلام غير عالم بذلك ثم ان سلمنا ان معرفة ذلك كانت واجبة على موسى
عليه السلام ولكن لم قلتم ان تلك المعرفة لما وجبت على موسى فقد كانت حاصلة عنده بيانه
وهو انكم تجوزون المعصية على الانبياء فلعله عليه السلام لم يحصل تلك المعرفة مع انها كانت واجبة
عليه ويؤكد ذلك امور ثلاثة الاول وهو ان موسى عليه السلام تاب عن ذلك ولولا انه معصية والا

لما تاب الثاني وهو انه ليس لاحد ان يرى الله تعالى بالاتفاق في الدنيا مع ان موسى سأل ذلك
فيكون معصية الثالث وهو ان عندكم ما اراد الله الا ان يوجد سؤاله وحوكه الله
اراد الله من موسى في ذلك الوقت فكانت رؤيته له في ذلك الوقت مستحيلة فيكون سؤاله
الرؤية لله تعالى اما ان يكون لانه ما علم ذلك او لانه اقدم عليه على سبيل المعصية وكيف ما كان
فليجز مثله في مسئلتنا الجواب قوله لم قلتم انه سأل رؤية الله ولكنه سأل رؤية امر
عظيم من اياته ليحصل له العلم الضروري قلنا هذا باطل من وجوه خمسة الاول
لو كان قوله انظر اليك معناه انظر الى اياتك لكان قوله لن تراني معناه لن ترى اياتي
فيبعد حينئذ وقوع الخلف في كلام الله لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا
الثاني ان موسى كان قد وقف على ايات الله من قلب العصا حية وانفجار الماء من الحجر
وفلق البحر واليد البيضاء فيستحيل ان يستغني بذلك لجلال الله لكثرتها وترادفها فطلب الاية
بعد ظهور هذه الايات تعنت وذلك لا يليق به بالكفر الثالث انه قال فان
استقر مكانه فسوف تراني فهو على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف ترى ايتي وذلك
باطل لان الاية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره لم يحتج رؤية الاية عند استقرار
الجبل الرابع ان موسى عليه السلام كان قد عرف الله وجعل ساجدا ولا يليق بالعاقل
ان يقول لمن يناجيه عرفني نفسك الخامس انه اضاف النظر الى الهاء فصرف النظر
الى الاية عدول عن الظاهر قوله انه سأل لقومه قلنا هذا ايضا باطل من وجهين الاول
ان ذلك عدول عن الظاهر من غير دليل وانه غير جائز الثاني ان الرؤية لو كانت
مستحيلة على الله تعالى لمنعهم موسى عن ذلك السؤال ولرد عليهم ادلتهم على الاثبات
الجاهلين على جهلهم واعتقادهم الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة لم يسكت
عن ذلك بل رد عليهم بالحال فقال انكم قوم تجهلون الثالث وهو ان الذين
سألوا موسى اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين وقد
بينا ان موسى كان يجب عليه ان يمنعهم من السؤال الباطل والمؤمن اذا منعه الرسول
من شيء فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سؤال الله تعالى ذلك وان كان
القائلون من الكافرين فهم ما كانوا حاضرين وقت سؤال الرؤية بل الحاضرون في ذلك

الموضع من السبعين الذين اختارهم موسى من امته على ما قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
فلما كلمه ربه قال رب ارني انظر اليك واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع استحال
ان يسمعوا منع الله تعالى موسى الرؤية الا ان يقال كان الغرض منه ان السبعين الحاضرين
متى شاهدوا منع الله موسى عن الرؤية فانهم يخبرون الكفرة الغائبين بحيث يشتغلون عن ذلك السوال
ولكن ذلك ايضا باطل لان الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى مع ما ظهر صدقه بالمعجزات الباهرة فكيف
لا يقبلوا قول امته مع انه لم يثبت صدقهم بشيء من الدلائل كان اولى قوله ان موسى مع علمه
باستحالة الرؤية على الله تعالى سال الرؤية ليقوي علمه بالدليل السمعي ايضا قلنا هذا باطل من وجهين
الاول ان اختلاف العلوم في القوة والضعف محال وذلك لان العلم هو الاعتقاد المطابق
للمعتقد مطابقة يستحيل ان يتغير اذا كان صادرا عن ضرورة او عن نظر ومطابقة الاعتقاد للمعتقد
مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه واستحالة التغير ايضا لا يقبل تطرق التفاوت اليها وكون
الشيء معلوما بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت اليه فاذا كانت القيود التي لاجلها يصير
العلم علما يمتنع تطرق التفاوت اليه لزم استحالة تطرق التفاوت في القوة والضعف الى العلوم واذا
ثبت ذلك استحال ان يقال مطلوب موسى من هذا السوال مزيد قوة في العلم واما قوله
حكاية عن ابرهيم ولكن ليطمئن قلبي فذكر له وجه من التاويل لان طالب الطمانينة يجب
ان لا يكون الطمانينة حاصلة له ومن لم يكن الطمانينة حاصلة له لم يكن العلم حاصلا له لان العلم بدون
الطمانينة والجزم محال بالاتفاق واذا وجب تاويله سقط الاستدلال به واما سوال الملائكة فلعل
غرضهم منه ذكر المصالح التي تقابل المفاسد التي ذكروها ونحن وان لم نوجب رعاية المصالح على الله
ولكنا علمنا باستقراء سنته انه لا يشرع الا المصالح ثم لئن سلمنا امكان التفاوت في
العلوم ولكن لو كان المطلوب ذلك لما كان السوال واقعا على هذا الوجه لان الجواب
لا بد وان يكون مطابقا للسوال ومن سال غيره شيا كان جوابه اما باعطاء ذلك المسول او بمنعه
منه وعلى التقديرين فانه لا يمكن ان يستفاد منه استحالة وقوع ذلك الشيء سلمنا انه
يستحيل ان يكون الغرض ما ذكروه قوله لم لا يجوز ان يقال ان موسى كان جاهلا باستحالة
الرؤية عليه قلنا لوجوه ثلثة الاول اجماع الامة على ان علم الانبياء بالله تعالى وبصفاته
اتم من علم غيرهم بذلك ولا اشك احدا ان دعوى الاجماع في ذلك اظهر من دعوى اجماع الصحابة

على العمل بالقياس واخبار الاحاد فاذا صححنا في الاصول بالاجماع فلان نتمسك بالاجماع
هنا اولى الثاني ان قبل ظهور ابي الحسين لم ينسب احد من الامة موسى عليه السلام الى الجهل
بل الناس كانوا بين معترف بصحة الرؤية وبين منكر لها حامل لهذه الاية اما على سوال رؤية الاية
او على انه عليه السلام سال الرؤية لقومه واذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقا بهذا الاجماع فيكون
سواله مردودا الثالث ان ابا الحسين يدعي العلم الضروري بان المرئي يجب ان
يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل والعلم الضروري حاصل بان كل ما كان مقابلا
للجسم فهو مختص بالجهة ومتحيز فهذان العلمان الضروريان ان كانا حاصلين لموسى لزم من
اعترافه بصحة الرؤية عليه اعتقاده لكونه جسما متحيزا وذلك مما لا يجوز بالاتفاق في حق الانبياء
وان لم يكن شيء من العلم بحكمه عند ابي الحسين وان لم يحصل عنده هذان العلمان الضروريان
كان ذلك قدحا في كونه عليه السلام عاقلا وذلك لا يسوغ في حق عاقل فضلا عن النبي قوله لعله عليه السلام
وان علم استحالة ذلك لكنه عصى الله تعالى في هذا السوال قلنا هذا باطل لوجهين
اما اولا فلانا بينا انه لا يجوز المعصية على الانبياء واما ثانيا فلانه وان جاز ذلك من حيث الجملة فانه لا يحتمل
لانه لا لذة لموسى في هذا السوال بتقدير كون الرؤية ممتنعة واضعف الناس لا يرضى من دينه
ان يقدم على معصية لا لذة بها اصلا فكيف الظن بالانبياء وخاصة بموسى عليه السلام قوله
توبته تدل على معصيته قلنا يحتمل ان يكون توبته لاجل انه سالها من غير الاذن وهذا هو يحتمل
الجواب عن قوله ان الله لا يرى في الدنيا قوله رؤية الله تعالى في ذلك الوقت كانت مستحيلة
في حق موسى نظرا الى ارادة الله قلنا كونه تعالى في ذاته بحيث يصح ان يكون مرئيا حكم ثابت
له لذاته وذلك مما لا يمكن ان يزول عنه ابدا فاما استحالة كونه مرئيا في ذلك الوقت
فتلك الاستحالة غير عائدة الى ذاته بل الى تلك الرؤية وايضا فتلك الرؤية غير مستحيلة لذاتها
بل هي مستحيلة نظرا الى الارادة القديمة واذا عرفت ذلك فنقول انه دللنا على وجوب
معرفة الانبياء بصفات الله تعالى واحكامه الراجعة الى الاجماع والاجماع انما انعقد في الصفات
والاحكام الثابتة له لذاته فاما في غير ذلك فالاجماع غير حاصل فظهر الفرق وبالله التوفيق

المسلك الخامس قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق رؤيته باستقرار
الجبل وذلك امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن فرؤيته تعالى لا بد وان تكون ممكنة **فان قيل**

لا نسلم انه علق الرؤية بامر ممكن قوله استقرار الجبل ممكن قلنا انه وان كان ممكنا لذاته لكنه
محال لوجوه الاول ان عندكم ان ما اراد الله تعالى في ذلك الوقت الا سكون الجبل وما اراده الله تعالى
لا يكون فكان حصوله محالا فان حصول الاستقرار في ذلك الوقت يكون على الثاني وهو انه تعالى
علق الرؤية على استقرار الجبل حال تدككه وحصول الاستقرار عند حصول الحركة محال الثالث
ان قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني معناه فان استقر في حال التجلي والدليل عليه ان الانسان
اذا اراد ان يحاجج الخليفة الذي الخليفة فعل الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان استقر
قربه فسوف تراه فلا تجلي الخليفة لم يستقر قرب زيد علمنا انه اراد فان استقر قربه في حال التجلي
واذا ثبت ذلك فليس التجلي اما ان يكون المراد منه تجلي الله تعالى للجبل او لاهله او تجلي اياته بامانة
للجبل او لاهله فان كان الاول لم يكن العالم بعينه لن يكون استقرار الجبل مع التجلي مستحيلا
على الاطلاق فيكون الرؤية معلقة بامر مستحيل وان كان الثاني فلا شك ان تجلي ايات الله بامانة موضوعة
والاية العظام التي بها كان الله في حكم المتجلي هو بعينه اياه يصير معنى الاية فان استقر الجبل
في حال تقطيعه وذلك محال ثبت ان الرؤية معلقة على امر مستحيل والاول قلنا
انما علقه على امر ممكن فلم قلتم انه لا بد وان يكون ممكنا قوله التعليق على
ما لم يوجد ويصح وجوده يفيد امرين احدهما نفي حصول المعلق والثاني صحة حصوله عند الشرط
والمطلوب بالشرط ليس الا نفي وقوع الرؤية فلا جرم علقه على ما لم يوجد لبيان نفي وجوده ليكون
جوابا مطابقا فاما ان هذه الرؤية صحيحة او مستحيلة فهو غير مطلوب فلا يجوز ان يكون الغرض
من التعليق بيان صحة الرؤية والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الجواب
قوله الاستقرار مستحيل في ذلك الوقت لان الله تعالى ما اراد وجوده قلنا هذه الاستحالة
ليست لذات الاستقرار ولا لشيء من لوازمها بل لشيء من العوارض المفارقة اعني لو قدر ان الله
اراد حصوله كان حاصلا واذا كان كذلك كانت الرؤية معلقة بما يصح حصوله لذاته وذلك
هو الذي اردنا بقولنا الرؤية معلقة بشرط ممكن الوجود قوله الشرط هو الاستقرار حال
التدكدك وذلك محال قلنا الشرط المذكور في الاية هو الاستقرار وعلى ما سلمتم لا يكون الشرط
هو الاستقرار لا يكون الاستقرار جزء المشروط فيبطل ما قلتم بل الشرط هو عدم استقرار ما عن
الحركة كما اراد قلنا الجوهر الذي تحرك صح منه ان يكون ساكنا فاما ان نعني به انه يصح ان يكون

ساكنا عند كونه متحركا بل انه يصح ان يكون ساكنا بدلا عن كونه متحركا قوله الشرط هو حصول
الاستقرار حال التجلي قلنا هب انه كذلك ولكن التجلي لا يمكن حمله على تقطيع الجبل لانه تعالى رتب
تدكدك الجبل على حصول التجلي ورتب الجزاء على الشرط فيستحيل ان يكون التجلي هو التدكدك واذا
كان كذلك لم يكن المراد من الشرط هو الاستقرار حال حصول التجلي ان يكون الشرط هو الاستقرار
حال حصول التدكدك سلمنا ما ذكرتم فلم قلتم ان استقرار الجبل حال التجلي كان ممكنا
فنقول لانه تعالى قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ولو كان التدكدك واجب الحصول
عند التجلي لما احتاج بعد حصول التجلي الى جعل جاعل لاستغناء الواجب عن المؤثر فلما احتاج
التدكدك بعد التجلي الى الجعل علمنا ان التدكدك بعد التجلي ليس بواجب الحصول عقلا واذا كان
كذلك كان الاستقرار عند حصول التجلي ممكنا عقلا فثبت ان الرؤية معلقة بامر ممكن قوله لم قلتم
ان المعلق بالممكن ممكن قلنا لان الشرط اذا وجد فاما ان يوجد الجزاء او لا يوجد فان وجد كان ممكن هو
ممكن الوجود وان لم يوجد لزم بطلان التعليق قوله المقصود من السؤال ليس هو الصحة
بل الوقوع قلنا الواجب في الجواب ان يعين المقصود من السؤال فاما ان يفيد ما لا
[illegible] فذلك عين [illegible] بالاتفاق والله التوفيق واما شبههم فمنها عقلية ومنها سمعية
اما العقلية فست الاولى شبهة الموانع قالوا لو صح رؤية الله تعالى في حال من الحالات لصح
ان نراه الان ولو صح ان نراه الان لوجب ان نراه الان واذ ليس يجب ان نراه الان فليس
يصح ان نراه الان فلم يصح ان نراه في حالة من الحالات وانما قلنا انه لو صح ان نراه في حالة
من الحالات لصح ان نراه الان لان كونه تعالى يصح ان يرى حكم ثبت له اما لذاته او لمعنى ما يلزم
ذاته وعلى التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة واما انه لو صح ان نراه الان لوجب
ان نراه الان فلان الحاسة اذا كانت صحيحة وكان المرئي حاضرا في الضوء ولم يكن في غاية الصغر
واللطافة وكان مقابلا للرائي او في حكم المقابل ولم يكن الحجب حائلة فانه يجب حصول الرؤية اذ
لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الامور لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
وذلك محال العلم بما [illegible] في الادراك واذا ثبت كل هذه الشرائط يمكن اعتبارها
في حق الله تعالى لانه تعالى منزه عن الاجسام او ما يقوم بها واذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط في
رؤية الله تعالى وجب ان يكون مجرد سلامة الحس وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته فلم لا ان نراه الان

ان العقلية ستة
١

احد الحواس سبحانه وتعالى وذلك باطل بالضرورة فثبت ان القول بان الله تعالى يصح رؤيته يفضي
٢ الى الباطل فيكون باطلا الشبهة الثانية شبهة المقابلة وهي ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون
مقابلا للرائي او في حكم المقابل والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا
بقولنا او في حكم المقابل عن رؤية الانسان وجهه في المرآة اما المقدمة الاولى فهي من العلوم
الضرورية الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثانية فمتفق عليها وهاتان الطريقتان عليهما تعويل المعتزلة
٣ من العقليات الشبهة الثالثة شبهة ابي الحسين قالوا لو رأينا الله تعالى لرأيناه كونه مثلا عالما قادرا
حيا وذلك محال فما ادى اليه محال واما قلنا انا لو رأيناه لرأيناه عالما قادرا حيا وذلك
لان للمعتزلة مذهبين في هذه الصفات فتارة يقولون انها هي الصفات الذاتية للباري تعالى
وتارة يقولون الصفة الذاتية للباري صفة توجب هذه الصفات فاما على القول الاول
فتقرير تلك المقدمة ان الرؤية انما تتعلق بالصفة الذاتية فاذا كانت هذه الصفات ذاتية
للباري تعالى وجب تعلق الرؤية بها واما قلنا ان الرؤية انما تتعلق بالصفة الذاتية لان الصفة
الذاتية هي التي بها تخالف الشيء المخالفة وتماثل ما تماثله والمرجع في معرفة الصفات التي بها
يقع الاختلاف والتماثل في المرئيات تأثيرها الى الرؤية فثبت ان الرؤية انما تتعلق بالصفات
الذاتية وهذه الصفات ذاتية للباري تعالى فوجب تعلق الرؤية بها واما على القول الثاني
فتقرير تلك المقدمة ان الرؤية لا تتعلق بالصفات الذاتية لانها حاصلة للذوات حالة العدم ولا تتعلق
بها الرؤية بل الرؤية انما تتعلق بالصفات الحاصلة عن صفة الذات بشرط الوجود واذا كان
كون الباري تعالى قادرا عالما حيا صفات مقتضاة عن صفة ذاتية وجب تعلق الرؤية بها واما قلنا
انه يستحيل تعلق الرؤية بهذه الامور اما في القدم فظاهر لان كونه قديما هو كونه موجودا لم يزل
والشيء انما يرى في الحال على صفة هو عليها في الحال وذلك يمنع من ان يرى الان موجودا فيما
لم يزل واما في القادرية والعالمية والحيية فلان هذه الامور لو صحت رؤيتها في الباري تعالى لصحت
رؤيتها فينا ولو صحت رؤيتها فينا لوجب رؤيتها فينا ودعوى مدرك الموانع الشبهة الرابعة
٤ شبهة الاجناس وهي ان المرئيات في الشاهد اجناس مخصوصة وهي الجواهر والالوان والحركات
والسكنات والاجتماع والافتراق والخروج عن الاجناس بانواعها لم يدخل فيها ما ليس
منها فلم يصح ان يرى الا ما كان من جنسها كما ان المسموعات في الشاهد لما كانت جنسا مخصوصا

وهو

مخصوصا وهو الصوت فكما لا يجوز ان يسمع ما ليس بصوت فكذلك لا يجوز ان يرى ما ليس من هذه
الاجناس وربما قالوا لو صح ان تتعلق الرؤية بالباري تعالى فلم لا يجوز ان يتعلق به سائر الادراكات
حتى يكون الباري تعالى مسموعا مشموما مذوقا ملموسا ولما بطل ذلك بصريح العقل فكذلك
٥ هنا الخامسة شبهة التماثل والاختلاف قالوا كل ما ادركناه مقصورا على حاسة واحدة
فانه لا يكون الا متماثلا او متضادا فلو كان الله سبحانه مرئيا لكان اما مثلا لبعض الالوان او
مضادا له وذلك انا وجدنا السوادين لما كانا مثلين مدركين ادراكا بحاسة واحدة ومتى ادركنا
٦ احدهما تعذر غيرها وكذلك السواد والبياض لما كانا ضدين واما ما عداهما فليس كذلك
فعلمنا ان العلة ما ذكرناه السادسة شبهة الانطباع وهي ان رؤية الشيء هي حصول
صورته في الحاسة وذلك على الله تعالى محال واما الشبهة السمعية فاعلم ان منهم من قال
ان الله تعالى يستحيل ان يراه ومنهم من قال ان الله تعالى لا يرى لا في الدنيا ولا في الاخرة وما افاد
ذلك الا ان يتمسك به في استحالة كونه تعالى مرئيا بواسطة الاجماع فانه ليس في الامة احد قال
انه يصح ان يرى مع انه لا يراه احد فلذلك جمعنا بين النوعين في هذا الموضع وهذه
١ الشبه اربع الاولى وهي القوية التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار واعلم ان هذه
الاية تارة يستدلون بها على انه تعالى لا يرى بالابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة وتارة على استحالة
كونه رائيا اما الوجه الاول فانما يتم باثبات امور اربعة احدها ان ادراك
البصر هو الرؤية وثانيها ان المراد بالابصار المبصرون وثالثها ان الاية تقتضي
عموم النفي في حق كل الاشخاص ورابعها انها تقتضي عموم النفي في حق كل الازمنة وبعد
تصحيح هذه المقدمات يكون معنى الاية انه لا يراه احد من المبصرين في شيء من الاوقات
وهو المطلوب اما بيان الاول وهو ان ادراك البصر هو الرؤية فيدل عليه امران احدهما
انه لا فرق في اللغة بين ان يقال رأيت فلانا ببصري وبين ان يقال ادركته ببصري
كما لا فرق بين ان يقال ادركته باذني وبين ان يقال سمعته باذني وثانيهما ان اهل اللسان فهموا
من هذه الاية نفي الرؤية وذلك يدل على ان العرب يستعملون ادراك البصر بمعنى الرؤية روي
انه لما سمعت عائشة ان كعبا قال ان محمدا رأى ربه انكرت وقالت قف شعري مما قلت من حدثك
ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله قال تعالى لا تدركه الابصار وروي ايضا عن ابن عباس

مثل ذلك وامـــا البيان الثاني وهو ان المراد من الابصار هنا المبصرون فهو لان الابصار
وان كانت تستعمل في العقول كما في قوله اولي الايدي والابصار ولكنه مجاز وبعيد ان
يكون حقيقة فيها فانه لا يمكن حمل الابصار في هذه الاية عليها ولما قلنـــا ان الابصار ليست
حقيقة في العقول لامرين احدهما قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور نفى العمى عن الابصار واثبته في القلوب والمراد من القلوب العقول فلو
كان البصر حقيقة في العقل لما جاز نفي الحكم عن البصر مطلقا مع ثبوته في العقل وثانيهمـــا
انه اذا قيل اشتكى بصر زيد لم يسبق الى الافهام انه قد جن وفسد عقله واذا قيل لا بصر
لفلان او انه قد ذهب بصره لم يفهم انه قد ذهب عقله وجن وهذا علامة كونه مجازا به
وانما قلنـــا ان البصر لو كان حقيقة في العقل فلا يمكن حمله في هذه الاية عليه لان معنى
لا تدركه العقل الا العلم فلو حملنا البصر في الاية على العقل لكان معنى الاية ان العقول لا تدركه
وذلك غير جائز فثبت ان المراد بالابصار هنا المبصرون واما البيان الثالث وهو عموم
النفي في كل الاشخاص فلوجهين الاول ان قولنا فلان لا تدركه الابصار مناقض لقولنا
فلان تدركه الابصار وهذه الموجبة غير عامة فوجب ان تكون السالبة عامة وانما قلنـــا
ان قولنا فلان لا تدركه الابصار مناقض لقولنا فلان تدركه الابصار لان كل من حاول تكذيب
قول من قال فلان تدركه الابصار فانه يقول بل لا تدركه الابصار واستعمالهم هذه اللفظة
عند محاولتهم تكذيب تلك الموجبة دليل ظاهر على ان هذه الصيغة موضوعة لما ينافي تلك الموجبة
وانما قلنـــا ان تلك الموجبة لا تقتضي العموم لان لام الجنس لا تقتضي العموم فان من قال
اكلت الخبز وشربت الماء لم يجب ان يكون اكلا لكل الاخباز وشاربا لكل المياه بل يكون صادقا
وان لم يأكل الا خبزا واحدا ولم يشرب الا ماء واحدا وانما قلنـــا ان الموجبة اذا لم تكن عامة
كانت السالبة المنافية لها عامة لان السالبة الخاصة لا تنافي الموجبة الخاصة فلما كانت هذه السالبة
منافية للموجبة الخاصة وجب ان تكون هذه السالبة عامة لتتحقق المنافاة الثـــاني ان لفظ الابصار
لفظ الجمع وهي تفيد الثلثة فاذا كان قوله فلان تدركه الابصار نصا في ان ثلثة من المبصرين
ادركوه وجب ان يفيد قولنا لا تدركه الابصار ان الثلثة لا يدركونه وذلك لا ينافي ان يدركه
اثنان او واحد لانا نقول لما ثبت بالاجماع ان الثلثة لا يدركونه وجب ان لا يدركه

الا اثنان او الواحد لان احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل الثـــاني وهو انه ليس ان
قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي في كل الاشخاص من غير حاجة الى الدليل بل خارج عن
فنقول اذا قيل فلان لا يقرب النسا فاما ان يكون المفهوم منه انه لا يقرب بعض النسا او لا يقرب
احدا من النسا والاول باطل والا لصدق ذلك على كل الناس لانه لا رجل الا وهو لم يقرب
بعض النسا فان الرجل الواحد يمتنع ان يكون مقاربا لكل النسا فلو كان علم مقاربته البعض كافيا
في صدق قولنـــا فلان لا يقرب النسا لوجب ان يصدق ذلك على كل احد ولما لم يكن كذلك
علمنا ان المفهوم منه انه لا يقرب احدا من النسا فثبت ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في كل الاشخاص
وامـــا بيان الرابع وهو عموم النفي في كل الازمنة فلوجهين الاول انه لو قيل فلان تدركه الابصار
فانه لا يقتضي العموم في كل الازمنة وقولنـــا لا تدركه الابصار مناقض لتلك الموجبة فوجب ان يفيد عموم
النفي في كل الازمنة وتقريره ما مضى الثـــاني ان نقيس النفي على النهي فكما ان قول القائل
لا تدخل هذه الدار يفيد انه نهاه عن دخولها ابدا فكذلك الخبر بالنفي اذا كان مطلقا وجب ان
يفيد عموم النفي في كل الازمنة فهذا تمام الكلام في تقرير المقدمات الاربع وبها تم وجه الاستدلال
اما الوجه الثـــاني في الاستدلال بالاية فقالوا بان رؤيتنا لله تعالى نقص والنقص على الله
تعالى محال فرؤيتنا لله تعالى محال وانما قلنـــا ان رؤيتنا لله تعالى نقص لانه تمدح بنفي ادراك
الابصار عن ذاته وليس ذلك تفضلا وما كان كذلك فاثباته نقص فاذن رؤيتنا لله تعالى نقص
واحترزنا بقولنا وليس ذلك تفضلا عن التمدح بكونه حليما او غفورا فان العفو هو الذي يكون حق
نفسه من المضار بالغير فهذا النفي ما تمدح به وثبوته ليس بنقص فان استيفا الحق جائز غير
ممنوع منه وانما قلنـــا انه تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار لوجوه ثلثة الاول انه تعالى
ذكر قوله لا تدركه الابصار في اثنا المدايح لان ما قبله هو قوله بديع السموات والارض الى
قوله وهو على كل شي وكيل مدح وما بعده وهو قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا وكل
ما ذكر في اثنا المدايح فهو مدح بدليل انه لو قال قايل زيد فاضل عالم باكل الخبز شجاع كريم فانه
يستقبح ولولا ان قوله باكل الخبز قرينة تنفي حسن الكلام فعلمنا ان المذكور في اثنا المدايح
يجب ان يكون مدحا الثـــاني ان الامة تأولت الاية على وجوه كلها يرجع الى التمدح
لان المعتزلة تأولوها على نفي الرؤية في الدنيا والاخرة واهل السنة فمنهم من حملها على نفي الاحاطة

ومنهم من حملها على نفي الرؤية من جميع الجهات ومنهم من حملها على ادراك تعالى على منعنا من رؤيته
في الدنيا والآخرة فكل هذه الوجوه مدح فيحصل منه الاحتجاج على كون هذه الآية مدحا الثالث
ان المسلمين يقولون بانه يرى ولا يرى ويتمدحون به الثنا على الله تعالى وانما اخذوا ذلك من هذه
الآية دالة ما قلنا ان ذلك ليس تمدحا بتفضل لوجهين الاول ان رؤيته تعالى لو حصلت
لكان حصولها بان يكون تفضلا اولى لانها اكرام للرائي لا سيما وعندهم ان رؤيته من اعظم اللذات
والثاني ان التفضل اما ان يكون بايجاد شيء او باعدام شيء فلو تفضل بان منعنا من
رؤيته لكان ذلك اما انه لم يفعل الادراك او لانه فعل ضد الادراك او بعض الموانع كالحجاب
والبعد اما القول بالادراك او ضده فقد بطل واما الحجاب والبعد وامثالهما فذلك على الله
محال وهذا الكلام وان كان مما يمشي الا ان الدليل الرابع وكنه مغالطة فانه ليس على ظاهره
احتاج الى بعض مقدمات دليل اخر كان هو بعينه فتثبت بما ذكر بان الله تعالى تمدح بنفي
رؤيته وان ذلك ليس بتفضل واما قلنا ان كان كذلك فاثباته نقص لوجهين الاول
ان ما يكون نفيه مدحا فثبوته اما ان يكون نقصا او مدحا او لا نقصا ولا مدحا والاول هو
المقصود والثاني باطل لان نفي المدح لا يكون مدحا والثالث باطل والا لكان
نفي كون الانسان جالسا في الدار مدحا والثاني انه صرح لكن على قوله تعالى لا تأخذه سنة
ولا نوم فانه لما كان نفي النوم مدحا كان ثبوته نقصا فكذلك هنا لا يقال اليس
ان النفي الذي هو تفضل مدح مع ان شيئا لا مدح ولا نقص لانا نقول
المدح بالنفي الذي هو تفضل ليس لانه نفي والحاصل المدح بكل نفي بل لان ذلك
النفي اختص بكونه نفعا ودفعا للضرر عن الغير يجري مجرى فعل هو تفضل
وانما قلنا ان النقص غير جائز على الله تعالى لوجهين الاول اجماع الامة الثاني
ان النقص اما ان يكون عدما لبعض صفاته الذاتية او ثبوتا لما ينافيها او صدور فعل لا يجوز
صدوره عنه كالقبيح او عدم صدور ما يجب صدوره عنه كالترك لشيء مما يجب عليه ولما علمنا
ان كونه مرئيا لا يقتضي القسمين الاخيرين علمنا انه لو لزم النقص لا يكون الا احد القسمين
الاولين وهو خروجه عن شيء من صفاته الذاتية او حصول ما ينافيها مثل كونه متقابلا او كونه
من جنس المرئيات ولما كان ذلك محالا كان القول بالرؤية محالا فهذا تمام الاستدلال

لهم ما لا مزيد على الحسنى الشبهة الثالثة تمسكوا بقوله تعالى لموسى لن تراني وكلمة لن لنفي ٢ لن تراني
الابد وظاهر ان اسم الرؤية يتناول رؤية الحق فوجب بحكم هذه الآية الا يراه موسى ابدا وكل من قال
انه لا يراه موسى … قال لا يراه احد من المؤمنين الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله وما كان لبشر ٣ وما كان لبشر ان يكلمه
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء يعني بقوله وحيا كلامه للرسل
وسله او من وراء حجاب انه يكلمهم بلا واسطة ولا يرونه تمثلا … يكلم غيره من وراء حجاب
ويعني بقوله او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء كما كلم الامم على السنة الرسل فاذا نفى ان يكلم بشرا
الا على هذه الوجوه ثبت انه لا يراه من كلمه واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يراه وان لم يكلمه لان احدا
المرئيين … الشبهة الخامسة ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وحكى ٤ استعظام
فيه … احدها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا الله تعالى وصف من سال رؤيته بكونه عاتيا مستكبرا
ولو كانت الرؤية صحيحة لما اتصف طالبها بكونه عاتيا مستكبرا بل يكون طلبها نازلا منزلة طالب
المعجزات ولما وصفهم بالعتو علمنا ان ذلك لاجل استحالتها على الله تعالى ولاجل انها تقتضي
كونه تعالى … وثانيها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وثالثها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت رؤيته ممكنة لجرى سؤالهم مجرى
سؤال معجز … ما تمسكوا به من الوجوه العقلية والنقلية في نفي الرؤية والجواب جواب الشبه
عما تمسكوا به اولا ان نقول ان مدار هذه الشبهة على ان الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي
حاضرا والشرائط حاصلة فانه يجب حصول الرؤية ونحن نوضح في المطلب العاشر ان ذلك غير واجب
بادلة قطعية لارباب العقائد فيها والاعتماد … باجوبة … فلا حاجة الى اعادتها واذا
كان كذلك فقد سقطت هذه الشبهة ثم انا نسلم ان الاشياء التي نراها … حصول
رؤيتها عند سلامة الحاسة واجتماع الشرائط فلم قلتم انه يجب حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة
وصحة كونه مرئيا … وهو ان رؤية الله تعالى … لو حصولها تكون مخالفة لرؤية الاشياء التي نراها
شاهدا والا لزم من اشتراكهما في عموم كونهما رؤية تماثلهما … الوجه كما انه لا يلزم من … …

ليس بعد استجماع علة الشرائط وجوب حصول ه

في عموم كونها قدرا تاما لها من كل الوجوه ثم انه لا يلزم من وجوب حصول المخالف ذلك الامر
عند اجتماع تلك الامور واذا كان كذلك فلا يلزم من وجوب حصول رؤية الاجسام والالوان
عند حضورها وسلامة الحاسة واجتماع الشرائط وجوب حصول رؤية الله تعالى عند سلامة
الحاسة وصحة كونه مرئيا لنا تعالى انا لو جوزنا في رؤية بعض الاشيا انها لا تجب عند وجود
هذه الامور لما امكننا ان نقطع بوجوبها في الاجسام والالوان واذا لم نقطع بوجوب ذلك
جاز ان الالزامات المذكورة من الشكوك في حضور الجبال الشامخة والاصوات الهائلة
وان كان لازما ولا نسلم انا نقول العلم بعدم هذه الاشيا بحضرتنا اما ان يتوقف على
العلم بوجوب اشتراك جميع انواع الرؤية بوجوب الحصول عند اجتماع هذه الامور او لا يتوقف
فان توقف وجب ان لا يكون العلم بعدم هذه الاشيا بحضرتنا حاصلا لنا الا بعد حصوله لما كان
موقوفا على العلم بوجوب اشتراك جميع انواع الرؤية في هذا الحكم والعلم بذلك غير حاصل لا سبيل
اليه لانه لا دليل البتة يدل على وجوب استوا المختلفات في الحقيقة في كل الاحكام فيجب
ان لا يكون العلم بعدم حضور هذه الاشيا عندنا حاصلا وذلك يقدح في قولهم العلم الضروري
حاصل بعدم هذه الاشيا واما ان كان العلم بعدم حضور هذه الاشيا عندنا لا يتوقف على
العلم بوجوب اشتراك جميع انواع الرؤية في هذا الحكم لم يلزم من فقدان هذا العلم فقدان
العلم الاول فحينئذ بطل قولهم انه يلزم من تجويز عدم وجوب بعض انواع الرؤية عند اجتماع
هذه الامور تجويز ذلك في سائر المرئيات والعجب ان المعتزلة لا يوجبون تساوي المتماثلات
في الاحكام الواجبة لهم فيقولون ان مثل مقدور الله تعالى لا يصح ان يكون مقدورا له وان
الذوات مع تساويها في الذاتية يختص كل واحد منها بوقت معين يجوز مثله يستحيل حصوله في
ذلك الوقت وكذلك العرض القائم بمحل يستحيل قيامه بمحل اخر وان صح في مثل ذلك
العرض قيامه بغير ذلك المحل فاذا لم يوجبوا تساوي المتماثلات في كل الاحكام ثم
ثم ان سلمنا انه يلزم من وجوب رؤيتنا للاجسام والالوان عند اجتماع الشرائط
وجوب رؤيتنا لله تعالى لو صح ان يكون مرئيا لنا ولكن هذا يدل على انه لا يصح ان يكون
مرئيا لنا فاما انه ليس بمرئي في ذاته فذلك غير لازم اذ من الجائز ان يكون مخالفا له او آلة
الرؤية فلاجل فوات ذلك الشرط يستحيل منا رؤيته لله تعالى فاما رؤية الله تعالى لذاته فلا يكون

موقوفة على ذلك الشرط فلا جرم انه يصح منه رؤية ذاته لا لان تلك الشرائط لما استحال
ثبوتها في رؤيتنا لله تعالى استحال ان تكون شرائط في رؤيتنا له لان ما يستحيل ثبوته في
نفسه استحال ان يكون ثبوته شرطا لثبوت غيره واذا استحال ان يكون الشروط المستحيلة
شرائط لرؤيتنا لله تعالى ثبت ان عدم رؤيتنا لله تعالى ليس لعدم الشرائط فهو اذا لان ذاته
القول لا يصح ان يكون مرئيا هذا ما اعتمد عليه صاحب المعتمد انا نقول ان هذا القدر ركيك
جدا فانه لو لزم من استحالة الشي في نفسه ان لا يكون شرطا لغيره لبطل الاستدلال بامتناع اللوازم
على امتناع الملزومات حتى انا اذا قلنا لو كان الباري في جهة لكان جسما محدثا تعالى
لما استحال كونه جسما استحال ان يكون ذلك شرطا لحصوله في الجهة فحينئذ يتحقق الحصول
في الجهة وان لم يكن جسما واذا قلنا لو كان الباري محدثا لاحتاج الى محدث لزم ان يقال انه
لما استحال كونه محتاجا الى المحدث استحال ان يكون ذلك شرطا لكونه محدثا فحينئذ يكون
الباري محدثا وان لم يكن به حاجة الى المحدث وبالجملة فهذا الكلام اول من ان يحتاج
في ابطاله الى التطويل لانه عكس المعقول ونقيض الواجب والجواب
عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلثة احدها ما بينا فيما مضى ان المقابلة ليست شرطا لرؤيتنا لهذه الاشيا وابطلنا
ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام الثاني ان سلمنا ان المقابلة
شرط في صحة رؤية هذه الاشيا فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة رؤية الله تعالى فان رؤية الله
تعالى متى ثبتت كانت مخالفة لرؤية هذه الاشيا ولا يلزم من اشتراط نوع من جنس بنوع بشرط اشتراط
نوع اخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث ان سلمنا انه يستحيل كوننا رائين
لله تعالى ولكنه لا يدل على انه تعالى لا يرى نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال
انه ليس في الامة احد قال انه يصح ان يكون مرئيا مع انه يستحيل منا رؤيته فيكون مردودا
بالاجماع لانا نقول لا نسلم ان احدا من الامة لم يقل بذلك فان اصحاب المقالات
قد حكوا ذلك عن جماعة والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول ان مذهبنا ان الله تعالى
مخالف خلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على ذاته واذا كان كذلك فلا يلزم من تعلق
رؤيتنا بخصوصية ذاته تعلقها بكونه قديما حيا عالما قادرا وان سلمنا انه مخالف خلقه لامر
زائد على ذاته ولكنهم اضطربوا في ان صفته الزائدة اي صفة من الصفات ام صفة توجب

هذه الصفات واضطربوا ايضا في ان متعلق الرؤية صفة الذات او الصفة الموجبة عن صفة
الذات فيعارض كل واحد من القولين في تعذر المذهبين بالآخر وذلك يوجب سقوط
الكل وان سلمنا انه لم يتعلق رؤيتنا بكونه قادرا حيا قادرا عالما فلم لا يجوز ذلك قوله
لان كونه مدركا عبارة عن حصوله فيما لم يزل والمرئي لا بد وان يكون حاضرا في الحال قلنا
كما ان المرئي يجب ان يكون حاضرا في الحال فالصفة الذاتية او المقتضاة عن صفة الذات لا بد
وان يكون حاضرة في الحال فان جاز لكم ان تجعلوا الوجود فيما لم يزل صفة ذاتية او صفة مقتضاة
عن الصفة الذاتية مع انهما لا بد وان يكونا حاضرين في الحال فلم لا يجوز ان تجعلوا الوجود فيما
لم يزل مرئيا وان وجب في المرئي ان يكون حاضرا في الحال قوله لو كانت العالمية والقادرية
في حق الله تعالى يصح ان يكون مرئية لكانا في حقنا يصح ان يكونا مرئيتين ولو كان كذلك لوجب ان
نراهما ابدا قلنا ان عالميته وقادريته لا تماثل عالميتنا وقادريتنا من كل الوجوه فلا يجب
تساويهما في هذا الحكم وان سلمنا التماثل ولكن لا يجب من التماثل التساوي في كل الاحكام
لما بينا ان ذلك لا يتفرع على اصولهم وان سلمنا صحة كون عالميتنا مرئية لنا ولكن لم قلتم انه لما صح
ان يكون مرئيا لنا وجب ان يكون مرئيا لنا وبيانه ما مضى من الكلام على شبهة الموانع والجواب
عما تمسكوا به رابعا ان نقول لم قلتم انا لما لم نر في الشاهد الا اجساما مخصوصة وجب ان يستحيل هنا
رؤية ما عداها وهل هذا الا مجرد دعوى من غير حجة ثم انا ننقض هذه الدعوى بامور
اربعة اولها ان الباري تعالى يعلم ويرى وليس من جنس الاعراض والعالمين فلم لا يجوز ان يكون
مرئيا وان لم يكن من جنس هذه المرئيات وثانيها انه ما يستحيل ان يرى اجسام مخصوصة
في الشاهد فان لزم من صحة كونه مرئيا ان يكون من جنس ما يصح ان يرى في الشاهد فان لزم من صحة
كونه مرئيا ان يكون من جنس ما يصح ان يرى في الشاهد لزم من استحالة كونه مرئيا ان يكون من جنس
ما يستحيل ان يرى في الشاهد وثالثها انا نرى الجسم والسواد والبياض ولا يلزم من رؤيتنا
لها ان يكون كل واحد منها مثلا للآخر فلم لا يجوز الا ان لزم من كون الله مرئيا ان يكون مثلا
لهذه المرئيات ورابعها ان الصحة هو الشيء معلومة في الشاهد لا حاس مخصوصة
ومع ذلك فانه يصح ان يعلم ما خالفها فكذلك هنا وبالجملة فما ذكروه مجرد دعوى ومجرد المطالبة
بالصحة كاف في سقوطه ولكن لقائل ان يقول الى الخصم ان صحت دليل

او منشأ الملك التذاذ الرؤية ح

المقابلة ولا يتفق هذه الدلالة مع انه لا فرق بينها بينا انه وهو ان كل ما اقتضى دلالة على ان المرئي
يجب ان يكون مقابلا بل زعمت انا بعد الاختبار والتجربة نعلم بالضرورة ان المرئي لا بد
وان يكون اما مقابلا للرائي او في حكم المقابل فهلا صححت هذه الحجة على هذا الكلام وهو ان نقول
انا بعد الاختبار والتجربة علمنا بالضرورة ان المرئي لا بد وان يكون من جنس الاجسام فان نفي
ليس الاستبعاد من مرئي غير مقابل باكثر من الاستبعاد من مرئي غير متحيز ولا ملون ولا متشكل
فان كفى هذا القدر في دعوى الضرورة هناك فليكن كافيا ايضا في هذه الحجة وان لم يكف هنا
لم يكف ايضا هناك واما الزام اللمس والشم والذوق والسمع فهو الذي اعتمده اصحابنا وذلك
بالحقيقة الزام لمن اعتمد في هذه المسألة على الوجوه العقلية فاما من اعتمد على الوجوه السمعية
فله ان يقول لما دلت الظواهر السمعية على كونه مرئيا قلت به ولما لم يقم دلالة سمعية على كونه مسموعا
مذوقا ملموسا مشموما لم يلزمني ان اقول به والجواب عما تمسكوا به خامسا مثل الجواب عما تمسكوا
به رابعا والجواب عما تمسكوا به سادسا ما مضى من ابطال القول بالانطباع فاما شبههم السمعية
فالجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية سلمناه ولكن ان
الادراك غير موضوع بالحقيقة للرؤية اصلا ولكنه يستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز
ومتى كان كذلك لم يلزم من الاية نفي الرؤية وانما قلنا ان الادراك غير موضوع في
للرؤية حقيقة لان لفظة الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية وانما
قلنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية لانها حقيقة في اللحوق والبلوغ سواء كان في المكان
كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون واما في الزمان كما يقال ادرك فلان الحج
واما في صفة وحالة كما يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة اذا نضجت وانطفاء النار ادركت
بحركة حرارة المنطفئ النار مع ان الحرارة لا ترى فعلمنا ان الادراك حقيقة في غير الرؤية وانما قلنا
انه اذا كان حقيقة في غير الرؤية وجب ان لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي الى الاشتراك
الذي هو على خلاف الاصل وانما قلنا ان الادراك لا يستعمل مجازا الا في رؤية الشيء
المتناهي لوجهين الاول وهو انا لما ابصرنا الشيء المتناهي فكان البصر على بعده عن ذلك
المرئي تناوله ولم يتناول غيره فجرى ذلك مجرى من قطع مسافة الى غيره حتى بلغه ووصل اليه
فلما تقرر في هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمي ادراكا فاما الابصار الذي لا يكون

ظ ح
رفع الادراك

في جهة الا انه لا يختلف فيه معنى اللبوح فلاجرم انه لا ينفي ادراك الشاك ان الاسم انما
يوضع لما يكون معلوما للواضع والعرب ما كانوا يتصورون الرؤية التي المحدود المعتبر الخصم
فلان الروية لا على هذا الوجه مستحيلة واما عندنا فلانه وان امكن ان تكون كذلك لكنه ما كان ذلك
للعرب ولا متصورا لهم واذا كان كذلك ثبت انهم لم يستعملوا الادراك الا لرؤية التي الذي لم
جهة ثبت ما ذكرنا ان الادراك لو افاد الرؤية لا فاد رؤية التي المنافي وهذا هو المراد من
قول قدماء الاصحاب الادراك هو الاحاطة بالمرئي واذا ثبت ان الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوص
لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الروية لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام فاما قوله العرب
لا يفرقون بين الروية والادراك قلنا ان ادعيتم ذلك في مطلق الروية فهو ممنوع ودليله ما مضى
وان ادعيتم ذلك في روية مخصوصة فهو مسلم وهو لا يضرنا قوله اهل اللسان فهموا من هذه الاية
نفي الروية فدل على ان ادراك البصر هو الروية قلنا ومن نقل ايضا ان كثيرا من السلف فهموا
من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الروية مع ان النظر عندكم ليس هو الروية فكذلك
هنا وان سلمنا ان الادراك يفيد الروية حقيقة ولكن لم لا يجوز حمل الابصار على العقول
والادراك المضاف الى العقول هو المعرفة فيصير معنى الاية والله اعلم لا تعرفه العقول وهذا
وان كان على خلاف الظاهر ولكنه يجب المصير اليه لان ادلة العقل والسمع متطابقة على انه تعالى
يراه المؤمنون وايضا فلادلة العقلية والسمعية متطابقة على ان حقيقته غير معلومة على ما قال
ولا يحيطون به علما واذا كان كذلك وجب حمل الاية على ذلك وهذا السؤال انما يتمشى على
قول من يقول ان حقيقته غير معلومة للبشر وان سلمنا انه ليس المراد من الابصار العقول ولكن
لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي في كل المبصرين والدليل عليه انه لا يفيد
ذلك اما اذا قلنا في زيد انه لا يدركه بصر عمرو فلا شك في ان هذا الكلام لا يقتضي عموم النفي
في كل المبصرين واذا كان كذلك وجب ان يكون قولنا فلان لا يدركه البصر خارجا عن
مفهوم قولنا لا يدركه بصر عمرو لان الالف واللام في البصر لا يفيد الا ماهية البصر حقيقة
وتلك الماهية حاصلة في بصر عمرو لان بصر عمرو بصر مخصوص والبصر المخصوص عبارة عن ماهية
البصر مع قيد مخصوص فثبت ان قولنا لا يدركه البصر خارج من مفهوم قولنا لا يدركه بصر عمرو
فلو كان قولنا فلان لا يدركه البصر يقتضي عموم النفي وهو بعينه داخل في قولنا فلان

لا يدركه بصر عمرو لوجب ان يكون قولنا فلان لا يدركه بصر عمرو يفيد عموم النفي في كل المبصرين
فلما لم يكن كذلك علمنا ان قولنا فلان لا يدركه البصر لا يفيد عموم النفي فهذه دلالة قاطعة
على ان هذه الصيغة لا تفيد عموم النفي اما قوله ان هذه الصيغة تستعمل في تكذيب الموجبة قلنا
لا نسلم وكيف نقول ذلك وهم يلحظون بل يدركون الفرق بين قولهم فلان لا يدركه البصر وبين
قولهم لا يدركه شيء من الابصار كما يدركون الفرق بين قولهم فلان يدركه البصر وبين قولهم
فلان يدركه كل الابصار ولو كان قولهم فلان لا يدركه البصر مناقضا لقولهم فلان يدركه البصر
لكان ذلك معنيا لعموم السلب ولما كان بينه وبين قولهم لا يدركه شيء من الابصار فرق نعم
ربما اشتبه ذلك على بعض البله المتغفلين فاما ان يدعي على اهل اللغة انهم وضعوا قولهم
فلان لا يدركه البصر لعموم النفي فذلك باطل ثم ان سلمنا ان هذه الصيغة تستعمل
في تكذيب الموجبة فلم قلتم ان قولهم فلان يدركه الابصار لا يفيد الا ايجابا ما ... وهو
كلام الاصوليين ذهبوا الى ان لام الجنس اذا دخل على الجمع فانه يفيد العموم واستدلوا
عليه بانه يصح استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس منه مع ان من حكم الاستثناء ان يخرج
من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله فيه وبانه يصح تأكيده بالفاظ العموم كما تعالى فلان رأته
الابصار كلها واجمعها واذا ثبت ان لام الجنس تفيد العموم فرفعه يكون رفعا للعموم ولا يلزم
من نفي العموم عموم النفي الا ترى انه اذا قلت ليست الاشياء محدثة فانه لا يلزم منه نفي الحدوث
عن كل الاشياء فكذا هنا قوله ان قوله فلان لا يلقى الناس يفيد عموم النفي وبالجملة ...
نعول على اطلاقات عرفية مضطربة وما ذكرناه نعول على حجة برهانية وبهذا الوجه ...
في قولهم ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في الازمنة واما قياسهم النفي على النهي فنقول ان النهي
ايضا لا يفيد العموم في كل الازمنة على ما بيناه في اصول الفقه ثم ان سلمنا ان الاية تفيد نفي
الروية عن كل الابصار في كل الازمنة ولكنا نقول بموجبه فان عندنا الابصار لا تدركه وانا المبصرون
هم الذين يدركونه ثم ان سلمنا ان المراد من الابصار المبصرون ولكنا نقول ان الاية عامة فنقول
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يدل على ان المؤمنين يرونه في الاخرة وهو خاص والخاص مقدم
على العام فكان العمل بايتنا اولى فهذا تمام الكلام على الوجه الاول اما الاعتراض على الوجه
الثاني من استدلالهم بهذه الاية ان نقول لا نسلم ان رؤيتنا لله تعالى نقص قوله انه تعالى تمدح بنفي

الرؤية وليس ذلك بمتعقل وكل ما كان كذلك كان نقصا قلنا لا نسلم انه تعالى يمدح بنفي
الرؤية قوله لانه تمدح بنفي ادراك الابصار له قلنا ادراك البصر هو الرؤية قلنا لا نسلم انه تمدح
بنفي ادراك الابصار له قلنا لانه وهو ان يكون الشي صفة مدح او صفة ذم امور حقيقية لا تختلف باختلافها
باختلاف الاوضاع والاصطلاحات فقول العالم صفة مدح امر ثابت له لذاته وكذلك كون
الجاهل صفة ذم واذا ثبت ذلك فنقول كون الشي غير مرئي لا يمكن ان يكون صفة مدح لان الطعوم
والروائح بل المعدومات مشاركة للباري تعالى في كونه غير مرئي مع ان المدح غير حاصل لها
لمنافاتها لكن ليس صفة مدح الا انه قال ما ذكرتموه غير مستقيم لوجهين الاول انه على اصلكم ان الله
تعالى يمدح الانسان من غير استحقاقه المدح ويمدح على فعل لا يستحق به المدح لا نشا ذلك ولم يمدح
غيره لانه يفتقر الى [illegible] وحسن ذلك منه لانه ليس تحت ذم وحده اذا كان كذلك لم لا يجوز
ان يشاء ان يمدح بنفي الرؤية ولم يشا ان يمدح بنفي الطعوم والعلم بذلك الشان الثاني انه الخلاف
[illegible] لانا نحن [illegible] وهو يقطع [illegible] وقوله تم [illegible]
ولا والذي الكل [illegible] مدح مع ان الطعوم والعلوم والمعدومات مشاركة للباري تعالى في هذه
السلوب فكيف يكون [illegible] اما الاول فالجواب عنه انا وان جوزنا من الله تعالى
ان يمدح العبد [illegible] لكنا لا نجوز [illegible] بما ليس بصفة مدح فانا بينا ان كون الشي
صفة مدح امر ثابت للشي لذاته فلو اخبر عنه على خلاف ما هو عليه كان كذبا وانه غير جائز
على الله تعالى واما الثاني فالجواب عنه بانا بينا ان كون الشي صفة مدح او صفة
ذم امر ثابت له لذاته وعند هذا كان كذلك [illegible] كان صفة مدح وجب ان يكون
كذلك ابدا [illegible] فانه لما كان صفة مدح كان كذلك في جميع المواضع ثم انا لما رانا
هذه السلوب حاصلة في الاعراض والمعدومات مع انها ليست صفة مدح [illegible] ان
نثبت صفة مدح من حيث انها سلوب [illegible] لما كان نفي النوم [illegible]
بانه حصول العلم [illegible] لا جرم وقع التمدح بها لا بمجرد نفي النوم بل لاجل ان هذا النفي
[illegible] العلم بالمعلومات والدليل عليه انا نعلم ان [illegible] الباري تعالى [illegible]
[illegible] نفي النوم عن [illegible] مدح له بان الجماد [illegible] نفي النوم مع انه لا مدح له [illegible]
[illegible] كذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم ونفي الصاحبة والولد [illegible] انما كان

اثباته

مدحا لان ذلك نفي لصفات المحدثات ونفي صفات الحدوث انما كان مدحا لانها تفيد انه
تعالى كونه مستحقا لوجوده وصفاته الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولولم يتبينهم من نفي صفات
صفات الحدوث عنه مع الانتقال من جانب ذلك لاجل انه لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعنى
الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون المدح واقعا بنفي الرؤية من حيث انه هذا النفي
بل لا بد ان يكون واقعا بمعنى ثبوتي يلزمه هذا النفي في حق الله تعالى وذلك الامر الثبوتي
غير مذكور فلا بد من اضماره فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعنا من ادراكه وحينئذ
لا يتجه لنا عليهم وعلى هذا الوجه الذي لخصناه سقطت التطويلات التي ذكروها لان
مقصودهم ان الله تعالى محال الانه ان الحاسة سليمة فلو كان الله مرئيا لوجب ان نراه ابدا لا نا
نقول المعترض على هذه الشبهة قد قررناه فلا نعيده وايضا واذا كان التمسك بها انما هو بالاعتقاد
الاستغاثة بهذه الشبهة التي لو صحت كانت كافية في المقصود كان التطويل الذي ذكروه من
التمسك بالاية حشوا واذا لخص ذلك فلنرجع الى الاعتراض على الوجه الذي ذكروها قوله
ذكر ذلك في اثناء المدائح وكل ما كان كذلك فهو مدح قلنا كل ما كان مذكورا في اثناء المدائح
يجب ان يكون مدحا بالمطابقة او بالالتزام بيانه ما قدمنا ان الوصف وان لم يكن
لذاته صفة مدح ولكنه متى كانت دالا على صفة مدح حسن ذكره في اثناء المدائح وعليه تخرج
الامثال التي ذكروها من قولهم فلان عالم فاضل يجلس في الدار شجاع يترك الجلوس في
الدار يدل على صفة المدح لا بالمطابقة ولا بالالتزام فلا جرم انه لم يحسن واما قوله لا تدركه
الابصار فلما كان دالا على بعض الوجوه على ما ذكرنا حسن قوله الاية كلها تاولت الامة
على وجوه المدح قلنا هذا ممنوع فان منهم من زعم انه ما قصد بها الا الاخبار عن انه لا يراه
احد قبل الاخرة ومنهم من يقول المراد بلا الابصار ان لا تدركه الا المبصرون فبطلت دعوى
الاجماع وان سلمنا ذلك ولكن لم يحمله على التمدح بالالتزام على ما مر وقوله المسلمون
يقولون في معرض المدح لله تعالى يرى ولا يرى وقد اخذوا ذلك عن هذه الاية قلنا
لا نسلم حصول الاجماع على ان المدح بذلك اخذ عن هذه الاية فان من المسلمين من قال ليس
الادراك هو الرؤية ومنهم من حمل ذلك على ان العقول لا تدركه كنهه فبطل هذا الاجماع
ثم ان سلمنا انه تعالى تمدح بنفي ادراك البصر له ولكن لا نسلم ان ادراك البصر هو الرؤية

ان البصر [illegible] ومن جهة الرؤية [illegible]

[illegible] تحقيقه فلا [illegible] الرؤية [illegible] صفات

على المعنى والله أعلم بالتوفيق . والجواب عما تمسكوا به ثانياً من أن قوله تعالى لن تراني يفيد النفي على
التأبيد فهو ممنوع والدليل عليه قوله تعالى ولن يتمنوه أبداً مع أنهم يتمنونه في الآخرة وأيضاً
فإن الرجل قد يقول لغيره إني لا أكلمك ما لم يزل عنه غضبه وسوء أخلاقه ويريد به التأبيد حال حياته [illegible]
[illegible] التأبيد على هذا الوجه . والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أن نقول إن كلامه للرسل وحي أما
لا يلزم أن يكون كل وحي كلاماً للرسل فلعله تكلم لأهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحياً فيثبت أن
كلامه معهم حال ما يرونه غير خارج عن هذه الأقسام . والجواب عما تمسكوا به رابعاً أن سؤال الرؤية ما
لم يسم عتواً واستكباراً فإن من سأل غيره عن الجمع بين السواد والبياض لا يقال إنه عتا
واستكبر بل العتو والاستكبار هو أن يضع الإنسان نفسه منزلة عظيمة ودونه الله تعالى في الدنيا منزلة
هي أعظم المنازل فلما وضعوا أنفسهم محل من يستحقه ذلك لا جرم أنه وصفهم الله تعالى بالعتو والاستكبار
فهذا الذي عليه نقله والخصم هو المطالب بإقامة الدلالة القاطعة على أنه لم يكن وصفهم بالعتو
والاستكبار لطلب إذا كانت الرؤية ممتنعة فهذا ما عندي من الكلام الملخص في هذه المسألة والله الموفق

المسألة الثالثة في أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة والمعتمد فيه مسلكان

المسلك الأول أن الأمة مجمعة في المسألة على قولين منهم من زعم أنه يصح أن يرى والمؤمنون يرونه يوم القيامة
ومنهم من زعم أن المؤمنين لا يرونه مع أنه يصح أن يرى وقد ثبت بالدليل أنه يصح أن يرى
فلو قلنا مع ذلك إن المؤمنين لا يرونه كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع وإنه باطل

المسلك الثاني التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجه الاستدلال
أن النظر وإن جاء في اللغة لمعان عدة إلا أن الأمة مجمعة على أن المراد به في هذه الآية أحد
أمور ثلاثة إما الرؤية أو الانتظار أو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته وإذا أبطلنا
القسمين الأخيرين ثبت أن المراد به الرؤية وهو المطلوب إنما قلنا إن الأمة مجمعة على أن المراد بالنظر ههنا
أحد هذه الأمور الثلاثة لأن كل من أثبت الرؤية حمل النظر ههنا عليه ومن نفاها فمنهم من حاول
النظر على تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ويقول لما استحال ذلك في حق الله تعالى وجب
إضمار [illegible] ذلك فيكون المراد الثواب [illegible] ناظرة [illegible] حمل النظر على الانتظار
وليس في اللغة احتمال ثالث [illegible] إنما قلنا إنه لا يمكن حمله على
الانتظار لوجوه ثلاثة أما أولاً فلأن النظر المقرون بحرف إلى المقرون بالوجه ما جاء في اللغة

أن م

بمعنى الانتظار [illegible] وإن أيضاً فهو الانتظار إنما يكون للشيء المتجدد وذلك ممتنع في حق أهل الجنة وإلا لكانوا
فلان المنتظر [illegible] التنغيص والانتظار يقتضي الغم وذلك لا يليق بأهل [illegible]
إنه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة لأن ذلك يقتضي كون المنظور إليه في الجهة والمنظور إليه ههنا هو الله
مع أنه ليس في الجهة فيمتنع حمله عليه فبطل هذان القسمان فثبت أن يكون المراد في هذه الآية
الرؤية وذلك يفيد المطلوب . **فإن قيل** لم لا يجوز أن يكون المراد من النظر
ليس هو الانتظار قوله النظر المقرون بحرف إلى [illegible] الانتظار قلنا لا نسلم أن إلى ههنا حرف
بل هو اسم لواحد الآلاء [illegible] أنه يجيء واحد الآلاء [illegible] في تهذيبه عن أهل
العربية عن ابن الأعرابي أن الآلاء واحدها إلى وألى وإلي وذكره ابن دريد في الجمهرة وابن
السكيت في المقصور والممدود [illegible] أبيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحماً ولا
يخون إلى [illegible] كذلك كان معنى الآية والله أعلم وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة
الثاني أنه يجيء بمعنى [illegible] ذكره الأزهري في تهذيبه عن ابن السكيت [illegible] بمعنى عنه وأنشد
قول أوس بن حجر فهل لكم فيها إلي فإنني طبيب بما أعيا النطاسي حذيما
وقال الراعي [illegible] إذا [illegible] عفيفة [illegible] إلى [illegible] فعلى هذا يكون
معنى الآية والله أعلم وجوه [illegible] ناضرة عند ربها [illegible] ناظرة معناه منتظرة
الثالث [illegible] ذلك [illegible] لقوم من قول
العالم [illegible] نظرت إلى [illegible] بمعنى انتظرت [illegible] عند ربك حتى [illegible] إن الله تعالى
[illegible] نظر إلى [illegible] المراد هو النظر [illegible] الانتظار [illegible] والانتظار عنه
[illegible] والحكيم إذا خاطب
قوماً بلغة وجب أن يريد ما يفهمونه [illegible] وأما ثالثاً فلأن إلى لو كان
واحد الآلاء لكان [illegible] وهذا باطل [illegible] للتنفير أولى من أن يذكر للترغيب
إنا نقول [illegible] المطلوب [illegible] بين المعنى من اللفظ إلا بالفهم
[illegible]
ومع ذلك [illegible] التضعيف في قوله تعالى [illegible] وأما الثاني فجوابه
أن النعمة الواصلة [illegible] ولا ترغيب [illegible] المراد بالإلى هنا جنس النعمة وذلك

ما يصح البشارة به وجوه يومئذ لهم فلان نعمة الله عليه عظيمة وعليه اكثر يريدون بذلك ان نعم الله عليه كثيرة
وعليه علومه كثيرة فكذلك هنا. ثم انه يجب ان النظر في هذه الآية مقرون بحرف الى لكن
لا نسلم ان ذلك لا يجي بمعنى الانتظار لانه حكي عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته
وروي عن ابن عباس انه قال ان العرب تقولون انما انظر الى الله ثم الى فلان وقال الكميت
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام ومعلوم ان الظما ينتظرون حيا الغمام فعلمنا
ان نظر الشعث الى بلال من بمعنى الانتظار لكنه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام وقال
واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما وانما وصف
الانسان بانه يجود بالنعم اذا توقع ذلك منه اذا رؤي وقال جميل اني اليك لما وعدت لناظر
نظر الفقير الى الغني الموسر والعقير انما ينتظر بابل الموسر وقال كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ومعلوم ان الحجيج ينتظرون طلوع الهلال فالجواب
انه وان ينتظر ايضا لا يفيد الا نزاع في ان النظر المقرون بالى قد يجي بمعنى الانتظار
ولكنا نقول ان النظر المقرون بالى المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار اما قوله
هذا ايضا ممنوع لقول حسان وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ينتظر الخلاصا وقال آخر
وجوه بها ناظرات وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا
والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف في انه لا يرى في العاجلة وقال البعيث
وجوه بهابيل الحجاز على النوى الى ملك كف المغارف ناظرة فثبت بهذه الاشعار ان النظر
المقرون بالى وبالوجه قد يجي بمعنى الانتظار قوله اما النظر مسندا الى الله تعالى والانتظار
لا يمكن اسناده اليه قلنا لا نسلم ان النظر معدى الى الحق واما صيغة الى فهي واحد الآلاء
او معنى عند على ما مر بيانه ان سلمنا ذلك ولكن المجوز ان يضمر فيه الثواب حتى
يكون النظر معدى اليه وهذا وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لوجهين الاول
ان الله تعالى قسم الآية وجوه الآخرة الى قسمين جعل كل واحد منهما مقابلا للآخر فلو كان
المراد بالآية الرؤية لما قابلها في آخرها ولما قال وجوه يومئذ باسرة عن ناظرة الى ربها
بسبب كثرة الحسان فلما لم يقل كذلك بل قال تظن ان يفعل بها فاقرة فاوجب الكفار
خوف العقاب دون المنع من الرؤية وجب ان يكون الذي اوجبه للمؤمنين انتظار

فوله

انتظار الثواب ليكون كل واحد من القسمين مقابلا للآخر قوله حمله على الرؤية يفيد التقابل ايضا لان الرائي
لربه مسرور والعالم بنزول الفاقرة محزون مغموم فيتقابلان قلنا نقول لكم على هذا التقدير
تحتاجون الى اضمار الخبر في كل واحد من القسمين اما في الجملة الاولى فهو ان الناظر الى ربه مسرور
وفي الثانية ان الظان لنزول الفاقرة مغموم ونحن لا نحتاج الا على الانتظار لم نحتج الى
الاضمار الى في الجملة الاولى فكذلك وجوه يومئذ ناضرة منتظرة ثواب ربها ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة
وهي في مقابلة الناضرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي طابقة تنتظر لنزول العقاب وهي في مقابلة
قوله الى ربها ناظرة ولا شك ان اجراء الكلام على ما لا يفتقر فيه الى الاضمار اولى الثاني
ان كثيرا من الصحابة والتابعين فسروا الآية بذلك عن علي رضي الله عنه ينتظرون الثواب من الله كما
ينظرون الى الله في الدنيا ينتظرون ما ياتيهم من نعمة واحسان وعن سعد بن جبير ان نافع الازرق
سال ابن عباس عنها فقال اهل الجنة ينظرون رحمة وكرامة لا تدركه الابصار وعند الضحاك عن
مجاهد وجوه يومئذ الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها وعن جرير عن
منصور قال قلت لمجاهد ارايت قول الله سبحانه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال تنتظر
يعلمون انها تنظر الى ربها فقال لا يراه احد لكن ناضرة من الفرح والسرور وتنظر تنتظر ثواب ربها
وعن ابن المسيب ينتظر الثواب من ربها ولا يراه احد وعن ابي صالح الى ربها قال ينتظر الثواب
من ربها فثبت ان المفسرين قبل اهل السنة ولم ينكر عليهم غيرهم فجرى ذلك مجرى الاجماع قوله
ان الانتظار يكون مع الغم قلنا اما انتظار الثواب المقطوع بحصوله عن قريب فلا يكون مع الغم
لان المنتظر انما يكون مع الغم اذا اشتدت حاجته الى ذلك المنتظر ولا يكون واثقا بوصوله اليه
فاما من لم يكن كذلك فانه لا يكون مغموما فان قيل لم لا يجوز ان يقال على تقدير حصول الخلع ابهر الملك
عنها وانه فانه لا يكون في الغم بل يكون مسرورا وقد قيل الاستغنا كان نعمة تجرعها ثم ينزل اما
انفعل ذلك حين لا يجيب لكن التوقع والهوة الحاجة قلنا لا نسلم انه يوجب الغم ولكن مطلقا
او في الدنيا فقط ثم سلمنا ان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز الا يفعله في الآخرة
لانها دار خوارق العادات قوله ان سلمنا انه يزيد الغم مطلقا ولكن لا يجوز ذلك قلنا لان
وحصول الطول ان وقته استغناء عنه الا ان تنقضي الاكل والشرب والوقاع على
الراحتين بلا دونه العطاء فيحصل هذه الامور واذا كانت الرحمة عند ما يعرف كم من اعظم اللذات

ناظرة ح

ان بعض ح

منتظر فوائدها لا يبعد ان يكون الانسان مشتاقا اليه مشتغلا بالحضور واذا جاز ذلك جاز انتظار الثواب
ايضا الثالث ان المؤمن لعله يتخلف في الموقف فالله يكون في خاتمة مشاهدتهم
الاهوال وخوفهم المناقشة واذا جاز ذلك جاز ان يكونوا في غم الانتظار الرابع الموجب
لمح السؤال للمؤمنين ولا يجوز ان يتصور الانسان بما فيه غم لانا نقول اما اولا فلا يمكنكم ان تستقبحوا
ذلك من الله تعالى لان عندكم انه لا يقبح منه فعل شيء واما ثانيا فكيف لا يكون السؤال للمؤمنين بتصالة
وجوههم واستطارهم للثواب يتقون بجوده عليهم عن قرب في حال يكون فرحهم اعدائهم كالحجة تقوم
مستقصة بعذاب العقاب امرا مرغوبا فيه وشاء الله الانسان اذا قيل له انك تجتمع مع عدوك على ابواب
الخليفة فيسمع عدوك من وعيد الخليفة ما تنتظر عقابه ساعة بعد ساعة وانت تسمع ما تشوق بين الخليفة
فيك وتتوقع وصول العناية اليك فهذا المعنى لا شك انه صالح لان يسر الانسان به فكذلك هنا ثم ان
سلمنا ان النظر في حق الله ليس بمعنى الانتظار فلم لا يجوز ان يكون بمعنى تقليب الحدقة
ودليله هذا انما يعقل اذا كان المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هنا هو الله تعالى وهو ليس في
الجهة وليس لم لا يجوز ان تكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين فسروا
الاية بذلك روي عن علي رضي الله عنه انه قال الى ثواب ربها ناظرة وعن النخعي انه قال حدثنا من
سمع عليا انه قال في قوله تعالى الى ربها ناظرة اذا خاف المؤمنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنة
فينظرون الى ما اعد لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم وعن حفص بن زيد الثقفي
قال سمعت مجاهدا او قال حدثنا عن ابن عباس في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب
ربها ناظرة وهو قول مجاهد وقتادة وعن سعيد بن مسلم قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى الى
ربها ناظرة قال ما تقول اهل العراق قلت يزعمون انهم يرون الله سبحانه فقال كذبوا اليس
الله يقول لا تدركه الابصار قلت فما قوله الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهذه الروايات
حكاها ابو الحسين في التصفح ثم ان الذين يحملون الاية على هذا التأويل فانهم يقولون حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية وهو وان كان على خلاف الاصل لكن يجب المصير
اليه لقيام الدلالة عليه واذا يقولون ان الحي واحد الآلاء فلا احتاج فيه الى الاضمار ثم لم سلمنا
ان الاية تقتضي كون المنظور اليه هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى ليس في الجهة والاشكال اذ هذا هو الحق
ولكن من قال بالرؤية لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى لان الطرد على نفي الجهة ليست الا على انه تعالى

ليس شاغلا لشيء من الجهات ثم كان لنا المعقول من ان احتجاجه بالجهة شغلها فكذلك المعقول من
رؤية المرء الذي الجهلة الا مع المقابلة فان جاز لكم اثبات رؤية منزهة عنهما بل جاز بلا تردد من
نحو طلب العلوم والقدرة وغيرها ونفي الاصوات وشم الحلاوة والبرودة بل ادراك الله تعالى هذه
الادراكات وان كان ذلك خارجا عن العقل جاز ايضا اثبات الحصول في الجهة لا على معنى الشغل
بل على وجه يكون منزها عن الشغل وحينئذ لا تكفي الحجة الدالة على نفي حصول الله تعالى في الجهة
بمعنى كونه شاغلا لها دالة على نفي اختصاصه بالجهة من كل الوجوه وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع
بانه ليس المراد من النظر هنا الا تقليب الحدقة ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان
النظر هنا الرؤية ولكن هنا ما يمنع من ذلك وهو اربعة وجوه الاول قوله تعالى وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال عدم الابصار والمثبت غير المنفي فالنظر غير الابصار الثاني
لو كان النظر هو الرؤية لوجب ان يقال رأيته اليه كما يقال نظرت اليه ولما لم يصح ذلك ثبت التباين
الثالث يقال نظرت الى الهلال فلم اره فيثبت النظر مع نفي الرؤية الرابع انا نرى
كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم له والمرئي ليس ما ليس بمرئي الخامس
يقولون ما زلت انظر الى زيد حتى رأيته وغاية الشيء غيره السادس يقولون نظرت الى
زيد فلم ار وجهه ويقول الرجل لغيره انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة
عن الرؤية لنزل هذا الكلام منزلة ما يقال رأيت زيدا فلم ار وجهه او ابصر زيدا حتى
تبصر وجهه السابع ان تقول ما زلت انظر الى فلان حتى رأيت وجهه لا يخلو اما ان يكون
المراد من النظر فيه الرؤية او غيرها والاول باطل لان الشيء لا يجعل وسيلة الى رؤية وجهه
اما ان يكون هو رؤية مع رؤية وجهه او الاتحاد ووجه والاول باطل لانه لا يجعل كون الشيء
وسيلة الى نفسه والثاني باطل والا لزم ان يكون رؤية شيء وسيلة الى رؤية شيء آخر فيثبت ان م
ان المراد من النظر غير الرؤية الثامن ان قولهم نظرت الى زيد يفيد ان نظري انتهى اليه
لان حرف الى لانتهاء الغاية يجري مجرى قولهم اشرت اليه واومات اليه وذلك يقتضي الحركة الى الشيء
على وجه ينتهي اليه ودون غيره فكان النظر عبارة عن تحريك الى مقابلة المرئي التاسع
ان الله تعالى لا يوصف بانه ناظر ويرى ولا يقال انه ناظر وينظر العاشر انهم يقسمون
النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى فلان نظر راض او نظر غضبان او نظر متحير قال

نظر العليل الى وجه العود وقال نظر التيوس الى شفار الجازر

ومعلوم ان رؤية هو كم واحدة لانهم يرون الشئ على ما هو عليه وبسبيل وقوع النظر ورؤيته في نفس الرؤية

بل المراد من قولهم نظر الى نظر غضبان وصف عينه بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار

ومما يعاضد ذلك قولهم فلان يرى لى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لانهم ما قصدوها وانما

اضافوها الى عين الراضى ورأوه الى عين الغضبان الحادى عشر انهم يصفون

النظر بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية فلابد من التباين بينهما انه يوصف بكونه شزرا ان وراحا

بالبغضا والنظر الشزر ومعلوم ان الشزر كيفية فى وضع العين ونصبها وتحريكها ومنها انهم يصفونه

بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة يتعارضون اذا التقوا فى موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام

قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته لا نه لا يقال يكاد هذا النظر يزيل مواقع الاقدام الى

لشدته والمعنى تلك الشدة الاعتماد على الحدقة فى تحريكها وتقليبها فعلمنا ان النظر هو التقليب

لا الرؤية الثانى عشر ما انشد بعضهم ونفت كالحوم وزجاجة الى الدارمى فرط

الصبابة انظر فعيناى طورا تغرقان من البكى فاعشى وطورا تحسران فابصر جعل نفسه ناظرا مع حالتى كونه

مبصرا وغير مبصر الثالث عشر ما انشده ابو على الفارسى فيا مى هل يجزى بكاى بمثله مرارا وانفا

عليك الزوافر وانى متى اشرف من الجانب الذى به انت من بين الجوانب ناظر فطلب منها

الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو رؤيته لما كان طلب الجزاء على منفعته ولذته حصول

غرضه الرابع عشر انشده بعضهم اذا نظرت لو انبول صدقت واعرضت وان يغفلوا قالت العين

على الجهد جعل قوله يغفلوا على مقابلة قوله نظرت وانما يغفل الانسان عن امر لم يتدبره ويفعله فعلمنا

انه اراد انهم لم يعرضوا عن اعمال حواسهم فيثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للرؤية بل انما التقليب

الحدقة الصحيحة الى سمت المرئى التماسا لرؤيته اولمقابلة الحدقة الصحيحة للمرئى فان النظر قد يفيد

التقابل فقال تناظر الجبلان اذا تقابلا ويقال دورنا متناظرة اى متقابلة وعلى التقدير

فان النظر لا يكون نفس الرؤية بل مقدمة الرؤية كالاصغاء الذى هو مقدمة السمع لا يقال

لم لا يجوز ان يكون اسم النظر مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة او مقابلة الحدقة لانا نقول

هذا غير جائز لوجوه اربعة الاول انه لم يقل احد بكون هذه اللفظة مشتركة بين هذين المعنيين

لان المثبتين للرؤية حملوها على الرؤية والمنكرون للرؤية حملوها على التقليب فالقول بكونها موضوعة

للرؤية والتقليب معا خرق الاجماع الثانى ان الاشتراك على خلاف الاصل فيكون تقليلا على وفق

الاصل الثالث انهم قالوا نظرت الى فلان الى نظر غضبان ونظر راض ونظر شزر ونظر انظرا مزورا

واطلقوا هذا التقسيم ولم يفرقوا بين بعض نظر الراضى ونظر الغضبان وبين البعض الآخر ولو

كان اسم النظر واقعا على الرؤية حقيقة تارة وعلى التقليب اخرى لكان المنقسم الى هذه الاقسام

بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى به فلما لم يفصلوا بل اطلقوا علمنا ان لفظة النظر لا تفيد الرؤية

الرابع لو كان اسم النظر مشتركا بين الرؤية وبين تقليب الحدقة لما صح ان تجعل الرؤية غاية لمطلق

النظر ولما صح ان تنفى الرؤية عند اثبات النظر لانه يوهم كون الشئ طريقا الى نفسه وغير المتحد وكل

ذلك محال فثبت بمجموع ما ذكرناه ان لفظة النظر غير محتملة للرؤية وانه لا يمكن اجراء لفظة النظر

هنا على ظاهرها فيجب تاويلها وذلك اما بان تحمله على الانتظار او نضمر فيه الثواب وذلك

وان كان على خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه لتعذر اجراء اللفظة على ظاهرها وتعين

ما ذكرناه من التاويل لذهاب كثير من الصحابة والتابعين اليه ثم ان سلمنا ان النظر

حقيقة فى الرؤية ولكن لرؤية منزهة او مكيفة ع م سلمنا فهو ان الله تعالى انزل القرآن على العرب والعرب لسان

لا يضعون الاسم لما لا يتصورونه ومن المعلوم ان العرب ما كانوا يتصورون رؤية منزهة فيستحيل ان

يضعوا لها اسما فضلا عن ان يقال انهم وضعوا لفظة النظر لها ثم ان الرؤية المكيفة لا يمكن اثباتها

فى حق الله تعالى فاذن المشعر به ظاهر الآية لا يمكن اثباته فى حق الله تعالى وهو الرؤية المنزهة لم

يشعر به ظاهر الآية واذا كان كذلك وجب تاويل هذه الآية ثم سلمنا ان النظر موضوع للرؤية

على الاطلاق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو رؤية ثواب الله تعالى وهذا الاضمار وان

كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لان الصحابة والتابعين فسروا الآية والجواب

قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الآية الانتظار قلنا الاوجه الثلاثة التى ذكرناها الاول

ان النظر هنا معدى بحرف الى وذلك لا يكون للانتظار قوله صيغة الى هنا اسم بمعنى واحد الآلاء

لا حرف ومعنى قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لا نزاع فى ان هذه الصيغة حقيقة فى

التعدية فلو كانت حقيقة فى احد المعنيين اللذين ذكرتموهما لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل

وثانيهما ان الجمهور من ائمة النحو يذكرون فى باب الحروف الجارة ان منها ما يجى اسما ومنها ما لا

يجى الا حرفا ووضعوا صيغة الى فى قسم ما لا يجى اسما وهكذا عمله الزمخشرى فى المفصل على شائه

في اللغة وشغلوها في الاعتزال وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الاشعري فالذي جعله واحدا لا الآء
الى نوع التنوين وذلك لا ينفعكم لان الذي ينفعكم ان يحذف التنوين والحذف الا لا آلاء وذلك جائز بل كان
الزهري واما البيت الذي تمسكتم به الى الاعشى فهو مطعون فيه لان فيه خطأ في اللغة لانه لا يقال
حان النعم بل يقال كثر النعم وذلك غير لائق بالاعشى ثم لئن سلمنا ان صيغة الى جاءت بمعنى واحد الآلاء
او بمعنى عند ولكن مجازا مستعملا او غير مستعمل ثم ما ذكرناه وهو ان من قال نظرت الى زيد
فان المتبادر الى الافهام من صيغة الى التعدية ولا يتردد الذهن بين هذا المعنى وبين واحد
الآلاء وكلام الله تعالى يجب حمله على المفهوم الظاهر والا انفتح باب التاويلات الباطنية خذلهم الله
واما قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه فلو ثبت ان حمله على التضييق ليس مشهورا مستعملا فانما
يجب المصير اليه عند تعذر حمله على ظاهره وكان من حقكم ان تبينوا ذلك هنا ثم لئن سلمنا ان
صيغة الى تفيد ما ذكرتموه الا انها مستعملة ولكن لم تعذر حملها على ذلك في هذه الآية لان الآية خرجت
مخرج البشارة ولا يجوز البشارة بالنعمة الواحدة قوله المقصود ذكر النعم كما يقال فلان علم
قلنا استعمال لفظ الواحد في افادة العموم على خلاف الاصل وفيما ذكرتموه من الصورة
خالفنا الاصل لقرينة حال القائل ثم لئن سلمنا انه لا امتناع في حمل صيغة الى في هذه الآية على
ما ذكرتموه الا انا نقول لا نسلم ان هذا التاويل محدث وانه لم يذكره احد من الصحابة والتابعين
واتباع التابعين بل كلهم كانوا منطبقين على ان الى في هذه الآية من حروف التعدية
وانما اختلفوا في المعدى اليه فمثبتوا الرؤية زعموا انها تفيد تعدية النظر الى الله تعالى ونفاتها
زعموا انها تفيد تعدية الانتظار او النظر الى ثواب الله تعالى وعلى التقديرين فالاتفاق بينهم
بجميعهم حاصل على انها للتعدية واذا ثبت انعقاد اجماع الصحابة والتابعين على ان هذه الصيغة
من حروف التعدية لم يجز الاختراع بعد ذلك لان ما اجمعت الامة على صحته كان حجة واذا ثبت
ذلك فنقول حمل صيغة الى على ما ذكرتموه من المعنيين ان كان ينافي حملها على معنى التعدية كان
حمله على ما ذكرتموه باطلا لانه يلزم من صحته القدح في الامر المجمع عليه وانه باطل
لا محالة وان كان لا ينافي ذلك لم يكن حملكم هذه الصيغة على ما ذكرتموه قادحا في مقصودنا بعد
ان صح كونها مفيدة للتعدية قوله لم قلتم ان النظر المقرون بحرف الى ليس للانتظار قلنا
لوجوه خمسة الاول انه لا شك في ان النظر المقرون بحرف الى حقيقة فوجب ان لا يكون حقيقة

في الانتظار دفعا للاشتراك الثاني ان كل لفظتين يفيدان فائدة واحدة فان كل حرف
يصح ان يقرن باحدهما يجب صحة قرنه بالآخر على ما سيأتي تقريره في باب الامامة عند بيان
ان المولى ما جاء بمعنى الاولى لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه
ويصح ايضا ان يقال نظرته بمعنى الرؤية فوجب التباين الثالث ان من قال نظرت
الى زيد ولم يوجد شيء من القرائن الدالة على ان المراد نظر العين او الانتظار فانه يتبادر الفهم الى
نظر العين ولا يبقى مترددا في ان المراد نظر العين او الانتظار ولو كان النظر حقيقة في الانتظار
لحصل هذا التردد الرابع ان ابا الحسن لما احتج بصحة تقسيم النظر الى نظر الرضى
ونظر الغضب على ان مسمى النظر تقليب الحدقة زعم ان ذلك يدل على ان النظر ليس اسما للرؤية
والا لكان المنقسم الى نظر الرضا ونظر الغضب بعض ما يسمى النظر لا كل ما يسمى به واذا
ثبت ذلك فنقول هذا الكلام يوجب عليه القطع بان النظر لا يفيد الانتظار لانهم يقولون
ما زلت انظر الى فلان حتى رايته او حتى رايت وجهه فجعلوا الرؤية غاية لمطلق النظر مع ان الرؤية
ليست غاية للانتظار فلو كان النظر اسما للانتظار لكانت الرؤية غاية لبعض ما يسمى نظرا
لا لكل ما يسمى بذلك ولو كان كذلك لما اطلقوا القول في جعل الرؤية للنظر المطلق الخامس
ان ابا الحسين انما حمل النظر في هذه الآية على الانتظار بعد ان بين انه لا يمكن اجراؤه على ظاهره
وجعل حمله على الانتظار من باب التاويل ولو كان النظر المعدى بالى حقيقة في الانتظار لما احتاج
في صحة حمله الى القدح في صحة حمله على معناه الاول ولما سماه تاويلا لان حمل اللفظ المشترك
على احد مفهوميه لا يسمى تاويلا قوله حكي عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته
وعن ابن عباس مثله قلنا هذا النقل معارض بنقل جملة ائمة التفسير من اهل السنة عن اهل اللغة
ان النظر المقرون بالى ليس الا النظر بالعين واما الاشعار فليس فيها ما يدل على قولكم قوله
وشعث ينظرون الى بلال قلنا الجواب ان الظماء ينظرون الى الحياض نظرا يقارنه الطمع فكذلك
الشعث ينظرون الى بلال نظرا يقارنه الطمع فالتشبيه وقع في التنظير من حيث مقارنة
الطمع واما قوله واذا نظرت اليك من ملك فالجواب ان الانسان اذا وصف بانه يجود
بالنعم اذا نظر اليه نظر دل على كونه طالبا لذلك الجود لا اذا انتظر ذلك منه فان مجرد الانتظار
لا يكون سببا للجود واما قوله اني اليك لما وعدت لناظر فالجواب ان العين وان كان

شطر ثالث المؤمنين فقد ينتظرون الله ناظرة ادلة على كونه منتهيا لذلك الناظر فليس حمله على الاول اولى
من حمله على الثاني واما قوله كل الخلائق ينظرون سبحانه فالجواب انه شبه رؤيتهم سبحانه
فرؤيته الجميع من حيث كان كل واحد منهما مما يلتذ الانسان به واما قوله وجوه ناظرات يوم بدر فالجواب
ان بعض الرواة روى البيت وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراده ان غزوة اهل اليمامة سمي يوم بكر
لان القتيل كان فيه بنو حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل فسمي ذلك
اليوم يوم بكر لهذا وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة لا يقال
انا نخبر بين الروايتين لانا نقول هذا الشعر روي على انه شعر واحد من كل واحد واذا
تعارضت الروايتان تساقطتا واما قوله ويوم بدر فار رايت وجوههم فالجواب
ان المراد من الموت النجدة لانهم يسمون موتا كما قال رويشد بن كثير الطائي وقل لهم بادروا بالعذر
والتمسوا قولا يبرئكم اني انا الموت فالحقوا ذلك [illegible] ابانهم انها مجاز واما قوله
وجوه بهابك الحجاز على النوى الى ملك ذات المغارب ناظرة فالجواب انه يحتمل ان
تعالى انما نزلوا على تعدد من الملك لان الناس في العادة يتعقدون من الملوك وانا [illegible] ذلك
القدر البعيد [illegible] خيال ان كان مطروحا خافيا ما الانوار اليه ومثل ذلك يصح تسميته بالنوى
الثاني ان النظر في الاية متعدى الى الله تعالى والانتظار لا يمكن تعديته اليه قوله
لا نسلم ان النظر معدى الى الله تعالى لان صيغته الى بمعنى للتعدية قلنا سبق الجواب
عنه قوله يضمر فيه الثواب قلنا الاضمار على خلاف الاصل قوله الله تعالى قابل
اول الاية وبين اخرها فلو كان المراد اول الاية الرؤية لبقيتا في اخرها ولقال وجوه يومئذ
باسرة غير ناظرة قلنا لا نسلم ان رعاية التقابل واجبة فما الدليل على ذلك وان سلمت
ذلك ولكنه تعالى جعل احد قسمي الوجوه ناضرة والقسم الثاني منها باسرة وهذا القدر كاف في التقابل
فلم ادعيتم انه لابد في هذا التقابل من بيان ان كون الوجوه ناظرة لما كان لاجل الرؤية وجب
ان يكون كون الوجوه باسرة لاجل عدم الرؤية فهذا تحكم لا ينهض به شبهة فضلا عن حجة وكيف
يمكن ايجاب ذلك وليس كل ما اقتضى حصوله كون الوجه ناضرا اقتضى عدمه كون الوجه باسرا لاحتمال
ان يكون الذي اقتضى حصوله كون الوجه ناضرا من باب التفضل فلا يكون عدم حصوله مقتضيا
لكون الوجه باسرا قوله ان المفسرين فسروا بعض الاية بالانتظار قلنا الروايات الاخر عنهما

معارضة بالروايات التي اشتمل عليها كتب التفسير وبالاحاديث مثل تفسير الثعلبي والواحدي ومثل
كتاب الرؤية للبيهقي فلا نطول الكتاب بذكرها الثالث ان الانتظار يكون مع الغم قوله
انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يقتضي الغم قلنا سبب الغم فوات المطلوب فاذا
كان المطلوب فائتا كان الغم حاصلا وما ذكروه من ان بعض [illegible] صحيحا كان بعيد ويوخر المجاز
فهو معارض بالمثل السائر الانتظار موت احمر قوله حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى
فيجوز ان لا يفعله قلنا ولكنه تعالى انما ذكر هذه الاية للترغيب وذلك يستدعي كون المذكور حسنا ما يرغب
فيه في العادة اشتد الرغبة عند الاوقات انه تعالى لم يرغب عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة
ولم يرغبهم بالدخول في النيران ومشاهدة الاهوال وان كان يجوز عقلا ان لا يخلق الالم عند دخول
النيران ومشاهدة الاهوال قوله رؤية الله تعالى عند ائمتكم تكون الشوق حاصلا اليها عند زوالها
فيكون الغم حاصلا قلنا الذي ندعيه ان المذكور في معرض الترغيب لا بد وان يكون من جنس
ما لا يقارنه الغم في العادة حتى يقوي الرغبة عنده فاما ما لا يذكر في معرض الترغيب فانه يجوز
ان يخليه الله تعالى عن الغم وان كان في العادة مما يقارنه الغم قوله المؤمنون لهم احوال مختلفة
في الموقف بعضها [illegible] يخوف قلنا هب ان ذلك جائز ولكنه لا يصلح ان يذكر في معرض الترغيب
قوله المعنى ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة قلنا لانه يقتضي كون المنظور اليه في الجهة
والمنظور اليه في الاية هو الله تعالى ويستحيل ان يكون في الجهة قوله صيغة الى هنا واحد الالاء
قد مر بطلان ذلك والذي يبطله في هذا المقام خاصة ان نظر العين لا ينكر في انه لا يتعدى الا بالى
فلو كان المراد الى هنا واحد الالاء لكان وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فلما لم يكن كذلك بطل
ما قالوه قوله يضمر الثواب فيه قلنا الاضمار على خلاف الاصل وما ذكرتموه من الروايات فهي
معارضة بما في كتب اصحابنا من الروايات الدالة على ان المنظور اليه هو الله تعالى قوله اذا
جوزتم كونه من غير كيفية محدودة وحصوله في الجهة من غير كيفية قلنا الفرق ظاهر لانا اذا راينا
في [illegible] شيئا فانا نعقل بالبديهة التفرقة بين رؤيتنا لذلك الشيء وبين كوننا مقابلين له ولذلك
فان المعتزلة لم يقولوا بان الرؤية نفس المقابلة بل زعموا انها مشروطة بالمقابلة واذا عقلنا المغايرة
والفرق بين الرؤية وبين المقابلة لم يكن قولنا ثبوت رؤية منفكة عن المقابلة قولا متناقضا فاما
اذا قلنا للشيء انه حاصل في الجهة فلا نعقل من الحصول في الجهة الا شغل تلك الجهة بالذات

كما في الجوهر او بالعرض كما في الاعراض فلو اثبتنا الحصول في الجهة مع نفي الشغل بالمتحيز لكنا
قد نفينا عين ما اثبتناه وذلك متناقض فظهر الفرق قوله ان دل ما ذكرتموه على ان النظر بمعنى
الرؤية فهنا ما يدل على انه لا يفيده قلنا لا نسلم اما تمسكهم اولا بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون قلنا لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان النظر المقرون بالى عندنا للرؤية وعندكم
لتقليب الحدقة او مقابلتها للمرئي اما الرؤية او التقليب فلا يمكن حمل النظر هنا على واحد
منهما لان الاية نزلت في الاصنام ومعلوم ان الرؤية والتقليب غير حاصلين لهما واما المقابلة فمن
المعلوم ان مطلق المقابلة لا يسمى بالنظر والا لصح ان يقال فيمن ادبر عن الشيء انه ناظر اليه لكونه
طرفا مقابلا له بل المقابلة المسماة بالنظر هي مقابلة الحدقة الصحيحة وهذا المعنى ايضا غير حاصل للاصنام
فثبت ان مسمى النظر على جميع المذاهب غير حاصل للاصنام واذا كان كذلك وجب التاويل فنقول
المعنى وتراهم كانهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال واما تمسكهم
ثانيا بان النظر لو كان هو الرؤية لصح ان يقال رايته اليه كما يقال نظرت اليه قلنا هذا حاصل
كما في قوله الم تر الى ربك واما تمسكهم ثالثا بانه يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا
لا نسلم ان ذلك مسموع من اهل اللغة نعم يقولون نظرت الى جهة الهلال فلم اره واما تمسكهم رابعا
بانا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال ولا نرى رؤيتهم قلنا انا نرى حركات احداقهم الى جانب
الهلال ولا نرى رؤيتهم ولا نزاع في تغاير هذين الامرين انما النزاع في ان المسمى بالنظر ماذا وذلك
لا يعرف بما ذكرتموه واما سائر الوجوه التي تمسكوا بها بعد ذلك فاعلم انه وان امكننا ان نتكلم على
كل واحد منها بوجه مفصل ولكن الاوضح في دفعها ان نقول انا لما بينا ان الامة لم تحملوا
النظر في هذه الاية الا على التقليب او على الانتظار او على الرؤية وقد ابطلنا القسمين الاولين
وجب ان يكون المراد من النظر هنا الرؤية والاصل في الاطلاق الحقيقة فوجب ان يكون
لفظ النظر حقيقة في الرؤية واذا كان كذلك كان الذي عولنا عليه في ان النظر حقيقة
في الرؤية هذا الدليل والوجوه التي عولتم عليها في ان النظر ليس للرؤية لا يصلح ان يذكر
في معارضة الدليل الذي ذكرناه لان التعويل فيها على الاطلاقات والاشعار وتلك الاطلاقات
والاشعار غير منقولة الينا بطريق التواتر بل الاحاد وما كان كذلك فانه لا يحصل العلم بكونه
من اللغة كما ان الاخبار المروية بالاحاد لا يحصل العلم بكونها من الشريعة وبالجملة فمعارضة المتواتر

بالاحاد غير جائزة ثم ان سلمنا صلاحيتها لذلك ولكنها تعارض وجوههم بوجوه اخرى منها قوله
تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك طلب النظر اليه وليس المطلوب هو النظر الى
جهة اثبات لما مر من ابطال ذلك فثبت ان المطلوب هو النظر اليه تعالى وظاهره انه ما كان مطلوبه
تقليب الحدقة الى جهته ولا كان موسى عليه السلام مجوزا لكونه تعالى في الجهة ولانه غير جائز على ظاهره ولا
الانتظار فوجب ان يكون النظر الذي طلبه موسى هو الرؤية والاصل في الاطلاق الحقيقة فثبت
ان النظر حقيقة في الرؤية ومنها قول النابغة الذبياني شعر وعرض اباه والتوديع بعد ترونا
ودا كل من حقيقة العين وما رايت الا نظرة غيضت بيوم النهار والماثور معذور استثنى النظر
من الرؤية فوجب ان يكون من جنسها ولا يقال ان ذلك يجري مجرى قولهم ما رايت الا ساعة اي
ما رايت الا مقدار ساعة لانا نقول الاصل في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فمن ادعى انه
ليس كذلك فعليه الدليل واذا ثبت ذلك فنقول انا متى عارضنا الوجوه التي عولوا عليها بهذه الوجوه بقي لنا
التمسك به او لا يسلم عن المعارض ثم ان سلمنا صحة الوجوه التي عولوا عليها ولكنها انما تدل على
ان النظر اسم لتقليب الحدقة وذلك لا ينفي كونه اسما للرؤية ايضا قوله لا يقال احد من الامة بكون هذه
اللفظة حقيقة في الامرين قلنا لا نسلم فان القائلين بكون الله تعالى في الجهة يحملون ... الرؤية
وعلى تقليب الحدقة الى جهة الله تعالى قوله الاشتراك على خلاف الاصل قلنا نعم ولكنه يجب المصير
اليه عند قيام الدلالة القاطعة عليه وقد ذكرنا دليلنا على ذلك قوله انهم قسموا النظر الى نظر
الغضبان ونظر الراضي ولو كان اسم النظر واقعا على الرؤية حقيقة لكان المنقسم الى هذه الاقسام
بعض ما يسمى بالنظر لا كله قلنا الاجماع حاصل على ان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى
بالنظر لا كل ما يسمى به لان الانتظار يسمى بالنظر عندكم حقيقة مع انه لا ينقسم الى هذه الاقسام وايضا
فلان تقسيم النظر الى هذه الاقسام بقرينة دالة على ان المراد بعض معانيه قوله لو كان النظر
مشتركا بين الرؤية وبين التقليب لما صح ان يجعل الرؤية غاية له لامتناع كون الشيء غاية لنفسه
قلنا جعل الرؤية غاية للنظر قرينة تدل على ان المراد من النظر ليس هو الرؤية وهذا كما ان نفي
الامتناع يسمى بالصحة والجواز ايضا يسمى بالصحة حتى يقال لفظ الصحة اسم مشترك بينهما وليس لاحد ان
يمنع منه لكونه موهما كون الشيء شرطا لنفسه فكذلك هنا ثم ان سلمنا ان النظر حقيقة في تقليب الحدقة
وانه لا يمكن حمل النظر هنا على ذلك الا ان حمله على الرؤية اولى من حمله على الانتظار والنظر الى الثواب

بيانه ان النظر لما كان عبارة عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته كان النظر جاريا مجرى
السبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من اقوى وجوه المجازات لان دلالة السبب على المسبب دلالة التزامية والملازمة
المسبب للسبب اقوى من ملازمة سائر الاشيا بعضها لبعض والكلام اذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله
على اقرب مجازاته فوجب حمل النظر على الرؤية الى ان يذكر الخصم مجازا اخر يصلح ان يعارض ما ذكرناه
والذي يذكره الخصم هو حمل النظر على الانتظار او تفسير النظر على معناه واضمار الثواب فيه اما الانتظار
فمعلوم انه لا تعلق بين تقليب الحدقة وبينه لا بالسببية ولا بالمسببية ولا بالملازمة واما اضمار الثواب
فهو ايضا بعيد لان اسقاط المضاف واقامة المضاف اليه مقامه انما يجوز عند تعين المحذوف في نفسه
بدليل من الخارج ليحصل الافهام من الكلام كما في قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية لان السوال
والجواب ولا يجاب يختص من الجمادات فعلم ان المراد به الاهل فاما اذا لم يوجد دليل على تعين
المضاف المحذوف فانه لا يجوز حذفه الا ترى ان قائلا لو قال رايت زيدا واراد به داره او وجهه
او ثيابه كان مخطئا لاستوا الاشيا وما سواها ايضا في صحة الاضافة وكما ان الذي يصح اضافته الى الله
تعالى كثيرة مثل الجنة والعرش والملائكة والانبياء والرسل وعباد الصالحين والحور والقصور وغيرها
فتعين البعض بلا دليل يوجب التعين غير جائز فثبت ان حمل النظر هنا على الرؤية اولى من حمله على
على غيرها قوله النظر يفيد رؤية منزهة او مكيفة قلنا يفيد اصل الرؤية مع قطع النظر
عن قيودها ولولا هذا الاعتبار لما صح الاطلاق الموجود على المعاني التي لم يتصورها اهل اللغة
قوله سلمنا ان النظر يفيد اصل الرؤية فلم لا يجوز ان يكون المراد هنا رؤية الثواب لانه روي
ذلك عن الصحابة قلنا الاضمار على خلاف الاصل ورووا بالكل مع ان اهل الحديث لا يقبلون
شيئا منها في معارضة بالروايات المذكورة في كتب الصحاح على انا قد بينا ان مثل هذا الاضمار غير
جائز وبعيد التوضيح

الاصل الثاني عشر

فيما يستحيل على الله تعالى وفيه
تسع مسايل المسئلة الاولى في انه سبحانه ليس بجسم وفيه ثلاث مسالك المسلك الاول
قد دللنا فيما مضى على حدوث الاجسام ودللنا على قدم الصانع وذلك كاف في العلم بانه
تعالى لا يمكن ان يكون جسما ولكنا استعملنا في تقرير المسلك الاول من المسالك الدالة على حدوث
الاجسام مقدمة تلك المقدمة وحدها تكفينا في بيان انه تعالى ليس بجسم فاوردناها هنا ان نعيد تلك
المقدمة وان نبني عليها امتناع كون الباري تعالى جسما لتكون المعونة في هذا المطلوب

احدهما تلك المقدمة هي ان الاجسام متماثلة بحيث اشتراكها في كل ما يجب ويجوز ويستحيل عليها من
الصفات لانه لو اختص بعض الاجسام بامر واجب لكان اختصاصه بذلك الامر اما ان يكون ل
لجسميته او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لامر غير حال فيها ولا محل لها وقد مر استقصا
في افساد هذه الاقسام استدلالا واعتراضا في مسئلة الحدوث فلا نطول باعادتها واذا ثبتت
هذه المقدمة ~~استدلالا واعتراضا في مسئلة الحدوث فلا نطول باعادتها واذا ثبتت هذه المقدمة~~
بنينا عليها وجوها من الحجة في بيان انه تعالى ليس بجسم اولها انه لو كان جسما لاستحال ان يكون عالما
قادرا حيا لان اتصافه بهذه الصفات اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا لزم ان يكون
اتصاف كلية الاجسام بهذه الصفات واجبا لكن التالي باطل فالمقدم مثله وان كان
جائزا افتقر في اتصافه بها الى مخصص مختار على ما مر وذلك المخصص اما ان يكون هو او غيره
والاول محال لان شرط كون الشي مخصصا كونه عالما قادرا حيا فلو كان الفاعل لعالميته وقادريته
هو لزم اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها فيها كما الكلام في الاول فيلزم التسلسل
وان كان غيره فذلك الغير يمتنع ان يكون من افعاله والا لزم الدور وان لم يكن من افعاله كان
هو محتاجا في كونه عالما قادرا حيا الى فاعل يجعله موصوفا بهذه الصفات فلا يكون الفاعل
ذلك الغير هو الاله لان ذلك الغير ان كان جسما عادت المحالات وان لم يكن جسما فالاله ليس
بجسم وثانيها انه لو كان جسما لما كان قادرا على خلق الجسم الا بالقوات غير لا عليه لان ثبوت
قدرته على خلق الاجسام اما ان يكون واجبا او جائزا او يعود التقسيم المذكور وثالثها انه لو كان
جسما لكان مختصا بشكل معين وحيز معين وذلك الاختصاص يمتنع الا يكون لما مر ويمتنع ان
يكون جائزا لان ذاته لا ينفك عن شكل معين وعن حيز معين وذلك الشكل والحيز اذا لم
يكونا من لوازم ذاته كانت ذاته محتاجة الى حصولهما والمتوقف على الغير ممكن لذاته فيكون
الاله ممكنا لذاته فيكون ~~الاله ممكنا لذاته~~ وذلك محال لما سابه تعالى واجب الوجود
لذاته ورابعها ان كونه عالما وقادرا اما ان يتوقف على اجتماع تلك الاجزا او لا يتوقف فان
توقف على اجتماع تلك الاجزا فذلك الاجتماع ان كان واجبا مع انه غير واجب في سائر
الاجسام فقد اختص بعض الاجسام بصفة واجبة هذا خلف وان لم يكن واجبا كانت العالمية
والقادرية المتوقفان على ذلك الاجتماع الممكن ممكنى الزوال فلم يصح خروج الله

عن كونه عالما قادرا حيا مجيدا فيحتاج في اتصافه بها الى موثر وان لم يتوقف ثبوت هذه الصفات
على اجتماع تلك الاجزا بل تثبت تلك الصفات لتلك الاجزا عند تفرقها وافتراقها فيكون كل جزء منها موصوفا
بكل صفات الاله فيكون هناك آلهة متكثرة وذلك محال وخامسها انه تعالى لو كان
جسما لكان يلزم اما امكانه وحدوثه او وجوب هذه الاجسام وقدمها وذلك محال واعلم ان لا احتياج
في هذه الوجوه المذكورة الى بيان حدوث الاجسام الا في الوجه الاخير فمن اكتفى بتلك الوجوه
الاربعة كفاه بيان وجوب تساوي الاجسام في كل الاحكام وهو مقدمة واحدة من مقدمات
دليل حدوث الاجسام ولا احتياج بعد ذلك الى بيان حدوث الاجسام ومن اراد الوجه الاخير
فلا بد له من ذكر تمام الدلالة على حدوث الاجسام وبالله التوفيق **المشكل الثاني**
لو كان الباري متحيزا لكان منقسما ولو كان منقسما لكان يتوقف في وجوده على وجود
ما يفرض جزءا له وهو غيره فلو كان متحيزا لكان يتوقف في وجوده على وجود غيره وكل
ما كان كذلك فهو ممكن لذاته لكنه تعالى يستحيل ان يكون ممكنا لذاته على ما مر بيانه فيستحيل
ان يكون متحيزا **فان قيل** لا نسلم انه لو كان متحيزا لكان منقسما ولئن سلمنا
ذلك فلم قلتم انه يتوقف وجوده على وجود اجزائه وذلك لان ذلك المركب اما ان يكون
موقوفا على تلك الاجزا او غيرها فان كان الاول استحال ان يكون المركب محتاجا الى تلك
الاجزا لاستحالة حاجة الشيء الى نفسه وان كان الثاني فذلك المركب غير تلك الاجزا فيبطل كلامكم
اولا لعدم الدليل على ذلك وثانيا نسلم الدلالة على فساد القول به وذلك انا لا نعقل
من الدار مثلا الا مجموع اجزائها ولو كانت الدار شيئا آخر مغايرا لمجموع تلك الاجزا لصح ان
يوجد احدهما منفكا عن الآخر وان يعلم احدهما منفكا عن الآخر لاستحالة احتياج كل واحد
منهما الى الآخر ولما امتنع ذلك علمنا فساد ما قلتموه ثم ان سلمنا ان المركب مغاير للاجزا
فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المركب مغاير لكل واحد من اجزائه والمحتاج الى الغير
ممكن لذاته قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك المركب محتاجا الى تلك الاجزا ويكون كل
واحد من تلك الاجزا واجبا ويكون وجود المركب عند وجود تلك الاجزا واجبا وحينئذ اذا كان
كذلك لم يكن بذلك المركب حاجة الى الاستناد الى سبب منفصل وحينئذ لا يلزم منه محال
والجواب قوله لا نسلم انه لو كان متحيزا لكان منقسما قلنا الناس في هذا المقام

للانقسام قولان فمنهم من زعم انها ابدا قابلة للانقسام ومنهم من زعم انه ينتهي الانقسام الى جزء في غاية الصغر لا يكون
قابلا للانقسام فعلى المذهب الاول لا شك في ان كل متحيز ايضا منقسم الا الجزء الذي لا يتجزا واذا ثبت ذلك
فنقول اما على القول الاول فلا شك ان الباري تعالى لو كان متحيزا لكان منقسما واما على القول الثاني
فانه ايضا يكون منقسما الا اذا كان مقداره مقدار الجزء الذي لا يتجزا الذي هو موضع قدم النملة فالعظم
منه الف مرة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان ذلك الشيء ليس هو اله خالق السموات والارض ثم ان
اصر على المطالبة مكابر فطريق دفعه ان نتمسك بالوجوه التي نستدل بها على نفي الجزء الذي لا يتجزا
حتى ينقطع المطالبة ونستكمل بعد ذلك ابطاله في هذا الموضع قوله لم قلتم انه لو كان منقسما لتوقف
وجوده على وجود كل الاجزا قلنا لان المركب مغاير لكل واحد واحد من اجزائه ثم انه لا يوجد الا
عند وجود كل واحد من تلك الاجزا فيكون وجود المركب موقوفا على وجود غيره قوله
المركب لا حقيقة له سوى الاجزا فيستحيل ان يكون المركب محتاجا الى الاجزا قلنا المركب ليس مجموع
الاجزا لانه ليس كل واحد واحد منها اذ لو كانت العشرة نفس كل واحد من اجزائها لكان كل
واحد من آحاد العشرة عشرة فيكون العشرة مائة وذلك باطل واذا ثبت التغاير
بين المجموع وبين كل واحد من آحاده استمر الكلام وهذا الاشكال انما وقع بسبب الجهل بالفرق
بين كل الآحاد وبين كل واحد من تلك الآحاد قوله لم لا يجوز ان يكون الجملة وان كانت
ممكنة الا انها تكون واجبة لوجوب اجزائها قلنا هذا انما يعقل اذا كان كل واحد من اجزاء المركب
واجب الوجود لكنا سنبين انه يستحيل وجود موجودين واجبي الوجود لذاتيهما وايضا فالجزء
الذي لا يتجزا لا يعقل هذا الاحتمال لانه لا يفرض في المتحيز جزء الا وهو قابل للقسمة وكل قابل
للقسمة فهو ممكن فاذا لا يفرض في المتحيز جزء الا وهو ممكن فيستحيل على هذا التقدير ان يكون الاجزا
واجبة وان يكون الكل واجبا لوجوب تلك الاجزا وبالله التوفيق **المشكل الثالث**
لو كان الباري مساويا لسائر الاجسام لكانت العالمية الثابتة لبعض الاجزا مغايرة للعالمية الثابتة للجزء الآخر لاستحالة
حصول الصفة الواحدة بالعدد لذاتين والعلم بذلك ضروري ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك
الاجزا عالما قادرا حيا فيكون كل واحد منها الها وذلك يوجب تعدد الالهة وهذا المشكل لا يتم
الا على مذهب من يحسب نفاة اشتراط البنية في هذه الصفات واما المجسمة فقد تمسكوا بامور
خمسة اولها انه لا خلاف بين المسلمين انه تعالى عالم بالاشخاص الجسمانية قبل دخولها في الوجود ومن علم

منقسم وعلى المذهب ... كل ...

... كل واحد من الآحاد ...

شيا فاته سيرد ذلك المعلوم عن غيره وما يمتاز عن غيره بعنوان شيء من المختار في العدم الصرف محال
ان تكون الاشخاص الجسمانية غير موجودة في الخارج مثل ان صارت موجودة في الخارج قبل ان صارت
موجودة في الخارج فان صورها لا بد ان تكون موجودة في علم العالم فالباري تعالى لما كان عالما بها
قبل وجودها فلا بد وان تكون صورها مرتسمة في ذات الباري تعالى وما يرتسم فيه الصور الجسمانية
لا بد وان يكون جسمانيا لان الصور الجسمانية لها امتداد في الجهات ومحالها فيها فما يكون محلا لهذه الصورة
لا بد وان يكون ذاهبا ايضا في الجهات فيكون جسمانيا اذ يلزم من كون الباري تعالى عالما بالاشخاص
الجسمانية كونه جسما وسابعها وهو انه تعالى مساو للاجسام في الاستغناء عن المحل فهذا الاستغنا
ان كان هو نفس الحقيقة فالباري لما شاركها في ذلك فقد شاركها في تمام الحقيقة والمشارك في الحقيقة
للجسم جسم فالباري تعالى جسم وان لم يكن هو نفس الحقيقة فاما ان يكون جزءا من حقيقة الجسم واما ان لا يكون
فان كان الاول كانت حقيقة الجسم مركبة من جزئين فنقول ان ذلك الجزئين متلازمة والا لانحل
من اجتماعهما حقيقة واحدة وكل امرين منهما متلازمة فلا بد وان يكون احدهما معلولا للاخر او علة للاخر
والا لكان كل واحد منهما غنيا عن الاخر من حيث [illegible] فيمتنع توقف وجود واحد منهما على الاخر
واذا ثبت ذلك فنقول اذا كان الاستغناء عن المحل احد جزأي هذا الجسم فان كان هو علة لسائر
تلك الاجزاء لزم من الاشتراك فيه الاشتراك في سائر القيود لوجوب التساوي في المعلول عند التساوي
في العلة فالباري لما شارك الجسم فقد وجب ان يشاركه في سائر الامور التي بها يتحقق الحقيقة فيلزم
حصول المشاركة في تمام الحقيقة وان لم يكن علة بل معلولا والاشتراك في المعلول يقتضي الاشتراك
في العلة لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فحينئذ يلزم من الاشتراك في هذا الحكم الاشتراك
في تمام الحقيقة واما اذا لم يكن جزءا من حقيقة الجسم بل امرا خارجا عنها ايضا لزم من الاشتراك فيه
الاشتراك في حقيقة الجسم لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة [illegible] انه يلزم من الاشتراك
في الاستغناء عن المحل كيف كان الاشتراك في الحقيقة [illegible] هذا منقوض بالاعراض فانها
مع اختلافها في ماهياتها مشاركة في الحاجة الى المحل لانا نقول الحاجة الى المحل والاستغنا
عنه امران متناقضان فيكون احدهما ثبوتيا والاخر عدميا لاستحالة ان يكون كلا طرفي النقيض
عدميين او ثبوتيين وعند ذلك فنقول لو كانت الحاجة الى المحل امرا ثبوتيا لزم ان يكون ذلك الامر
الثبوتي معلولا لتلك الحقائق فيلزم من اشتراكها فيه اشتراكها في حقائقها وذلك محال فعلمنا ان الحاجة

بل

ان الحاجة الى المحل ليست وصفا ثبوتيا فلا جرم لم يلزم منه المحال ويلزم منه ان يكون الاستغناء عن المحل
وصفا ثبوتيا فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الحقيقة فيلزم من مشاركة الباري للاجسام في هذا
الحكم مشاركته لها في الحقيقة والجواب اما ان جمهور العقلاء اتفقوا على ان ذات الله تعالى موصوفة
بصفات اما الاشعرية فلانهم [illegible] واما المعتزلة المشايخية فانهم يعترفون بالاحوال واما ابو الحسين
فانه يصفه بالاحكام ويقول [illegible] هذا الاتصاف بان ذاته مؤثرة في تلك الاحكام [illegible] لانه
تعالى اثر في العالم مع انه غير موصوف به واما الفلاسفة فانهم يصفونه بتعقل الكليات مع ان
تلك التعقلات صور مساوية لتلك الماهيات وهي موجودة في ذاته ويصفونه ايضا بالصفات
الاضافية مع ان الاضافات عندهم اعراض موجودة فثبت ان جمهور العقلا يصفونه
بالصفات ثم لا معنى للاتصاف بالصفة الا حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول موصوفها في تلك
الجهة فان لم يثبت ذلك لم يكن قيام الصفة بالذات اولى من العكس فيلزم اتصاف كل واحد منهما
بالاخر وهو محال واذا كان المعقول من الاتصاف ذلك لزم ان يكون الله تعالى موجودا في
الجهة بالاستقلال وكل ما كان كذلك فهو جسم ورابعها ان الله تعالى فاعل وكل
فاعل جسم لان كل فاعل قادر وحقيقة القادرية في الشاهد اعتدال مزاج البدن بدليل انا متى
عقلنا كون البدن معتدل المزاج علمنا كونه قادرا وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعقل كونه معتدل المزاج
لم نعلم كونه قادرا وان علمنا سائر الاشياء وذلك يدل على انه لا معنى للقادرية في الشاهد الا هذا
الاعتدال ثم ان الحقائق لا تختلف بالشاهد والغائب فيجب ان يكون معنى كون الباري قادرا
هو هذا الاعتدال ومتى كان كذلك كان جسما وخامسها ان الفطرة الاولية تابى وجود
موجود غير مختص بالجهة لا بذاته كالمتحيز ولا بسبب ما هو فيه كالعرض ومن لم يستريح طبعه
فتح القول بكون الباري في الجهة بسبب الانس والعادة والتقليد على استقباحه فاذا
عرض على عقله وجود موجود لا يمكن ان يشار اليه لا بالاصالة ولا بالتبعية كان استبعاده
لذلك كاستبعاده لقول من جوز وجود جسم في مكانين واذا كان كذلك فلو جوزنا القدح في
هذه القضية مع كونها فطرية جاز القدح فيها [illegible] السفسطة وسادسها التمسك بالايات
التي يشعر ظواهرها باثبات الاعضاء والجوارح اما في الوجه فقوله تعالى ويبقى وجه ربك
واما في العين كقوله تجري باعيننا واما في اليد فقوله عملت ايدينا واما في الجنب فقوله

كان م

القضايا [illegible] الضرورية [illegible] القدح م

في جنب الله واما في الساق فقوله يوم يكشف عن ساق لا انفصال الا نحمل هذه الايات
على غير ظواهرها الدليل لا بانتول الظواهر اما ان تكون دالة على ما علم بالعقل صحته او على ما علم
كذلك فان كان الاول لم يحصل من تلك الظواهر فائدة مهمة وان كان الثاني فاذا جوزنا
ان يقوم دليل على وجوب صرفها عن ظواهرها لم يمكننا القطع بحملها على ظواهرها الا اذا قطعنا
بانه لم يوجد دلالة مانعة عن حملها على ظواهرها ولا طريق لنا الى العلم بعدم تلك الدلالة الا انا لم نجد
ما يصرفها عن ظواهرها وقد بينا في اول الكتاب ان الاستدلال بعدم الوجدان الشي على عدمه طريقه
باطلة واذا كان كذلك امتنع علينا القطع في شي من كلام الله وكلام رسوله على حمله على ظاهره وذلك
يخرج الكتاب والسنة عن ان تكون حجة في الدين وذلك مما لم يقل به مسلم فثبت ان
من جوز قيام الدلالة على صرف الكتاب والسنة عن ظواهرهما لا يمكنه التمسك بالكتاب والسنة اصلا
وعند هذا تنحوا وهذا القول بنفي الجسمية والاعضاء عن الله تعالى مذهب اهله سفسطة على
ما مضى تقريره في الوجه الخامس والآخر زندقة على ما مر تقريره في هذا الوجه والجواب
عن الشبهة الاولى ما مضى ان العلم لا يمكن ان تكون عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم
وعن الثانية ما مضى في مسئلة الرؤية ان الاشتراك في المعلول لا يدل على الاشتراك في العلة
وعن الثالثة ما مر في مسئلة الصفات من انه ليس اتصاف الشي بالشي عبارة عن حصول
الصفة في الجهة تبعا لحصول محلها فيها وعن الرابعة انا لا نسلم ان الفاعلية عبارة عن اعتدال
المزاج بل هي عبارة عن التمكن من الفعل ثم ان شان ذلك التمكن معلل في الشاهد باعتدال
المزاج لا يلزم ان يكون في الغائب معللا بذلك لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
وعن الخامسة انا لا نسلم ان الفطرة تأبى وجود موجود غير حاصل في الحيز لا بالاصالة ولا
بالتبعية وكيف لا نقول ذلك والفطرة تشهد بان الاشخاص الانسانية مشتركة في معنى الانسانية
فالقدر المشترك فيه ان كان له شكل ومقدار وحيز لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات
الاشكال والمقادير والاحياز المختلفة فاذن ذلك المشترك فيه مجرد عن هذه الامور فاذن
كانت الفطرة لا تغني لها عن الاعتراف بان ثبت ما ليس بمحسوس في المحسوس فكيف
يعاب ابهانا عن اثبات موجود هذا شانه وعن السادسة ان ادلة العقل اما ان تكون
محتملة للخطا او لا تكون فان كان الاول لزم منه تطرق احتمال الخطا اليها تطرق احتمال

في نفي الجسم

الخطا الى الكتاب والسنة لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح في الاصل
يوجب القدح في الفرع وان كان الثاني فنقول حمل الكلام على المجاز محتمل وحمل
الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل فاذا تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف
في غير المحتمل واما تفصيل القول في تاويل كل واحد من هذه الايات فالعلماء فيه غوائله فلا
حاجة بنا اليه وبالله التوفيق

في نفي الجهة

المسألة الثالثة في انه تعالى ليس في الجهة قبل الخوض
في الاستدلال لا بد من البحث عن انه لما كان كونه جسما لا يعقل حصوله في الجهة الا فان لم يعقل ذلك
كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في الدلالة على نفي الجهة وان عقل ذلك لم تكن الدلالة على نفي الجسمية
كافية في نفي الجهة وزعم من اثبت الجهة ونفى الجسمية انا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات
المخصوصة مثل اللون القائم باعلى الجدار واللون القائم باسفله ولا يضرنا في ذلك ما قال ان الالوان
انما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحالها لانا نقول الحصول في الجهة اعم من الحصول في الجهة
بالاستقلال او بالتبعية ونسلم الخاص يستلزم تسليم العام فاذا سلمتم اختصاص الالوان بالجهات
على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الالوان بالجهات ومتى ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من نفي
كون الشي جسما نفي اختصاصه بالحيز والجهة واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية
عن الله تعالى اقامة الدلالة على نفي حصوله في الحيز والجهة فنقول لو كان البارى تعالى
في جهة لكان اما ان يكون في اكثر من حيز واحد او لا يكون الا في حيز واحد والاول باطل لان
الحاصل منه في حيز اما ان يكون هو الحاصل منه في حيز آخر او غيره والاول باطل والا لكان الشي الواحد
حاصلا دفعة واحدة في حيزين ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد
دفعة واحدة في حيزين وانه محال والثاني ايضا باطل لوجهين اما اولا فلانه يلزم انقسام
ذاته وهو محال على ما مر واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء منه بحيزه اما ان يكون واجبا
او جائزا والقسمان باطلان على ما سياتي واما ان قيل بانه في حيز واحد فهو باطل لوجهين
اما اولا فهو انه يكون اقل القليل وتعالى الله عنه واما ثانيا فلان حصوله في ذلك الحيز اما ان
يكون واجبا او غير واجب والاول باطل اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في
سائر الاحياز كانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الاحياز ولو كان كذلك لكانت الاحياز
امورا وجودية لان العدم الصرف يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز امورا وجودية

او لا يمكن

لكان اما ان يمكن الاشارة الحسية اليها او لا فان امكنت فذلك الشيء اما ان يكون منقسما فيكون الباري
الحال فيه ايضا منقسما او لا يكون منقسما فيكون ذلك الشيء مختصا بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز اخر ولزم التسلسل
وان لم يمكن الاشارة الحسية الى الحيز الذي حصل فيه الباري تعالى وجب استحالة الاشارة الحسية الى الباري تعالى
ايضا لانا نعلم بالضرورة انه لما لم يمكن الاشارة الحسية الى جهة استحالت الاشارة الحسية اليه فحينئذ لا يكون
الباري تعالى في الجهة وهو المطلوب واما ان لم يكن حصول الباري تعالى في تلك الجهة واجبا فاختصاصه
به لابد وان يكون لفاعل مختار سواء كان بواسطة او لا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو اذن في الازل ما كان حاصلا في الحيز والشيء الذي يكون كذلك
استحال ان يكون حاصلا في الحيز فثبت ان الباري تعالى يمتنع ان يكون حاصلا في الاحياز والجهات
ويمكن ان يعتمد في المسئلة ايضا على انه لو كان في الجهة لكان منقسما لان الجانب الذي منه يلينا
غير الجانب الذي منه لا يلينا وذلك يوجب انقسامه وقد بينا ان الانقسام عليه محال فحصوله
في الحيز والجهة محال وهذا الكلام انما يتم مع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ واحتج
مثبتوا الجهة بامور اربعة اولها انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين قائمين بنفسهما فلابد
وان يكونا متباينين ونعلم بالضرورة ان التباين بين الشيئين لا يخلو عن احد وجوه ثلثة التباين
بالحقيقة او بالزمان او بالمكان واذا ثبت ذلك فنقول التباين بين الباري وبين العالم لا يمكن ان
يكون هو التباين بالحقيقة او بالزمان لانهما فقط لان الجوهر يباين العرض الحال فيه بالحقيقة
والزمان وكذلك العرضان الحالان في المحل قد يتباينان بالحقيقة والزمان مع انا نعلم بالضرورة ان بين
الباري والعالم من التباين ما ليس بين الجوهر وبين ما حل فيه او بين العرضين الحالين في المحل
الواحد واذا لابد من زيادة تباين على القسمين ولا ثالث يعقل الا التباين بالمكان وجب ان يكون
التباين بين الباري وبين العالم بالمكان وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة وثانيها انا كما
لا نعقل موجودا خاليا عن القدم والحدوث فكذلك لا نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارجا عنه
ولا فوق ولا اسفل ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف فليس جاز اثبات موجود غير موصوف
بالقدم ولا بالحدوث وذلك سفسطة وثالثها التمسك باتفاق الامم المختلفة على الاشارة
الى فوق عند الدعاء وطلب الاجابة من الله تعالى وان ذلك يدل على علمهم الضروري بان الذي يطلب
منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة ولهذا لما سال النبي عليه السلام للامة من ربك فاشارت

الى السماء فقال انها مؤمنة ورابعها التمسك بظواهر الكتاب كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله ءامنتم من في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله
تعرج الملئكة والروح وقوله وهو القاهر فوق عباده ومما تمسكوا به على اختصاصه بجهة فوق خاصة
بعد ان يثبتوا كونه في الجهة ان الفوق اشرف الجهات فيجب ان يكون الباري تعالى مختصا
به والله الموفق والجواب عما تمسكوا به اولا ان المحل يباين الحال في الحقيقة وفي
الزمان ولكن احدهما حال في الاخر والاخر محل له ويشتركان في الحدوث والامكان والحاجة
الى المؤثر واما الباري فانه كما خالف العالم في الذات وفي الزمان فهو ليس حالا فيه ولا محلا له ولا
مشاركا في الحدوث والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري
وبين العالم اتم من الاختلاف بين الحال والمحل فان ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه
الوجوه حتى يقولوا ان ذلك التباين يجب ان يكون بالمكان فهو محل النزاع والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ان ذلك غير معقول فهو ممنوع لان صريح العقل لا يابى تقسيم الموجود الى
ما يكون حاصلا في الحس والى ما لا يكون ولكنه يابى خلو الشيء عن ثبوت الاولية ولا ثبوتها فتبين
احدهما على الاخر بعيد ايضا فالعقل يابى اثبات موجود في جهة لا يمكن ان ينسب الى موجود
اخر في جهة اخرى بانه يساويه او هو اصغر منه او اعظم وانتم تقولون ان الباري تعالى مساو للعرش
او اعظم منه او اصغر فان التزموا ذلك لزمهم انقسام ذاته والجواب عما تمسكوا به ثالثا
من الاشارة الى فوق فسببه ان العلو والعلاء وجريان الناس على ذلك فانهم لما شاهدوا اعمالهم فلاجل
حب الاجسام وكان من لم يشاهد الا الاجسام الموجودة يخيل تمثل في نفسه اشياء تخالفها انما يسبق الى نفسه
التعبير عن ذلك المعنى بلغة العرب وكذلك يسبق الى الوهم لمن يدعو حيا عالما انه على ما شاهد عليه
الاحياء القادرين ويتبع ذلك انه في مكان ولان العلو اشرف لكون الانوار فيه ولان الراس لما
كان اشرف الاعضاء كان ما يليه اشرف الجهات فسبق الى الوهم الذاهب ان من يعتقد عظمته
اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو فبسبب هذه الامور واشباهها ارتفعت الاشارة
الى السماء ثم ان الخلف اخذوا ذلك عن السلف مع مشاركتهم اياهم في هذا الخيال فظهر
ان سبب ذلك هو الالف فلا يكون فيه حجة والحديث الذي ذكروه فهو من الاحاد ثم لو صح لكان ينبغي
ما ذكرناه من الالف والجواب عما تمسكوا به رابعا ان تعالى ضمن قوله تعالى وهو الله في السموات

وفي الارض يعلم سركم وجهركم وبقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وبقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
وبقوله انني معكما اسمع وارى واما تفصيل القول في تاويل كل واحدة من الايات فعلماؤنا
صنفوا فيه كتبا فلا حاجة بنا الى اعادتها وبالله التوفيق والجواب عما تمسكوا به خامسا
من ان الفوق اشرف فيجب ان يكون البارى تعالى فيه ان من يقول الارض كرية يقول
ان جهات الفلك كلها فوق لانه لو كان بعض الحيوان تحت ارجلنا او راسه مسامتا لاقدامنا فيها اذا
كان قائما لكان الفوق عنده ما سامت راسه واذا كانت الجهات كلها جهة فوق فكيف يلزم انه
يجب حصوله تعالى في بعضها لانه اشرف مما عداه والا لو تصورنا انفسنا اذا قمنا رؤسنا الى
جهة الارض وكانت الانوار في هذه الجهة وجهة فوق مظلمة لتصورنا ان الارض هي الشريفة
ولانه لا حيز الا ويعرض فوقه حيز آخر اذ ليس حيزا الا وهو بالقياس الى ما فوقه اسفل فوجب
ان لا يحصل في شيء من الجهات وبالله التوفيق **المسلك الثالث** في انه لا يمكن ان يكون
حالا في محل وفيه مسالك المسلك الاول لو حل في متحيز لكان اما ان يحل في اكثر
من جزء واحد او يحل في جزء واحد والاول محال لان الحال في احد الجزئين غير الحال في
الجزء الاخر لا محالة اذ لو جاز ان يكون المتحيز الكائن في احد الحيزين هو الكائن في الحيز الاخر
حتى يلزم ان يكون الجزء الواحد في الان الواحد في حيزين وانه محال واذا كان كذلك فلو حل
في اكثر من جزء واحد لانقسم ذاته وذلك محال واما ان حل في جزء واحد كانت ذاته اقل الاقل
وهو على الله محال واعلم ان من اقتصر في افساد هذا الوجه فقد حصل له المقصود والا وجب
اتمامه بالبناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وذلك بان يبين ان كل متحيز منقسم وحينئذ نقول الحال في
المتحيز المنقسم لان كل متحيز منقسم وكل ما حل في المنقسم فهو منقسم لكن الانقسام عليه محال فحلوله في المتحيز
محال على الاطلاق وعلى هذا التقرير يستغنى عن التقسيم الذي بدانا الدلالة به **المسلك الثاني**
لو حل في شيء فاما ان يقال انه ابدا كان حالا فيلزم اما قدم المحل او حدوثه وهما باطلان او يقال انه
حل بعد ما لم يكن حالا فحلوله بعد ان لم يكن حالا اما ان يكون واجبا او جائزا فان كان واجبا فذلك الوجوب
اما للحال او للمحل او لثالث والاول باطل لان الاجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم على
ما مر فلو اقتضى شيء منها حلول الله تعالى فيه لاقتضى الاخر فيلزم ان يحل تعالى في كلها فيلزم اما

الانقسام او حلول الشيء الواحد في اكثر من محل واحد وهما محالان والثاني يبطل لانه ان اقتضاه
الحلول الى ان لم يكن شرط حدوث المحل كان حالا في المحل قبل حدوث المحل وذلك محال وان
كان بشرط حدوثه فبعد حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بالحدوث في واحد منها اولى من ان
يحل في غيره المحال المذكور والثالث ايضا باطل لان حكم الثالث ان كان لازما للحال او للمحل
عادت المحالات وان لم يكن لازما لهما فهو اما موجب او مختار والموجب لابد وان لا يكون جسما ولا جسمانيا
والا فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء اولى من اختصاص سائر الاجسام به بل يكون الجسم الذي هو المحل اولى
بذلك وتعود المحالات واذا لم يكن الموجب جسما ولا جسمانيا فليس ان يقتضي حلول الله في بعض الجواهر
اولى بان يقتضي حلوله في غيره فيلزم ان يحل في كل الجواهر وتعود المحالات واما ان كان مختارا فذلك
المختار لابد وان يفعل فعلا والا لما افترق الحال فيما بين ما بعد الحلول وبين ما قبله وذلك الفعل
لابد وان يكون هو الحلول او ما يقتضي الحلول لكن حلول الشيء في غيره ليس امرا وجوديا حتى يصح
ان يجعل اثر الفاعل او موجبه لان حلول الشيء في الشيء لو كان صفة موجودة لكانت تلك الصفة ايضا
حالة في الشيء الذي صار حالا فيكون حلول الحلول زائدا عليه فيلزم التسلسل ثم ان القول بحلول الله تعالى
في غيره يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا **المسلك الثالث** وهو انه تعالى
ان كان محتاجا الى ذلك المحل كان ممكنا لذاته لان المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولكان ذلك المحل غنيا
عنه فكان اما واجبا بذاته او منتهيا الى غيره فيلزم وجود موجود هو واجب الوجود وهو محال وان لم
يكن محتاجا الى ذلك المحل كان غنيا عنه والغني بذاته عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى
المحل لان العرضيات لا تزيل الصفات الذاتية وفي هذا المسلك بحث يعرف من المسلكين
السابقين لانهما ينفيان حلول الله تعالى في الجسم وهذا المسلك ينفي حلول الله في المحل سواء كان ذلك
المحل جسما او غير جسم **المسلك الرابع** في انه تعالى يستحيل ان يكون محلا للحوادث
اتفقت الكرامية على تجويز ذلك واما نفاة الاحوال والمعتزلة اتفقوا على تجويز مثل المدركية والسامعية
والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالمية في ذاته واما الفلاسفة
فهم في المشهور ابعد الناس عن هذا المذهب ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه
فانهم يجوزون تجدد الاضافات على ذاته تعالى مع ان الاضافات عندهم اعراض وجودية وذلك
يقتضي كون ذاته موصوفا بالحوادث واما ابو البركات البغدادي فانه صرح باتصاف ذات الله بالصفات

المحبة والمعتمد ان نقول كل ما صح قيامه بالباري تعالى فاما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان كان صفة
كمال استحال ان يكون حادثة والا لكانت ذات الله تعالى قبل الاتصاف بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال
والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله تعالى باجماع الامة غير جائز وان
لم يكن صفة كمال استحال اتصاف ذات الله تعالى بها لان الامة مجمعة على ان صفات الله تعالى باسرها صفات
الكمال فاثبات صفة ليست من صفات الكمال له خرق للاجماع وانه غير جائز فهذا ما يعول عليه وهو مركب
من العقل والسمع والذي عول عليه اصحابنا انه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بها او باضدادها
في الازل وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الازل وهو محال وهذه الدلالة مبنية على ان القابل
للضدين يستحيل خلوه عنهما وقد عرفت فساده ومن اصحابنا من اورد هذه الدلالة بحيث لا يحتاج
في تقريرها الى البناء على ذلك الاصل وهو انه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الازل
وكون الشيء قابلا فرع على امكان وجود المقبول فيلزم صحة حدوث الحوادث في الازل وهو محال
الا ان ذلك معارض بان الله تعالى قادر في الازل ولا يلزم من ازلية القدرة صحة ازلية المقدور فكذلك
هنا ومنهم من قال لو قامت الحوادث به لتغير وذلك محال وهو ضعيف لانه ان فسر التغير
بقيام الحوادث اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطية اما المعتزلة فقد تمسكوا
بان المفهوم من قيام الصفة بالموصوف هو حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والباري
تعالى ليس في الجهة فيمتنع قيام الصفة وقد عرفت ضعف هذه الطريقة وعن بعضهم استدلوا
بان الجوهر انما صح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا بدليل ان العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح
قيام هذه المعاني به والباري تعالى ليس بمتحيز فلا يجوز قيام هذه المعاني به وهو باطل لاحتمال ان
يقال الجوهر انما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا بل لامر مشترك بينه وبين الباري وغير مشترك
بينه وبين العرض ثم ان سلمنا ذلك الا انه من المحتمل ان تكون الجواهر تقبل الحوادث
لكونه متحيزا والباري تعالى يقبلها لوصف اخر لصحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة واستدلوا
ايضا بانه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل الحوادث به وهذه دعوى لا يمكن اقامة البرهان عليها
فهذا هو القول فيما تمسك به الناس في هذه المسألة واعلم ان الكرامية سلموا ذلك لفظا لكنهم يقولون
الدلالة على كونه تعالى مريدا سامعا مبصرا ثم يثبتون استحالة كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات
لذاته او لمعان قديمة او لمعان حادثة موجودة في غيره او لا في محل فلا يبقى الا ان يكون متصفا بهذه الاوصاف

لمعان حادثة قائمة بذاته وما بينا والذي يحتج به على صحة ذلك انه لو امتنع قيام
الحوادث بذات الله تعالى لكان ذلك الامتناع اما لوجودها الحاصل في الحال او لعدمها
السابق والاول باطل والا لامتنع قيام المعاني القديمة به والثاني ايضا باطل لان الحوادث
لو امتنع قيامها بذاته تعالى لوجب ان يعلل ذلك الامتناع لكن الامتناع انما يحصل عند وجود الحادث
والعدم السابق عليه غير حاصل مع وجوده فيستحيل تعليل هذا الامتناع به فثبت انه لا يمكن تعليل
ذلك الامتناع بواحد من القسمين المذكورين فيمتنع حصول هذا الامتناع والثالث ان العاقل لا يمكنه
ان يفعل الفعل مباينا عن ذاته الا بعد ان يفعل في ذاته شيئا في الشاهد فوجب ان يكون في الغائب
كذلك والجواب عن الاول ما ذكرنا في ابواب الصفات من الشبه التي يتمسكون بها في القدح
في قدم هذه الصفات وعن الثاني انه لا يلزم من عدم امتناع اتصاف ذات الله بالمعاني
القديمة عدم اتصافها بالمعاني الحادثة الا ان يثبتوا ان المعاني الحادثة مماثلة لتلك المعاني القديمة وذلك
مما لا يتمكنون منه ابدا وعن الثالث ان نقول اذا جاز ان يحدث الشيء في ذاته من غير وساطة
حادث اخر فلم لا يجوز ان يحدث مباينا عن ذاته من غير وساطة ~~حادث اخر فلم لا يجوز ان يحدث~~
~~مباينا عن ذاته من غير وساطة حادث اخر~~ اللهم الا ان يتمسكوا باللفظ وهو ان الاحداث والحدوث
والخلق والايجاد مغايرة في اللغة للمحدث والمخلوق والموجد ومثل ذلك لا يصلح ان يتمسك
به في المباحث العقلية والا لكان الوجود والثبوت والعدم مغايرة للموجود والثابت
والمعدوم والله اعلم بالصواب

المسألة الخامسة

في انه سبحانه لا يتحد بغيره ان الاتحاد بين الشيئين
محال لانهما عند الاتحاد اما ان يكونا موجودين او لا يكونان او احدهما موجودا ولا يكون
الاخر موجودا فان كانا موجودين فهما لم يتحدا بل هما اثنان كما كانا قبل
ذلك وان عدما فهما لم يتحدا بل عدما وحدث بعدهما شيء اخر وان كان احدهما موجودا والاخر
معدوما فالاتحاد ايضا باطل لان الموجود لا يتحد بالمعدوم

المسألة السادسة

في انه سبحانه مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة الذي ذهب اليه نفاة الاحوال انه
سبحانه مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لامر زائد وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
بل زعما ان مخالفة كل موجود لغيره لا تكون الا لذاته وانه ليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
واما في الاجزاء المقومة فلا ومنهم من ذهب الى ان ذاته سبحانه تشارك سائر الذوات في اصل

الذاتية لكنه خالف غيره بصفة مخصوصة اختصت بها ذاته دون سائر الذوات وهو مذهب ابي علي
وابي هاشم ثم انهم بعد ذلك اختلفوا فذهب ابو علي الى انه تعالى يخالف خلقه لوجوب وجوده وعالميته
وقادريته وحيّيته وهو قول ابي هاشم اولا وذهب ابو هاشم الى انه يخالف خلقه لصفة خامسة
توجب هذه الصفات الاربع والحق عندنا هو القول الاول والدليل عليه ان المخالفة لخلقه لو كانت
لا لذاته لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية اذ لو كانت مخالفة لها لكونها تلك الذات
لكانت المخالفة حاصلة بنفس الذات لا بامر زائد ولو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية
فاختصاص ذاته بالصفة التي بها خالف غيره لا بد وان يكون لامر لان الذوات لما كانت متساوية
في الذاتية فما يصح على الواحد منها يصح على الاخر لوجوب تساوي المتساويات في تمام الحقيقة
في جميع الاحكام اللازمة فيكون تلك الصفة ممكنة الحصول لسائر الذوات ويكون سائر الصفات
التي بها خالف سائر الذوات لذات الله تعالى ممكنة الحصول لذات الله تعالى بدلا عن تلك الصفة
فيكون اختصاص ذاته بتلك الصفات دون سائر الصفات ودون اختصاص سائر
الذوات بتلك الصفة على نعت الامكان والممكن يستدعي سببا والعلم بذلك ضروري ثم ان
اختصاص ذات الباري بذلك السبب ان لم يكن واجبا لم يكن اختصاصه بالصفة التي بها خالف
خلقه واجبا لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان لصفة
اخرى لزم اما التسلسل او الدور وان كان لنفس تلك الذات فنفسها مخالفة لسائر الذوات
واذا كانت الذات مخالفة لغيرها لنفسها لم تكن مخالفتها لغيرها لصفة وراء تلك الذات وهو المطلوب

فان قيل ما ذكرتموه من الدلالة ينافض نص مذهبكم لانكم لا تقولون
بانه تعالى يخالف خلقه لكونه ذاتا مطلقة والا لزم ان لا يكون غيره ذاتا وان تكون الذوات باسرها
مخالفة لكونها ذوات بل تقولون ان ذاته مخالفة لخلقه لذاته المخصوصة فنقول هل لقولكم
مخصوصة مفهوم زائد على مفهوم كونه ذاتا ام لا فان لم يكن له مفهوم ازيد من كونه ذاتا لزم
ان يكون العلم بكونه ذاتا علما بكونه ذاتا مخصوصة حتى ان من علم انه ذات فقد علم خصوصية
ذاته لكنه ليس الامر كذلك فان العلم باحدهما مغاير للعلم بالثاني والدال على احدهما مغاير
للدال على الثاني ولان الصادق اذا اخبرنا بان الله تعالى خلق ذاتا فبمجرد هذا الخبر يجب
ان يحصل العلم بخصوصية تلك الذات ومعلوم انه ليس الامر كذلك فاذن لا بد وان يكون لقولكم

مخصوصة مفهوم منفصل عن مفهوم مطلق كونه ذاتا سواء كان ذلك المفهوم عدميا او وجوديا فكم
تساعدون على ان المخالفة للخلق ليس لامر عدمي بل لامر ثبوتي زائد على مطلق كونه ذاتا
وهو الذي ذهب اليه من زعم انه مخالف لخلقه لصفة زائدة على ذاته فانتم بهذا القول او لكنتم
الا في الاسم من حيث انكم سميتم ذلك الزائد حالا وصفة وانتم سميتموه خصوصية ثم ان ما ذكرتموه من الحجة
بطل القول بهذا الزائد فثبت ان ما ذكرتموه من الحجة ساقط عن مذهبكم فيكون مستدركا ثم انا نقلنا
الجواب عن التناقض فلم قلتم ان اختصاص ذاته بتلك الصفة امر جائز دون سائر الذوات لما كانت
متساوية في حكم الذاتية وجب تساويها في قبول هذه الصفات قلنا قد تقدم غير مرة ان هذه القضية
منقوضة بصور منها ان الباري قادر على مثل مقدور العبد وعندنا قادر على مقدوره ولم يلزم من
ذلك التزامنا في جانب العبد فانه قادر على مثل مقدور الله تعالى مع انه بالاتفاق عندنا غير قادر على
مقدور الله تعالى ومثل ان الشيء حال بقائه هو عينه حال حدوثه ثم انه حال الحدوث يجب ان يكون
مقدورا وحال البقاء يمتنع ان يكون كذلك وكذلك العالم كان ممتنعا في الازل لعينه ثم عاد
ممكنا بعينه ثم ان سلمنا ان اختصاصه بتلك الصفة امر جائز فلم قلتم ان الجائز يستدعي سببا وقد عرفت
ما مر في مسألة اثبات الصانع ثم ان سلمنا ذلك ولكن الجائز متى يستدعي السبب اذا
كان متجددا او اذا لم يكن ثم ع سلمناه وهو انا لو حكمنا بافتقار الجائز الى المؤثر مطلقا
من غير ان نشترط فيه كونه متجددا الزمنا ان نحوج الشيء حال بقائه الى المؤثر وذلك محال واذا
ثبت ذلك فلا يمكنكم ان تثبتوا ان اختصاص ذاته بتلك الصفة يستدعي مرجحا ما لم تثبتوا ان ذلك
الاختصاص متجدد ومعلوم ان ذلك باطل ثم ان سلمنا ان احتياج الجائز الى المؤثر
لا يتوقف على كونه متجددا ولكن متى تتحقق تلك الحاجة اذا لزم من القول بثبوت تلك الحاجة
محال او اذا لم يلزم ع م سلمناه وهو لان الامكان انما يحوج الى المؤثر اذا لم يلزم من ذلك
الاحتياج محال وفي مسألتنا القول بتعليل اختصاص ذات الله تعالى بتلك الصفة بعلة يلزم
منه محال وهو التسلسل الذي ذكرتموه فحينئذ لم يوجد شرط صحة التعليل وهو عدم لزوم المحال
عبارة عن عدم المانع والاقتضاء مع عدم المانع وجوب الشيء فكان ينبغي ان تقولوا انه اذا لم يوجد
المانع من التعليل انه يصح التعليل لا انه يجب التعليل فلما حكمتم بوجوب التعليل بطل قولكم
لا نا نقول المحوج الى التعليل انما هو الجواز وعدم المانع من التعليل شرط اقتضاء الجواز

دون سائر الصفات ودون اختصاص سائر الذوات بتلك الصفة

للتعليل فاذا لم يوجد المانع تحقق الحصول علة الحاجة الى العلة مقرونة بشرطها فلا جرم وجب
التعليل ثم ان سلمنا انه يلزم التسلسل فلم قلتم ان ذلك محال وتقريره ما مضى في مسألة وجوب
وجود الله تعالى ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتموه ولكن هنا ما يوجب نقيضه وهو ان
من عقل الذات ثم اعتقد فيه كونه قديما او حادثا فانه لا يختلف اعتقاد كونه ذاتا بسبب اختلاف
كونه قديما او حادثا ولو اعتقد في الماهية ذات ثم اعتقد فيه انه صفة فانه يزول اعتقاد كونه ذاتا
فلولا ان الذاتية امر مشترك بين القديم والحادث والا لما بقي اعتقاد كونه ذاتا مع اعتقاد قدمه
وحدوثه كما لم يبق اعتقاد كونه ذاتا عند طرو اعتقاد كونه صفة وايضا فلان الذات يمكن تقسيمه
الى القديم والحادث ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام فاذن اصل الذاتية مشترك
بين القديم والحادث ثم لا شك ان الله تعالى مخالف لخلقه ومعلوم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فاذن ما به خالف الله غيره غير اصل كونه ذاتا وذلك يقدح في مذهبكم ومع ذلك
فانا نقول مخالفة الله تعالى لخلقه اما ان تكون لصفة عدمية وهو انه لم يحصل لذاته ما حصل لخلقه
واما ان تكون لوصف ثبوتي والاول باطل والا لكانت الذات في كونها موجودة غير متوقفة
على صفة من الصفات بل غنية عنه ولو كان كذلك لصح انتفاء في ذوات المحدثات عند
زوال جميع الصفات عنها لان المتماثلات متساوية في كل الاحكام وهذا يقتضي رفع الاختلاف
بين الله تعالى وبين المحدثات وذلك محال فثبت انه تعالى مخالف لخلقه لصفة زائدة على اصل كونه ذاتا
وهو المطلوب والجواب ـــــــ قوله دليلكم ناقض مذهبكم قلنا لا نسلم قوله لان
الخصوصية التي تثبتونها هي نفس الصفة التي تنفونها قلنا هذا انما يلزم لو وجب ان يكون خصوصية
الذات زائدة عليها وليس الامر كذلك لوجهين الاول ان الصفة التي تزعمون ان ذات الله تعالى
خالف خلقه بها اما ان تكون ممتازة عن غيرها من الاحوال والذوات او لا تكون فان لم تكن حالة
ممتازة عن غيرها لم يمكنكم ان تقولوا الله تعالى خالف خلقه لما له لذاته ولا يبقى احراز الحكم بوقوع
المخالفة بها وامتناع وقوع المخالفة بغيرها لانه لا بعد امتيازها عن غيرها وان اتسم لتلك الحالة
خصوصية مخصوصة بها ان كانت لحالة اخرى لزم التسلسل او لحالة اخرى فيكون تلك الحالة مخصوصة
لنفسها من غير حالة اخرى واذا عقلتم ذلك في الحالة فاعقلوا مثله في نفس الذات تعالى
الاحوال لا توصف بوصف فلا يمكن وصفها بالخصوصية بل الذات الموصوفة بتلك الحالة هي المخصوصة

ولما لم يكن الحالة مخصوصة انقطع التسلسل لا انا نقول بيان خصوصية الذات لما لم نعقل الا
لاجل تلك الصفة فلا بد وان يكون خصوصية الصفة معقولة اولا لان الذات مع الصفة
وما لم يعقل التخصيص في المفردات امتنع تعقله في المركب الا ترى انا لو عقلنا ان ذاتا الحق
حالة لا يمكننا ان نعرف ان تلك الذات ممتازة عن ذات اخرى واذا ثبت ذلك فنقول
اذا لم يكن الامتياز ثابتا بين الذوات فلا بد من ثبوتها في الصفات والا لاستحال ان تعقل
الذات الموصوفة متميزة الثاني ان مخالفة الشيء عن غيره لا لذاته بل لصفة اخرى كلام
مجازي لا حقيقة له لانا اذا فرضنا امرين لا اختلاف بينهما بوجه من الوجوه ثم اختص محل
واحد منهما بوصف مخالف لما اختص به الاخر فلا شك ان الامرين ما صارا مختلفين لانهما عند
الاتصاف بالوصفين المختلفين باقيان على حقيقتهما اذ لو لم يبق حقيقتهما لم يكن الوصفان
ثابتين لذينك الامرين بل لامرين اخرين واذا كان كذلك ثبت ان الاختلاف
ليس الا بين الوصفين الثابتين لذينك الامرين فثبت ان المخالفة التي لغيره لا لذاته بل لصفة ثابتة
له غير معقول ثم التحقيق في الجواب ان الكثرة في ماهية الشيء وحقيقته انما تلزم اذا كان هو
مشاركا لغيره في شيء من الذاتيات ومباينا عنه بذاتي اخر فحينئذ يعلم ان ما به الاشتراك غير
ما به الامتياز وذاته مركبة من الاعتبارين فحينئذ يلزم الاعتراف بالكثرة في تلك الحقيقة ثم ان
الاشياء المختلفة اما ان تكون لها ابدا ما تشترك فيها من الذاتيات فلم لا يكون لكل شيء اجزاء
ومقومات عند مشاهدته مرة واحدة بل مرارا عند مشاهدته او نسبته الى اشياء اختلاف بتمام حقائقها
ولا تكون منها اشتراك في شيء من الذاتيات اصلا فيكون كل واحد ممتازا عن الاخر بتمام ماهيته
المخصوصة قوله لم قلتم ان الذوات لما كانت متساوية فكل ما صح على بعضها صح على كلها قلنا
لان الذوات المتساوية في حقائقها اذا عرضت لواحد منها صفة فلا شك ان تلك الصفة غير
ممتنعة العروض له فعدم امتناع عروض تلك الصفة لتلك الحقيقة اما ان يكون من لوازمها او لا يكون
فان لم يكن من لوازمها امكن ان يزول عنه فيكون ذلك ممكن الثبوت له فينتقل الكلام الى
امكان الامكان حتى ينتهي الى امكان لازم للماهية واذا كان ذلك الامكان لازما لتلك
الماهية كانت سائر الممكنات ممكنة له وكان ذلك الواقع ايضا ممكنا له فقد بان ان ما يمكن
لفرد من افراد ماهية وجب ان يكون ممكن الحصول للفرد الاخر من تلك الماهية اللهم الا

انه تعالى ان هذا انما يلزم ان لو جعلنا ذلك الامكان معلول تلك الماهية واما لو حكمنا بوجوبه
له من غير سبب فلا يلزم ذلك لكنا نقول ان ذلك الامكان حكم غير مستقل بنفسه بل هو تابع
لتلك الماهية فيكون ذلك الامكان اثرا ممكنا في نفسه ويستدعي سببا وهو تلك الماهية على ما مضاه
واما النقوض فقد مر العذر عنها قوله لم قلتم ان الامكان محوج الى السبب قلنا
قد مر تقريره ذلك في باب اثبات الصانع قوله الممكن محتاج الى المؤثر اذا كان متجددا او اذا
لم يكن قلنا قد مر الجواب عنه ايضا هناك ونزيد هنا ان مشايخ المعتزلة عند ما علموا
ان حصول الجسم في الحيز ممكن بنوا عليه ان ذلك الحصول يستدعي مؤثرا ثم سموا المؤثر معنى وبنوا
عليه اثبات المعاني ولولا ان الجائز يستدعي المقتضي سواء حصل التجدد او لم يحصل لما كان يمكنهم
ذلك بل كان ينبغي الاستدلال لهم في اثبات المعاني الا في الجواهر التي عرفوا انها بعينها
متجددة فان قالوا انهم يقدرون على بيان ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه وهذا القدر
يكفي في العلم باحتياجه الى المؤثر فنقول صحة خروجه عن الحيز يدل على كون الكائنية ممكنة في نفسها
لا على كونها متجددة فان كان كونه ممكنا كافيا في الاحتياج الى السببية فقد تم المقصود وان
كان لا بد مع ذلك من التجدد وجب ان لا يستدل بهم في اثبات الاكوان وحدوث العالم الا
في الاجسام التي شاهدوا خروجها عن احيازها ومعلوم ان ذلك باطل قوله الامكان يحوج
الى المقتضي بشرط عدم الاداء الى المحال قلنا اما اولا فيمكننا ان ندعي العلم بحاجة الممكن
الى المقتضي علم ضروري على الاطلاق وان لم يكن في العقل ما ينزع في هذا الباب من حال
وحال واما ثانيا فلان احتياج الامكان الى السبب اما ان يتوقف على انه لا يلزم منه محذور اولا
يتوقف ومحال ان يتوقف لوجوه اربعة اما اولا فلان الذي يمكننا ان نعلمه انه لا يلزم منه محذور في
الصورة الفلانية وبعد صور كثيرة ومع هذا فيبقى احتمال لزوم المحال عنه في صورة سوى الصور
التي عددناها ونحن لا نعرفها فلو اعتبرنا هذا الشرط في احتياج الممكن الى السبب بل رمنا الا نقطع
باحتياج شيء من الممكنات الى السبب لان هذا الشرط مما لا يمكن الوفا بتحقيقه بحيث يحصل
اليقين به اللهم الا ان يقال انه لا دليل عليه وجب نفيه وكما حققنا في اول الكتاب ضعف هذه بينا
الطريقة واما ثانيا فهو انه اذا حكمنا بعدم التعلل لوجود المانع يجب علينا ان نعرف انه
هل يلزم من تعليل هذا الامتناع بهذا المانع محال ام لا حتى انه ان كان لا يلزم منه محال عللنا

هذا الامتناع بذلك المانع ثم يجب علينا ان ننظر في ذلك المانع ايضا انه هل له مانع اخر ويلزم
التسلسل واما ثالثا فاذا قدرنا ان ما نقاوم من احتياج الامكان الى المقتضي فكل شيء منع سببا
اخر فذلك الاخر يكون مانعا له ايضا لان المانعية حكم ثابت من الجانبين فكما ان ذلك المانع يمنع من
كون الجواز محوجا الى المقتضي فكون الجواز محوجا الى المقتضي مانع من كون ذلك المانع مانعا
عن هذا الاحواج فليس امتناع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يوثر كل واحد منهما في
الاخر فيكون الاصل مانعا للمانع عن المانعية ويكون المانع مانعا للاصل عن الاقتضاء فيصير
الجواز غير محوج الى السبب مع تحقق عدم المانع والخصم لا يرضى بذلك واما ان لا يمنع واحد
منهما الاخر فيبقى اصل الامكان محوجا الى السبب ويبقى ذات المانع مانعا فيجتمع
النفي والاثبات واما رابعا فلانا اذا رأينا حكما جائزا حكمنا بان له سببا ثم نشرع بعده في
تعيين ذلك السبب بالتقسيم ولو كان الامر كما قالوه لكان من الواجب الا يتعين الترتيب
بتقسيم اولا ونرى هل في الاصول ما يقدح فيه ام لا فان لم يكن يحصل حكمنا باستناده الى سبب
ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه قوله لم قلتم ان التسلسل باطل قلنا قد مر
تقرير ذلك في مسئلة ان الصانع واجب الوجود قوله الذوات مشتركة في الذاتية ومتخالفة في
خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون خصوصية الذات زائدة
على اصل كونه ذاتا قلنا والاحوال والصفات ايضا مشتركة في عموم كونها احوالا وصفات
ومتخالفة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون تميز الحالة عن غيرها
بحالة اخرى ويلزم التسلسل ثم نقول القدر المشترك من الاحوال يحتمل ان يكون من القيود
السلبية او من القيود الاعتبارية او من اللوازم الخارجية ويكون حقيقة كل واحد منها تماما هاهنا
مخالفة لتمام حقيقة الاخر لانا نقول اذا جوزتم ذلك في الاحوال فجوزوا مثله في
الذوات وحينئذ يندفع ما قلتموه والله الموفق **المسئلة السابعة** في ان حقيقته
سبحانه هل هي معلومة للبشر اتفقت الفلاسفة على ان حقيقة الله غير معقولة للبشر والصحيح
ان تصير معقولة لهم وكلام الصوفية في اكثر الامر يشعر بذلك وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي
واستاذه امام الحرمين وصرح القاضي ابو بكر بان خاصية غير معلومة لنا الان ومردد في
ان المؤمنين بعد ان يروه هل يعلمون تلك الخاصية ام لا وكان ضرار بن عمرو يزعم ان لله ماهية

لا نعلمها الآن وزعم ان في مقدوره ان يخلق للخلق حاسة سادسة بها يدرك بها تلك الحاسة خاصية ذاته
واما النطق انه ذهب ذلك الى قريب مما ذهبت اليه الفلاسفة حيث قالوا ان للنفس بعد مفارقة
الابدان ضربا من الادراك القوي هو غاية ما يمكن ان يحصل للبشر من ادراك الله تعالى ومعرفته فمن
ضرار ذلك حاسة سادسة واما اكثر المحققين من المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة فقد ذهبوا
الى ان حقيقة الله تعالى معلومة الآن وان علمنا بحقيقته كعلمه بحقيقة نفسه ونحن نذكر الآن ما احتج
به كل فريق فضول احتج من زعم انا نعرف حقيقة الله تعالى بثلثة امور الاول انا مكلفون
بان نعرف ان الله واحد والعلم بوحدته متوقف على معرفة حقيقته ومعرفة حقيقته الوحدانية لا
بمعرفة العالم ولا الحادث لا يمكنه العلم بان العالم فلو لم نكلف لما طريق الى معرفة حقيقته تعالى لكان حادث
تكليفنا بمعرفة كونه واحدا تكليفا بالمحال وقد اجمعت الامة على ان التكليف بمعرفة وحدانيته
ليس تكليفا بالمحال الثاني انا لو قدرنا موجودا ليس له من الصفات الا كونه ازليا ابديا
ولسنا حيا عالما قادرا مريدا متكلما سميعا بصيرا منزها عن الحيز والجهة والحالية فانه يكون الها بمجرد
هذه الصفات فلو كانت له صفة اخرى وراء هذه الصفات لكانت تلك الصفة غير معتبرة
في الالهية وقد اجمعت الامة على ان صفاته باسرها معتبرة في الالهية فوجب ان لا يكون له صفة
وراء هذه الصفات لا من الصفات الذاتية ولا من الصفات المعنوية الثالث انه
لا دليل على ثبوت الصفات الذاتية او المعنوية وراء هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب
نفيه واحتج من زعم انا لا نعرف حقيقته بامور منها مبنية على قواعد الفلاسفة ومنها
مبنية على قواعد الصوفية ومنها مبنية على قواعد المتكلمين اما المبنية على قواعد الفلاسفة فله الاول
التعقل عبارة عن ارتسام صورة مساوية لماهية المعقول في العاقل فلو عقلنا الله تعالى لارتسمت
صورة مساوية لحقيقته فينا فيكون ماهيته مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد وانه محال وهذا
ضعيف لمنع كون العلم عبارة عن الانطباع الذي ذكروه ثم ان سلمنا ذلك ولكن الذي
ثبت بالدليل امتناعه كون حقيقة الله مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد موجودين في الخارج فاما
على الصور الذهنية المأخوذة منه فلا الثاني انا لو عقلنا حقيقته لما هي مبدأ لما صدر
عنه وجب ان نعقل من حقيقته كونه مبدأ لما صدر عنه اذ لو لم نعقل ذلك لما كنا قد عقلنا
حقيقته لان اقتضاءه لما صدر عنه ليس امرا لنفس ذاته المخصوصة ولو عقلنا كونه مبدأ لما صدر عنه

عند

عند تعقلنا ما صدر عنه واذا عقلنا ذلك وجب ان نعقل ما صدر عنه مما صدر عنه وهلم جرا الى اخر
المراتب فيلزم من تعقلنا لذاته تعقلنا لجميع الموجودات جزئياتها وكلياتها على ترتيبها تماما العقلية
والزمانية فلما لم يكن كذلك علمنا انا لم نعقل ذاته وهذا ضعيف ايضا لوجهين اما اولا
فلانه مبني على انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وانه باطل واما ثانيا فلانه مبني على
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وقد سبق ابطال ذلك في باب علمه الله عند الاعتراض
على الفلاسفة انه لما كان عالما بذاته وجب ان يكون عالما بكل المعلومات الثالث
ان الذي نعقله من البارئ تعالى امتنع بمجرد تصوره عن وقوع الشركة فيه لان المتصور من موجود واجب
الوجود ليس بمتحيز ولا في جهة ولا حال في المتحيز ويكون عالما بكل المعلومات قادرا على كل
المقدورات الى غير ذلك من صفاته تعالى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه ولذلك يحتاج
في معرفة وحدانيته الى اقامة الدلالة على وحدانية الله تعالى واما المتصور من الذات
المعينة فانه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه لانا متى تصورنا ذاتا معينة استحال ان يجوز كون
ذلك المتصور نفسه غيره واذا كان كل ما نتصوره من الله تعالى غير مانع من الشركة وكان تصورنا له
تعالى بعينه لو كان حاصلا كان مانعا من الشركة وجب ان لا نكون متصورين له بعينه ولا عالمين
بعينه فعلمنا انا لا نعرف ذاته المخصوصة من حيث هي هي ويمكن ان يقال علينا انا نعرف
تمام حقيقته وان لم نعرف تعينه من حيث هو هو والتعين ليس امرا ثبوتيا والا لكان له تعين
اخر ولزم التسلسل بل هو عبارة عن انه ليس غيره واعلم ان القول بان حقيقة الله تعالى غير معلومة
للبشر لا يستمر على مذهب الفلاسفة لان عندهم حقيقة البارئ هو الوجود المجرد عن جميع القيود
والوجود اولى التصور والتجرد عن القيود معلوم وليس وراء الوجود المجرد امر اخر حتى تعالى
ان ذلك غير معلوم للبشر واذا كان كذلك كان القول بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
مناقضا لهذا المذهب واما المبنية على اصول المتكلمين فامران الاول المعلوم لنا منه تعالى
ليس الا الصفات السلبية او الاضافية لان الذي عرفنا منه انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة ولا
محل لشيء ولا حال في شيء ولا موصوف بصفات الاجسام من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكل
ذلك سلوب والذي عرفنا منه انه تعالى يمكنه ان يوجد الاشياء وان يوجدها وهو المعنى بالقادرية وانه
يمكنه ايجادها على نعت الاحكام والاتقان وهو المعنى بالعالمية فكلها محض اضافات او صفات.

ثلث اضافات واذا تصفحنا ما علمناه منه تعالى فليس الا هذه الامور ونحن نعلم بالضرورة ان
السلوب والاضافات لا بد لها من ذات حتى تعقل ثبوتها منفية عنها محققة لحقيقته تكون موصوفة
بتلك السلوب والاضافات واذا كنا لا نعرف خصوصية الذات الموصوفة بهذه السلوب والاضافات
ثبت انا لا نعرف حقيقته لا يقال انا لا نعرفها من تلك الذات انها التي يجب اتصافها
بهذه الصفات وقد عرفناها كما هي لانا نقول ان وجوب اتصاف تلك الذات بهذه السلوب
والاضافات ان عنيتم به ان هذه الامور يمتنع زوالها عنه كان ذلك امرا سلبيا وان عنيتم به
انه يستحق لثبوت هذه الامور كان ذلك امرا اضافيا فثبت ان حقيقته المخصوصة غير معقولة
لنا فان قالوا ان ذاته عبارة عن الذات المتقيدة بوجوب الاتصاف بهذه السلوب
والاضافات ومطلق الذات معلوم وهذا القيد ايضا معلوم فتكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة
قلنا هذا انما يستقيم اذا قلنا بان ذاته مساوية لسائر الذوات في الذاتية ثم انه خالفها بهذا
هذا القيد وهو وجوب هذه الصفات السلبية والاضافية له ونحن قد بينا ابطال ذلك
وبينا ان ذاته بحقيقتها مخالفة لسائر الذوات وانه ليس بين ماهيته وبين سائر الماهيات
اشتراك اصلا وان هذا القيد اعني وجوب اتصافه بهذه السلوب والاضافات لا يمكن
ان يكون هو تمام ذاته لان وجوب اتصافه بالشيء متاخر عن تحقق ذات الموصوف
واذا ثبت انه ليست حقيقته المخصوصة هي كونه ذاتا او وجوب الاتصاف بهذه الاوصاف
او مجموعهما ثبت ان حقيقته المخصوصة امر وراء هذه الامور وتكون هذه الامور لاحقة لذلك الامر
لازمة له وذلك الامر من حيث هو هو غير معلوم فثبت كوننا غير عالمين بحقيقته ويمكن ان
يعترض على هذه الحجة بان حكمكم بعدم المعلومية للبشر ليس الا على خصوصية تلك الحقيقة
والحكم على الشيء بالنفي او بالاثبات متاخر عن تصور المحكوم عليه فاذن الحكم على تلك الحقيقة
بانها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وذلك متناقض وهذا الكلام لا يصلح للاستدلال
به ابتداء او لمعارضة الوجه الذي يتمسكون بها الشبه انا اذا اخبرنا انفسنا وجدناها
غير عالمة بحقيقة شيء من الاشياء الا اذا ادركناها بالحس كما لا حساس بمدركات الحواس الخمس
او ادركناها من النفس مثل علمنا بحقيقة الالم واللذة والجوع والعطش فاما سائر الاشياء فانه
لا سبيل لنا الى معرفتها الا على الوجه الاجمالي مثل انا لم نحس بحقائق الادوية المركبة ولم ندرك

معلوم

تلك الحقائق من انفسنا كما ادركنا الجوع والعطش فلا جرم انه لا سبيل لنا الى معرفتها الا بالقياس
الى تلك الامور المعلومة بالمشاهدة او بالوجدان من النفس مثل ان نقول السقمونيا مسهل للصفراء والنار
هي الجرم المسخن فان الاسهال اما مشاهد او مدرك من النفس فلا جرم امكن تعريف حقيقة السقمونيا
به وهو بالحقيقة لا يفيد معرفة حقيقة السقمونيا فانا لا نعرف منها الا انها امر لا ندري ما هو في نفسه لكنه
يلزمه اللازم الفلاني الذي علمناه بالاحساس فاما حقيقته فغير معلومة ومن استقرى كيفية علمه بالاشياء
قطع بانه لا يعلم حقيقة شيء الا اذا احس به او وجده من نفسه واما الذي لا يكون كذلك فانه لا يعلم
حقيقته واذا ثبت ذلك فنقول انا في هذه الدار ما رأينا الله سبحانه ويستحيل ان نجد من انفسنا حقيقته
فوجب القطع بانا لا نعلمه ويمكن ان يقال ان هذه الحجة استقرائية فلا تفيد اليقين واما الذي
يتمسك به الصوفية فهو ان العقول متناهية والباري تعالى غير متناه والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي
وهذه الحجة بالطامات اشبه منها بالمحصل عندي فهذه المسئلة

المسألة الثامنة

في انه هل يصح عليه الالم واللذة ذكر بعضهم ان الالم ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وعندي
ان الاشتغال بتعريفهما عبث لان الغرض من التعريف ايضاح المجهول بالمعلوم واظهر العلوم
واجلاها العلم بالمحسوسات وبالامور التي يجدها الانسان من نفسه التي من اظهرها الالم واللذة
فان كل احد عاقل يدرك التفرقة بين كل واحد منهما وبين الآخر وبينهما وبين ما عداهما واما الملائم
والمنافي فهما امران خفيان غير متصورين الا بعد الشرح والبيان وبعد حصول تصورهما فانه
لا يمكننا الجزم بان الحالة التي نجدها من انفسنا عند تناول الاطعمة اللذيذة وسماع الاصوات
الطيبة هي نفس ادراكنا لهذه الاشياء او حالة مغايرة لها الا بعد السعي في الدلالة الدقيقة واذا كان
كذلك ثبت ان التعريف المذكور باطل واذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان بعضهم اقتصر
في نفي الالم واللذة عن الله تعالى على ان قال اللذة ادراك ما يلائم المزاج والمزاج كيفية حاصلة
عند اختلاط الاجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة والله تعالى ليس بجسم فيستحيل ان يكون له مزاج
فيستحيل ان يكون له ما يوافق مزاجه فيستحيل ان يوجد له ادراك ما يوافق مزاجه فيستحيل عليه
اللذة وكذلك الالم ادراك المنافي للمزاج وذلك محال على الله تعالى فبطل الطريق المذكور في اللذة
واعلم ان هذه الطريقة ضعيفة لانا بينا انه لا يجوز تحديد الالم واللذة بل نقول انا عند اتصال
الصفة الملائمة وسماع الاصوات المناسبة وذوق الاطعمة الشهية نجد حالة مخصوصة من انفسنا

وجدانا ضروريا ونعبر عن تلك الحالة وسائر الحالات التي ندركها من انفسنا مثل الارادة والكراهة
والاعتقاد وغيرها الا انا لا نعرف بالضرورة ان هذه الحالة هي نفس ذلك الادراك او امر
مغاير لها والذي يحتمل ان يتمسك به في انها هي نفس هذا الادراك ان يقال لو كانا متغايرين لصح
حصول احدهما عند عدم الاخر حتى يوجد الادراك عند عدم تلك الحالة فيبصر الانسان المطالع
الحسنة ويسمع الالحان المتناسبة ويذوق الاطعمة الطيبة ولا يلتذ بها او تحصل تلك الحالة بدون
ادراك الملائم حتى يلتذ الانسان بما لا يلائم مزاجه اصلا ولما فسد القسمان بطل كون اللذة مغايرة لهذا
الادراك وهذا الاستدلال ضعيف لان لقائل ان يقول اما قولكم ان كل شيئين فانه متغاير
يصح وجود احدهما منفكا عن الاخر فالقدح فيه قد تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان تحصل اللذة عند عدم ادراك الملائم الموافق للمزاج وما طريق الى تصحيح ذلك الا بالاستقراء
المستفاد من التجارب الطبية وانه لا يفيد اليقين ثم ان سلمنا انه متى حصلت لم يوجد ادراك الملائم
الا مع اللذة وبالعكس لكنه لا ينفي تغايرهما لاحتمال ان يكون الادراك علة للذة او شرطا والعلة تحيل
لا ينفك احدهما عن الاخر في حقنا لانه لا يلزم من كون اللذة معلولة لهذا الادراك او معلولة
لاعتدال المزاج بشرط الادراك ان لا يوجد اللذة عند عدم هذا الادراك او عند عدم الاعتدال
لما مر من انه لا يلزم من انتفاء العلة المعينة انتفاء المعلول فلعل اللذة تحصل للاجسام لهذا السبب
ولغيرها بسبب اخر ثم ان سلمنا ان اللذة نفس ادراك الملائم فلم قلتم ان كل ملائم فهو ملائم للمزاج
سلمناه ان الملائم اعم من ملائم المزاج ونفي الخاص لا يوجب نفي العام فلا يلزم من صدق
انه ليس لله تعالى ما يلائم مزاجه صدق انه ليس لله تعالى ما يلائمه فانه كما ان للجسم شيئا يلائمه فكذلك يحتمل
ان يكون لما ليس بجسم شيء يلائمه ولهذا السبب ذهب الفلاسفة على كون الباري تعالى ملتذا بما له
من الكمال والجمال وان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ملتذة بما لها من العلوم والفضائل
ومتالمة بما لها من الجهل والرذائل وغير ذلك بل قالوا اللذة ادراك الملائم ثم ان لكل قوة
من القوى شيئا يلائمها خاصة فالملائم للقوة الشهوانية المشتهيات وللقوة الغضبية الانتقام وللقوة
العقلية ادراك الاشياء والاحاطة بحقائقها ثم ان اللذة لما كانت عبارة عن ادراك الملائم كان
كلما كان الادراك اتم والمدرك اكمل كانت اللذة اتم ولا معنى للكمال الا ان يحصل للشيء
كل ما كان ممكن الحصول له ولما كان الباري تعالى اكمل الموجودات وادراكه لذاته اتم

الادراكات وجب ان يكون التذاذه بذلك الادراك اعظم اللذات والمقصود من حكاية
هذا الفصل انه لا يلزم من نفي ادراك ملائم المزاج نفي ادراك الملائم مطلقا
الا ان يقول قائل اني لا اطلق اسم اللذة الا على ادراك ملائم المزاج فاذا نفيت
ذلك عن الله تعالى فقد نفيت اللذة لكنا نقول انه ذلك مكابرة وبتقدير صحتها فالمقصود غير حاصل
اما انه مكابرة فلانه لا نزاع في ان الالتذاذ بالرياسة والتفوق على الاقران اتم من الالتذاذ
بالمطعوم والمنكوح مع ان ذلك ليس ادراكا لما يلائم المزاج بل الحيوانات تؤثر اولادها
على انفسها بالمطعومات ولولا ان لذة الايثار اقوى عندها من لذة التناول والا لما قدمت الايثار
على التناول واما ان المقصود غير حاصل فلان للقائل ان يقول لهذا المجيب اذا كنت
لا تفسر اللذة الا بادراك ملائم المزاج فقد ساعدناك على امتناع اللذة على الباري تعالى بهذا
التفسير ولكن لم لا يجوز ان يحصل له حالة من جنس الحالة التي تحصل لنا عند ادراكنا ما يلائم
مزاجنا وان لم تكن الحالة حاصلة بسبب ادراك ملائم المزاج فظهر ان الاستدلال الذي
ذكروه ضعيف والمعتمد ان يقول لو صحت اللذة على الله تعالى لكان خالقه
للملتذ به اما ان يكون في الازل او لا في الازل والقسمان باطلان فالقول بصحة اللذة عليه تعالى محال
واما قلنا انه يستحيل خلق الملتذ به في الازل لان الفعل الازلي محال واما قلنا انه يستحيل
ان يخلقه في لا يزال لان الملتذ به اذا كان حادثا فلا محالة يكون قبل حدوثه ممكنا والا لكان ممتنعا
ثم انقلب الى الامكان وانه محال واذا كان ممكنا والله تعالى كان قادرا على ايجاده
قبل ذلك والا كان منتقلا من العجز الى القدرة وانه محال واذا ثبت ذلك فنقول كل
من صحت عليه اللذة اذا كان عالما بقدرته على تحصيل الملتذ به وكان الملتذ به في نفسه ممكنا مطلقا
فانه يكون كالملجأ الى ايجاد الملتذ به واذا كان كذلك لزم كونه تعالى فاعلا للملتذ به قبل ان
فعله وذلك محال فثبت ان القول بصحة اللذة على الله تعالى يفضي الى المحال فيكون
محالا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الملتذ به من افعاله على ما قالت الفلاسفة
من انه تعالى ملتذ بالدوام الكمالات الذاتية ثم ان سلمنا ان الملتذ به من افعاله فلا نسلم ان فعل
الملتذ به في الازل محال ولا نسلم ان فعل الازلي محال وان سلمنا ذلك فلم قلتم انه لا يجوز
ان يفعله في لا يزال قوله لان حدوثه قبل ان حدث به ممكن والله تعالى كان قادرا على ايجاده

قبل ان اوجده ومتى كان كذلك لزم ان يوجد قبل ان اوجد قلنا لا نسلم انه كان قبل ذلك
ممكنا ولم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا كما ان العالم كان ممتنع الوجود ثم
انقلب ممكنا وان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه كان قادرا على ايجاده ولا يلزم من ذلك
انتقاله تعالى من العجز الى القدرة كما انه لا يلزم من استحالة خلو العالم في الازل وصحة ذلك في لا يزال
انتقاله من العجز الى القدرة ثم ان سلمنا ذلك لكن الملذة متى كان ممكنا وكان من حقيقة اللذة عليه
عالما بالاقتدار على ايجاده فانه يجب عليه ان يوجده اذا وجد هناك مانع يمنع القادر من ايجاده او اذا
لم يكن ثم مانع [illegible] انه من الجائز ان يكون ايجاد الملذة قبل ذلك الوقت يتضمن مفسدة فعلمه
بتضمنه لتلك المفسدة يصير معارضا لداعيته الى تحصيل الملذة والداعية اذا صارت معارضة بنقيضها
لم يجب حصول الفعل ثم ان سلمنا انه ليس هناك مانع لكن لم لا يجوز ان يكون من شرط التذاذه بذلك
الشيء حضوره في ذلك الوقت حتى انه لو حضر قبل ذلك فانه لا يحصل له الالتذاذ به الا ترى انه من الجائز
ان يلتذ الانسان بتناول الطعام في وقت ولا يلتذ به في وقت اخر فكذا ههنا ثم ان سلمنا ما ذكرتم
لكنه معارض بداعية الحكمة فان الداعي له سبحانه الى ايجاد العالم الاحسان ثم ان هذه الداعية
كانت ازلية مع ان الفعل لم يوجد في الازل فيجب تأخر الفعل عن الداعية فكذا ههنا ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على امتناع اللذة عليه لكن ههنا ما يوجب نقيضه وهو الذي حكيناه عن الفلاسفة
تقريرا لكونه ملتذا ثم ان سلمنا خلو ما ذكرتموه عن المعارض لكن بالدلالة على استحالة
الالم عليه تعالى بيان الدلالة التي ذكرتموها غير حاصلة هنا والجواب قوله قلنا
ان الفعل الازلي محال قلنا لا نسلم ان الفعل والاحداث لا يتحقق الا مع سبق العدم
وذلك لا يتقرر مع الازلية قوله لم قلتم ان الملذة كان صحيح الحدوث قبل ان احدث
قلنا لانه تعالى كان قادرا على ايجاده قبل ان اوجده فيه قلنا [illegible] قوله لم
قلتم ان داعية اللذة اذا خلصت خالية عن المانع وكان الملتذ به ممكن الحصول وجب
حصوله قلنا العلم به ضروري قوله لم لا يجوز ان يكون ايجاده للملذة في ذلك الوقت مفسدة
فيصير ذلك معارضا لداعية الشهوة قلنا هذا بناء على الحسن والقبح ونحن لا نقول بهما وايضا
فقبل خلق العالم لم يكن زمان ولا حركة اصلا ولو كان بعض تلك الاوقات المقدرة منشأ للمصالح
وبعضها منشأ للمفاسد لزم وقوع الاختلاف بين تلك الاوقات المقدرة وذلك يقتضي كونها

امورا وجودية [illegible] اجيب عنه [illegible] عن السؤال الخامس قوله ادراك الملائم سبب لحصول
اللذة قلنا انه [illegible] الملائم ما يقتضي صلاح حال البنية فذلك في حق الله تعالى محال وان فسرتم
به سائر ما يتكلم عليه وما يتحقق مثال ذلك هو انهم يقولون ان الله تعالى يلتذ بادراكه ذاته
ويفسرون اللذة بادراك الملائم فيلزم ان يقال ان ذات الله تعالى ملائمة لذاته وذلك غير معقول
[illegible] قوله ما الدليل على نفي الالم قلنا ان اجماع العقلاء انه
بذلك فلا حاجة الى اقامة الدلالة عليه وبالله التوفيق

المسألة التاسعة في انه تعالى غير
متصف بشيء من الكيفيات المحسوسة والاشتهاء والنفرة والحزن والتوحش والتأسف والغضب
والاشفاق والتمني والفرح والبطر اما نفي الكيفيات المحسوسة فقد قيل ان كل جنس
منها فتحته انواع وتلك الانواع لا يمكن ان يقال ان واحدا منها صفة كمال والاخر صفة نقص
حتى يقال ان اتصافه بصفة الكمال اولى من اتصافه بصفة النقص واذا كان كذلك لم يكن
اتصافه تعالى ببعض اولى من اتصافه بالباقي فاما ان يتصف بالكل وهو محال او لا يتصف بشيء
منها وهو المطلوب وقد عرفت في اول الكتاب ضعف امثال هذه الطريقة بل التعويل في
نفيها على الاجماع واما نفي الشهوة والنفرة فلان الشهوة طلب اللذة والنفرة طلب عدم الالم
ولما استحال الالم واللذة استحالت الشهوة والنفرة واما سائر الامور المذكورة فالمرجع بها
اما الى الشهوة والنفرة على اعتبارات مختلفة او الى اعتقادات مخصوصة عند العجز عن دفع
المكروه او عند اعتقاد هذا العجز ولما استحالت الشهوة والنفرة والجهل على الله سبحانه استحالت
هذه الصفات [illegible] ذلك والاولى الرجوع في نفيها الى الاجماع وبالله التوفيق

الاصل الثالث عشر في افعال الله تعالى وفيه فصول

الفصل الاول

في التحسين والتقبيح زعم اصحابنا ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع وزعمت المعتزلة ان الحسن
اما حسن لوجه عائد اليه والقبح اما قبح لوجه عائد اليه ثم ذلك الوجه قد يكون بحيث يستقل العقل
بمعرفته مثل حسن الصدق والعلم والعدل وشكر المنعم والاحسان ومثل قبح الكذب والظلم
والجهل والعبث وتكليف ما لا يطاق وتعظيم من لا يستحق التعظيم والامر بالقبيح والمفسدة وترك
النعمة وترك الواجبات وقد لا يستقل العقل بدركه مثل المستحسنات والقبائح الشرعية [illegible] الكلام المستحسنات
في هذه المسألة واقع في ثلاثة مقامات المقام الاول في البحث عن ماهية هذه الامور فان

الكلام

أبو الحسين القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله ومعنى قولنا ليس له أن يفعله يعقل
بلا احتياج الى تفسير ويتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله وتحديد إضافته الذي على صفة لها تأثير في استحقاق
الذم وإنما لم يحد القبيح بأنه الذي يستحق من فعله الذم لأن القبيح لو وقع ممن لا يستحق بما يعقد هو
من المدح الكثير لما استحق على ذلك القبيح من الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق
الذم على ذلك القبيح وقال في حد الحسن ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله أو ما
لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم أو ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم ونحن
نقول أما قوله الأول القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله فليس بجيد لثلاثة
أوجه أما الأول فلأن الكلام في قوله ليس له أن يفعله يحتمل أمورا أربعة فإنه يراد به الإذن والحجر
كما يقال لزيد أن يستمتع بزوجته وليس لعمرو أن يستمتع بها أي زيد مأذون في ذلك وعمرو
محجور ممنوع عنه وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال لزيد أن يصارع عمرا إذا كان قادرا على ذلك
وليس له ذلك إذا لم يكن قادرا عليه وقد يراد به كونه موصوفا به كما يقال لهذا المحل سواد وحركة
وقد يراد به الحسن والقبح كما يقال لفلان أن يفعل كذا أي يحسن منه وليس له أن يفعل ذلك
أي يقبح منه وإذا عرف ذلك فنقول إن كان المراد هو الأول كان معنى القبيح أمرا شرعيا لا عقليا
وذلك خلاف مذهبه وأما الثاني والثالث فظاهر الفساد والرابع يقتضي الدور ولو كان
المراد معنى خامسا فلا بد من ذكره ليعرف فيمكن التكلم عليه قال لم لا يجوز أن يكون
المراد من هذا الكلام الإذن لكن لا الإذن الشرعي بل الإذن العقلي قلنا فنقول
أما أولا فإن أردتم بالإذن العقلي هو أن يعلم منه أن فاعله لا يستحق بفعله ذما ولا عقابا فهذا
هو الحد الثاني الذي نتكلم عليه بعد ذلك وإن أردتم به معنى آخر فبينوه لنتكلم عليه
وثانيا الإذن معنى معقول بخلاف ألفاظه باختلاف الألسن والمخالف
فنفهمه فنحرر ذلك المفهوم أو نقول إن الإذن معنى يرد عليه التقسيم الى شرعي وعقلي ونحن نريد
به المورد قلنا وأما ثالثا فلأن قوله ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه خطأ لأنه أدخل
القبح في حد القبيح ولو كان القبح معلوما لكان القبيح معلوما غنيا عن التعريف وأما ثالثا
فلأن ترك الواجب من جملة القبائح وهو غير داخل في هذا الحد لأنه لا يصح أن يقال
فيه إنه ليس للمتمكن منه أن يفعله فإن الترك عدم وذلك لا يفعل وأما قوله الثاني إنه الذي

لا مدخل له في استحقاق الذم فهو خطأ أيضا لأنا إذا ذكرنا في تعريف الحسن والقبح الاستحقاق
والذم فلا بد وأن يكون العلم بحقيقتهما حاصلا ليتوصل منه الى العلم بحقيقة الحسن والقبح فنقول
أما الاستحقاق فإنه لا يمكن تعريفه إلا بالحق لأن تفسير المشتق لا يحصل إلا بذكر المشتق منه والاستحقاق
مشتق من الحق فيكون تفسير الاستحقاق متفرعا على تفسير الحق لا محالة ثم ذكر صاحب المعتمد
في كتاب من الحدود أن الحق يستعمل على طريقة اللغة وعلى طريقة العرف وعلى طريقة التوسع
وعلى طريقة عرف الشرع أما في اللغة فهو الثابت وأما في العرف فهو كل ما كان أعمال
مثوبة أو نفيه أو الخبر عنه حكما صوابا وصدقا وأما في التوسع فهو النفي المشبه بالإثبات وإن لم
يكن له ثبوت في الحقيقة وأما في الشرع فهو كل اختصاص لصاحبه يحسن منه لأجله أن يتمسك به أو له
هذا محصل مقاله بعد حذف الإطناب فنقول من الظاهر أنه لا يمكن تفسير الاستحقاق
المذكور في حد القبح والحسن بالحق على طريق اللغة والعرف والتوسع فلم يبق إلا أن يكون
المراد منه الحق في عرف الشرع ثم إنه فسر هذا الحق بالحسن فلزم تعريف الحسن بالاستحقاق
المعرف بالحق المعرف بالحسن فيكون ذلك تعريفا للشيء بمراتب وأما الذم فقد
حكى صاحب المعتمد في حدوده أنه قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد إليه لكن
قال وإنما قلنا مع القصد إليه لأن اليهودي إذا قال لليهودي مثله يا يهودي لم
يوصف ذلك بأنه ذم ولو قال للمسلم يا يهودي كان ذما له لأن المسلم تقتضيه الوضع
من حاله دون اليهودي فنقول لفظا الارتفاع والاتضاع ليسا حقيقتين في المدح
والذم لأن لفظ الارتفاع حقيقة في انتقال الجسم من مكانه الى الجهة التي لها فوقه ولفظ
الاتضاع حقيقة في انتقال الجسم الى المكان الذي تحته فيكون استعمالهما في المدح والذم
على سبيل المجاز والألفاظ المجازية يجب الاحتراز عنها في التعريفات لا سيما إذا كان المراد
بها جليا متبادرا الى الأفهام وليس الأمر هاهنا كذلك بيانه أنه لا شك في أن المدح والذم
من باب الخبر فلا يخلو إما أن يكون الذم المستحق على فعل القبيح هو الإخبار عن أنه فعل
ذلك الفعل أو عن كونه مستحقا للأثر اللازم من فعل القبيح أو عن شيء ثالث والأول
باطل لأن الفاعل إذا فعل حركة قبيحة فإن أخبر عن أنه فعل حركة فهذا الإخبار لا ينبئ
عن القبيح عن الحسن وإن أخبر عن أنه فعل قبيحا فالمخبر عنه هو القبيح وهو الذي وقع

ملكة منه فلا بد حينئذ من تفسير الملك وهو في اصل اللغة عبارة عن القدرة على التصرفات
واما من حيث الشرع واذا اضيف الى الفعل فهو القدرة على التصرف في الحسن واذا اضيف
الى الاعيان فهو القدرة على التصرف الحسن مع الاختصاص بتلك العين ومعنى
الاختصاص هو ان يكون له ان يتصرف في جميع التصرفات الحسنة ولا يكون ذلك لغيره ثم لما
انتقض ذلك عليهم بالمرهون وملك الصبي والسفيه والمحجور اعترفوا فيه قيدا اخر فقالوا الملك
هو الاختصاص بالسبب الذي يتبعه الاختصاص بالتصرفات الحسنة واذا عرفت ذلك فنقول
من الظاهر ان الاسباب المفيدة للملك مختلفة وتفصيلها لا يستفاد الا من الشرع فحينئذ
يصير ماهية الملك بحيث لا يمكن الجزم بثبوتها الا من قبل الشرع فاذا كان الظلم مبنيا
عليه وقبح الظلم متفرع عليه فبان لا يستقل العقل بمعرفته اولى واما قوله في اصل الحد
وليس فيه نفع فهل تقتضي الا يكون للظلم وجود اصلا لان كل ظلم فان الله تعالى يعوض
المظلوم بعوض يكافيه عندهم واذا كان كذلك لم يخل شيء من المضار عن نفع فوجب
ان لا يوجد الظلم في الدنيا واما قوله ليس يستحق فان المستحق ماخوذ من الاستحقاق الماخوذ
من الحق والاشكال في ان المعاني المفهومة منه بعيدة جدا فالمراد به الحسن فيرجع معناه الى انه ضرر
قبيح فيكون هو اول المسألة التي هي في النزاع ثم انا نعترض على هذه التعريفات باعتراض
كلي فنقول ان تصور ماهية الحسن والقبح والظلم والتكليف بما لا يطاق اما ان يكون
ضروريا او لا يكون فان كان ضروريا كان الاشتغال بتعريفها عبثا وان لم يكن وجب الا
يكون العلم بقبح الظلم وتكليف ما لا يطاق والعلم بحسن الصدق وشكر المنعم ضروريا لان
التصديق فرع التصور فلما لم يكن الاصل ضروريا استحال كون الفرع ضروريا اللهم
الا ان تقال انا نعني بكون العلم بذلك ضروريا ان كل من اكتسب هذه التصورات فانه يحصل
له العلم الضروري بتلك التصديقات ولكنه عند ذلك يزول تشنيعهم علينا ان العلم بهذه
القضايا حاصل لكل العقلاء لان هذه التصورات على الوجه الذي لخصوه مما لا يطلع عليها
الا الافراد الذين يمكن تواطؤهم على الكذب في ادعاء الضرورة فما ليس بضروري والا على
هذا الوجه فانه لا عبرة بها اصلا في هذه القضايا متى اعترفت على الوجه الملخص فانه لا يمكن
ادعاء الضرورة فيها على الوجه الذي يمكن ادعاء الضرورة فيه فهي غير صادقة والعلم ان الذات

البحث عن ماهيته والثاني باطل لانكم جعلتم الاثر اللازم من فعل القبيح استحقاق الذم فاذا كان الذم
عبارة عن الاخبار عن الاثر اللازم من فعل القبيح من حيث هو فعل القبيح كان الذم عبارة عن
استحقاق ان يخبر عن فاعل القبيح بانه يستحق الذم فيكون الذم بمعناه الاخبار عن الذم وهو باطل
واما الثالث فهو باطل بالاتفاق منهم انه لا حاصل للذم على الوجه الذي قالوه فان
قالوا فما حقيقة المدح والذم عندكم قلنا المدح هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل
به ما يبهج به ويلتذ به والذم هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يحزن به ويتالم به لكن اذا
فسرنا المدح والذم بذلك استحال تصورهما في حق الله تعالى لاستحالة الفرح والغم عليه وحينئذ
يسقط كلامهم بالكلية وقد يمكنا ان نوجه هذا السؤال ابتداء على سبيل المطالبة من غير
التزام لتفسير خاص فنقول يعني بالانشراح والارتفاع الامر الذي يبتهج به ويحزن به والذي
يسر به ويفرح به اولا ام غير ذلك فان كان الاول لم يعقل معنى الحسن والقبح في حق الله
تعالى لاستحالة الفرح والحزن عليه وان كان الثاني فبينوه فانا بعد الانصاف فتشنا
انفسنا فلم نجد للمدح والذم حاصلا وراء الفعل المؤدي الى الفرح والحزن ومما ذكروه
هنا البحث عن ماهية الظلم وقد قال صاحب المعتمد انه ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا
دفع ضرر اعظم منه معلوم او مظنون ولا يكون مفعولا على مجرى العادة وعلى جهة الدفع عن
النفس فاما الضرر فقد قالوا انه الالم وما يجري مجراه نحو الغم او فوت نفع او ما يؤدي الى
كل واحد منهما او اليهما والمنفعة قالوا انها اللذة او السرور او ما يؤدي اليهما او اليهما
والمؤدي مثل الذهب والفضة والمصح مثل الحياة والمراد من الفوت منع الشيء من
الدخول في الوجود عند تمام المقتضي او ازالته بعد حصوله اولا فخرج من هذا التفصيل
ان الضرر يخرج عشرة اقسام أ الالم كما في الضرب ب الغم كما في الشتم ج منع اللذة
كمنع الرجل عن اكل طعام نفسه او وطء جاريته د منع السرور كمنع الرجل من لقاء احبابه
ه ازالة اللذة و ازالة السرور وبها ظاهر ز منع ما يؤدي الى اللذة كالمنع
من الاكتساب ح منع ما يصحح اللذة كاخذ ماله فيه نظر فان المصحح للذة ليس هو المال
بل الحياة كما ذكرناه ومنع الحياة هو ما علمت ط منع ما يؤدي الى السرور كالمنع من الهبة
ى منع ما يصحح السرور كالوالد واما المؤدي اليه ثم اعلم انه لما دخل في اقسام الضرر احد

مذهب الله في الحسن والقبح انه مراد بذلك ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد به كون الشيء صفة
كمال وصفة نقص وقد يراد به ايضا كون الفعل معاقبا عليه اما القسمان الاولان
فلا شك انهما يعرفان بالعقل واما الثالث فنقول ان الحسن والقبح بذلك المعنى لا يجوز
ان يكونا صفتين عائدتين الى الفعل ولا ان يكونا معللين بوجه عائد الى الفعل فهذا محل
محل النزاع بحسب الوضع وقال النظام الضرر اما لغرض غير جناية منه سابقة او منفعة له لاحقة
يقصد لاجله الى غاية يرضى به ونعني بالضرر ما ينفر عنه الطبع كالالم والغم وبالمنفعة ما يلائم
الطبع او يدفع ما لا يلائمه فما يلائمه كاللذة والسرور والصحة والقدرة والقوة وما لا يلائمه كالالم
والغم والمرض وقولنا يقصد لاجله يدفع النقض بالظلم الذي يستعقب العوض فان الظالم
لا يقصد العوض للمظلوم بظلمه وقولنا الى غاية يرضى به كذلك فان المظلوم قد لا يرضى
بالعوض المكافئ ونحن ندعي القبح في ظلم هذا وصفه المقام الثاني في الاستدلال ولنا
في المسألة مسالك عامة وخاصة اما العامة فاربعة الاول لو كان الحسن والقبح لوجوه
عائدة اليها لما كان الله تعالى فاعلا لها لكنه تعالى فاعل لها على ما ثبت في خلق الاعمال
فاذن ليس قبحها لوجوه عائدة اليها اما الشرطية فلان اشتمال الفعل على جهة قبح يمنع الحكيم من
فعله لا بد وان يكون مانعا للباري تعالى عن فعله الثاني لو كان الحسن والقبح صفتين
ثبوتيتين لاستحال ان يكون الموصوف بهما معدوما والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة لان اتصاف النفي الصرف بالاثبات الصرف باطل بالبديهة واما ان المعدوم
قد يتصف بهما فلان الافعال الحسنة والقبيحة قبل دخولها في الوجود تكون حسنة وقبيحة مع
انها قبل دخولها في الوجود تكون معدومة وايضا فلان كل ما فعله واجب كان تركه قبيحا
فذلك الترك يكون متصفا بالقبح وكل ما فعله قبيح كان تركه حسنا فذلك الترك يكون
متصفا بالحسن والقبح وهو محض نفي لانها عبارة عن الامكان الوجه الثالث
لو كان حسن الفعل او قبحه معللا بوجه عائد الى الفعل لكان المعلول سابقا على
العلة واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود
الظلم فلو كان قبحه معللا به او بما يعود اليه لكان الحكم حاصلا قبل وجود المؤثر بيان
ان ذلك محال لان السابق على الشيء زمانا موجود حال عدم الشيء ولما كان كذلك كان

غنيا عن الشيء والغني عن الشيء غير محتاج اليه قال مسك الشرطية ممنوعة
قوله قبح الظلم حاصل قبل وجود الظلم قلنا المعنى بحصول قبحه انه شيء متى اوجده الفاعل
ترتب استحقاق الذم على فعله فاستحقاق الذم غير حاصل قبل دخوله في الوجود وانما الحاصل
هو كونه بحيث يترتب على وجوده ذلك الاستحقاق وهذه الحيثية ليست حكما ثبوتيا متحققا بل هي
امر فرضي اعتباري وهذا كما نقول ان الحركة هي التي اذا وجدت اوجبت المتحركية فانه لا يلزم
منه حصول المتحركية قبل الحركة فكذا هنا ثم ان سلمنا حصول القبح قبل دخول الحركة في الوجود
لكن لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك هو علم الفاعل بكون الفعل ظلما فان علمه بكونه ظلما
يقتضي قبح كونه فاعلا له ثم ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه لازم عليكم ايضا لانكم تقولون انه قبيح
عند الطبع وان كان القبح لا يتوقف على الشرع فما تقولونه في القبح الطبعي نحو جوابنا في
القبح العقلي ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه لا يدل الا على ان كون الحسن والقبح
صفات ثابتة معللة بوجوه عائدة الى الافعال وذلك مما لا نزاع فيه فانا لا نجعل الحسن
والقبح لاجل معللة بعلل حقيقية مثل تعليل المتحركية بالحركة بل عندنا ان الحسن والقبح
من القضايا العقلية مثل كون الشيء ممكنا وممتنعا ومعلوما ومقدورا ومذكورا ومخبرا عنه
وكون الجوهر موصوفا بالمعنى وكون المعنى حالا فيه وكون الحركة علة والمتحركية معلولة فان
شيئا من هذه المعلومات لا يجوز ان يقال انه امر وجودي على ما ثبت تقرير ذلك في كثير من
المواضع ثم انه لا يلزم من قيام الدلالة على ان هذه الامور ليست امورا ثبوتية متحققة في الخارج
ان يقال انه لا ممكن ولا ممتنع ولا معلوم ولا مذكور ولا علة ولا معلول واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه لا يلزم من قولنا الحسن والقبح ليست صفات حقيقية معللة بعلل
حقيقية ان يقال انه لا حسن ولا قبح في العقل وكما انه لا يلزم من كونهما امورا غير حاصلة في
الخارج ان لا يتعقل العقل بادراكهما والحكم باتصاف الذوات بهما فكذلك لا يلزم من نفي
كونهما وصفين ثابتين الا ان يحكم العقل بحسن الاشياء وقبحها والجواب
قوله لم قلتم ان القبح قبل حصول الفعل قلنا هذا باطل لان الظلم قبل ان يدخل
في الوجود فلا شك انه ليس لفاعله ان يفعله والاحسان قبل ان يوجد فلا شك ان لفاعله
ان يفعله وهذا الحكم حاصل قبل دخول الظلم والاحسان في الوجود والعلم به ضروري وكيف

لا نقول ذلك وعند المعتزلة القادر انما يقدر على الفعل قبل وجوده وحال حصول الفعل
لا يبقى قادرا عليه فنفى الحال الذي يمكن وصف القادر بان له ان يفعله او ليس له ان يفعله لا يمكن
ان يكون الانسان قادرا على وجود الفعل قوله استحقاق الذم عند حاصل قبل وجود الفعل قلنا
استحقاق الذم ليس هو القبح بل هو اثر من اثار القبح واما القبح تلك الجهة والحيثية التي
يترتب عليها ذلك الاستحقاق وكونه بحيث متى وجد ترتب عليه ذلك الاستحقاق لا يعقل حصوله
الا قبل الوجود قوله المؤثر في ذلك القبح هو علمه بكونه ظلما مثلا قلنا العلم بكونه ظلما
انما يقتضي القبح لو كان لكونه ظلما اثر في اقتضاء القبح الا ترى انا لو قدرنا ان الظلمية لم تكن
جهة قبح لم يكن العلم بها مقتضيا للقبح وحينئذ يعود ما ذكرنا قوله هذا لازم في القبح الطبيعي
قلنا الجواب عنه عين الجواب عن السؤال الثالث قوله الرابع ان القبح جهة مشترك فيها من الجهل
والظلم فلم يجب تعليل الاحكام المتفاوتة بالعلل المختلفة وانه غير جائز عند اصحابنا ولئن كنا قد
ابطلنا هذا الاصل في مسئلة الرؤية فنحن عن الوجه الذي هو المعول عليه اذن وانما ذلك
على الوجه الخاص فنقول اما الكذب فانه لا يجوز ان يكون قبحا لوجه عائد اليه
لما ذكره المصنف قوله ان جهة قبحه اما ان يكون عائدة الى مجموع الحروف او الى احادها
والاول باطل لان ذلك المجموع لا وجود له اصلا لان الحاصل منه دائما ليس الا الحرف الواحد
وما لا وجود له استحال ان يكون متصفا بصفة حتى يجعل تلك الصفة علة للقبح والثاني
ايضا باطل لانه لو كان كذبا كان خبرا فلو كان كل واحد من الحروف علة لكان
كل واحد منها خبرا وذلك معلوم البطلان فان قيل لم لا يجوز ان
يقال القبح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف قال قلنا انه
ما ذكرتموه يقدح في كون الكذب قبيحا لكونه كذبا لكنه ايضا يقدح في كونه كلاما ولو يكن حده
لان الموصوف بالكلامية والكذبية اما المجموع او الاحاد والقسمان باطلان فان حكمتم ان
تقدحوا في كونه كلاما وخبرا وكذبا مع ان ذلك محال لم يمكن انكاره فلم لا يجوز مثله هنا وهو انه لعل
انه لا يلزم من قولنا الحسن والقبح ليسا صفات حقيقية معللة بعلل حقيقية ان يقال الحسن والقبح
في العقل الا الحال المحتج بالامكان والامتناع والمؤثرة والاضافة والمعلومية والمقدورية
اما الى امور سلبية او الى صفات ذهنية او اعتبارية فان جعلتم الحسن والقبح كذلك لزمكم

ان تقولوا انه لا ثبوت لهما في الخارج اصلا وذلك يبطل مذهبكم لانا نقول ان قولنا
في الحسن والقبح كقولكم في الامور التي ذكرناها قوله ان ذلك يبطل مذهبكم قلنا لا نسلم
بيانه ان هذا الذي نذهب اليه ان كون الفعل حسنا او قبيحا امر ثابت له سواء ورد الشرع
او لم يرد وهذا القدر لا يستدعي كون الحسن والقبح امورا ثبوتية في الخارج كما ان كون الامكان
والامتناع عبارة عن نفي في الخارج لا يستدعي نفي كون الشيء واجبا وممكنا في الخارج بل كما انا نقطع
بان الممكن ممكن والمحال محال سواء ورد الشرع او لم يرد مع انا نقول فيها بكونهما سلبيين او
اعتباريين نقول ايضا في الحسن والقبح ان ذلك حاصل قبل الشرع وان كانا سلبيين او
اعتباريين ثم ان سلمنا ان هذه الالفاظ غير متصفة بصفة القبح لكن الكلام وضع بناء وراء ذلك
وذلك لان قول القائل قام زيد صيغة وضعت للدلالة على حكم الذهن بنسبة القيام الى زيد
فالقبح عندنا هو ذلك الحكم الذهني وانه موجود واحد يحصل دفعة واحدة والجواب
قوله لم لا يجوز ان يكون القبح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف قلنا
لوجهين الاول اذا كان المقتضي للقبح قائما بالحرف الاخير فاما ان تتصف المقتضي للقبح اما ان يكون
موقوفا على وجود الحروف الماضية او لا يكون موقوفا عليه فان كان الاول لزم انه متى
وجد كل الحروف الواحد غير مسبوق بسائر الحروف ان يكون قبيحا وان كان الثاني استحال
ان يحصل صفة القبح لانه متى حصل ذلك الحرف فان سائر الحروف هنالك غير حاصلة الا
ان الشرط هو دخول سائر الحروف في الوجود ثم عدمها لانا نقول ان كان الشرط هو
الوجود فلا بد من حصول تلك الحروف حال وجود المشروط وهو محال وان كان الشرط
هو العدم فيجب ان يحصل ذلك الحكم وان لم توجد تلك الحروف فيما قبل وان لم يوجد وقع
التعبير بها عن العدم وهو محال الثاني انا نعلم بالضرورة انه ليس بعض الحروف بان
يجعل موصوفا بما يقتضي القبح ويجعل الحرف الاخير شرطا لذلك اولى من العكس قوله
هذا لازم عليكم في كونه كلاما وان قلنا ليس كون تلك الحروف المجموعة كلاما او كذبا او
صدقا صفات عائدة اليها بل هذه الحروف المتوالية لما جعلوها بالاصطلاح دالة على
حكم الذهن بانتساب امر الى امر فاذا ذكرت تلك الالفاظ وفهم منها معانيها فان كان
الوجود الخارجي مطابقا للصورة الذهنية التي اصطلحوا على وضع تلك الالفاظ بازائها فتلك

ايضا صدق وبالاول ايضا كذب فاما ان يكون الكل صدقا او البعض او الكل كذبا لتعارض
نوعه فلا نوليه لم لا يجوز ان يكون المحكوم عليه بالقبح هو الحكم الذهني قلنا لوجهين اما اولا
فان عنيتم بالحكم الذهني الذي لا يكون مطابقا للمعتقد فذلك هو الجهل وعندكم ان قبح الكذب
غير قبح الجهل عندكم وان عنيتم به ادراك النفس معنى هو الخبر على ما ذهب اليه نحن من اثبات الكلام في
النفس فانتم لا تقولون به وان عنيتم به معنى الشك فيتوجه الاشكال عليه واما ثانيا فلان من قال قام
زيد مع ان زيدا لم يقم حكمنا عليه بانه كاذب واستقبحنا منه ذلك مع انا لا ندري انه حكم العاقل
هل حكم في ذهنه بان زيدا قائم ام لا فعلمنا ان المستقبح ليس هو ذلك الحكم الذهني بل هذا القول
اللساني وبالله التوفيق **المسلك الثاني** اذا قال القائل زيد في الدار فان كان زيد في الدار
كان حسنا وان لم يكن فيها كان قبيحا فالمقتضى لهذا القبح اما ذات هذه الالفاظ او عدم كونه
في الدار او مجموعهما او شيء رابع والاول باطل لانه لو كان في الدار لكان حسنا لا قبيحا
والثاني ايضا باطل لان العدم لا تاثير له في الصفات الثبوتية والثالث باطل لان العدم
لا يكون جزءا من علل الامور الثبوتية والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون
لازما لتلك الالفاظ عند عدم المخبر عنه او لا يكون لازما وان لم يكن لازما امكن ان توجد تلك الالفاظ
عند عدم المخبر عنه مع عدم ذلك الامر فحينئذ لا يكون ذلك الكذب قبيحا وان كان لازما
فالمقتضي لذلك اللازم اما ذوات تلك الحروف او عدم المخبر عنه او مجموعهما او امر رابع فان
كان الاول لزم ان يكون الحروف قبيحة وان كان الثاني لزم جعل العدم علة وكذا
القول في الثالث واما الرابع فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال
المسلك الثالث اذا قال القائل لو عشت ساعة اخرى كذبت فنقول تلك
الساعة اما ان يكون الحسن منه ان يكذب او لا يكذب فان كان الاول كان ذلك الكذب حسنا
وان كان الثاني فمتى لم يكذب في تلك الحالة صار خبره الاول كذبا فبالضرورة كذبا اما
ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا فقد حسن الكذب وان كان قبيحا كان ترك الكذب في
الساعة الثانية يلزمه قبيح وما لزمه القبيح فتبح ترك الكذب في الساعة الثانية قبيح
فوجب ان يكون الكذب في تلك الساعة حسنا ضرورة انه يستحيل ان يكون كلا طرفي النقيض
قبيحا **المسلك الرابع** لو كان القبح صفة حقيقية لاستحال ان يختلف حالها باختلاف

باختلاف الوضع والاصطلاح لكنه يختلف فهو ليس بصفة حقيقية اما الشرطية فظاهر
لان كون الجسم متحركا لما كان امرا حقيقيا استحال ان يختلف حالها بسبب اختلاف
وضع اهل اللغة واما ان القبح يختلف حاله بسبب اختلاف الوضع فلان اللغوي لو وضع
ولنا قام زيد للخبر الذي اخبر بتكرار التلفظ بذلك قبيحا عند عدم قيام زيد نعلم
ان هذا القبح يختلف عند اختلاف الوضع لا يقال القبح هو اطلاق اللفظة التي
توهم الباطل وهذا لا يختلف باختلاف الاوضاع لانا نقول هذا باطل من وجهين
الاول ان اطلاق اللفظة التي توهم الباطل اما ان يكون قد قصد به ايهام الباطل او لم
يقصد به ذلك فان كان الثاني لم يكن قبيحا كما اذا لقن الزنجي الفاظا عربية موهمة للباطل
فذكرها من غير ان عرف معناها او عرف معناها لكنه انطلق لسانه بها على سبيل الاتفاق
واجبار التلفظ بها لكنه قصد الحكاية ولم يعرف السامع انه قصد الحكاية فان اطلاق اللفظة
الموهمة الباطل الا اذا قصد به ايهام الباطل فيكون القبح هو ذلك القصد لكن ذلك باطل
لان قبح الكذب عند الخصم غير قبح قصد التلبيس عن الثاني وهو ان اللفظ الموهم للباطل
اما ان يكون المراد منه اللفظ الذي يوجب الوهم الباطل او المراد منه اللفظ الذي قد يحصل عنده
الوهم الباطل فان كان الاول فقول الكذب ليس كذلك لثلثة اوجه اما اولا فلان شارح
المعتزلة اتفقوا على ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر حصل بفعل الله على سبيل العادة واما ثانيا
فلان خبر الواحد لا يوجب الاعتقاد بالاتفاق واما ثالثا فلان الموجب اما احاد الحروف
او مجموعها وكل ذلك باطل فثبت ان الكذب لا يوجب الاعتقاد الباطل وان كان الثاني
فيرجع حاصل الكلام حينئذ الى ان فعل ما قد يحصل عنده المكلف وهما باطلا وقد لا يحصل
قبيح وذلك باطل والا وجب ان يقبح من الله تعالى انزال المتشابهات والزام المشاق
وخلق الالام ولما كان ذلك باطلا فكذلك هنا **المسلك الخامس** التي اذا استخفى
عن ظالم يقصد قتله في دار انسان فاذا استخبر الظالم صاحب الدار عن مكان ذلك النبي وعلم
صاحب الدار انه لو اخبر به اقدم على قتله لا محالة فالعقلاء هاهنا يحكمون بقبح ذلك الصدق وحسن
ذلك الكذب ولو كان القبح وصفا لازما للكذب لما كان كذلك **فان قيل**
لا نسلم حسن الكذب وقبح الصدق في هذه الصورة قوله يلزم من الصدق اهدار دم النبي

قلنا لا نسلم فان التعريض يغني عن الكذب فانه اذا سئل هل دخل الرسول الدار فله ان
يقول ما دخلها ويعني به رسول فلان وهذا الجواب ما ذكرتم الاعتراف بان الكذب محرم لوجهين
اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب واذا كان الكذب
حراما مطلقا لم يجز الكذب في هذه الصورة واذا ثبت ذلك ثبت ان الذي ذكرناه متعين علينا
وعليكم لا يقال فلو ضيق عليه السؤال بحيث لا يمكنه التعريض أليس انه يتعين الكذب لانا
نقول لا نسلم انه يمكن الالجاء الى حيث لا يكون التعريض والايهام كافيا وبيانه بالنقل
والعقل اما النقل فقوله عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وذلك على خلاف النص
واما العقل فهو انه انما يكون كذبا لو قصد به الاخبار عن ذلك الرسول الذي سال السائل عنه فاما
اذا انقطع الخبر ولم يقصد به الاخبار او قصد به الاخبار عن شخص اخر دخل الدار لم يكن كذبا بلفظ ح
وان بل لا اطلاع له على قصد المسؤول حتى يحترز المسؤول عن مثل القصد احترازا من خوف
سؤال السائل فثبت انه لا حال الا ويمكنه التعريض والايهام ثم ان سلمنا انه يلزم من الصدق
اهدار دم النبي فلم قلتم ان ذلك غير جائز بيانه ان حرمة ذلك لا تعدو اما ان يعرف
بالعقل او بالسمع والاول باطل على قولكم لانكم لا تقولون بقبح الاحكام بالعقل والثاني ايضا
باطل لان الدليل السمعي اما النص او الاجماع اما النص فلا بد من ذكره وانتم ما ذكرتموه واما
الاجماع فهو ممنوع لان المعتزلة بأسرهم لم يقولوا بحسن الكذب ولو كان فيه عصمة كل الانبياء ثم ان
سلمنا انه يحسن الكذب في هذه الصورة فكيف يلزم منه الا يكون كونه كذبا جهة قبح
لانه من الجائز تخلف الحكم عن المقتضي لوجود المانع لكن اذا لم يوجد المانع ولا ما يقوم مقامه
عاد المقتضي عاملا عمله والجواب قوله التعريض يغني عن الكذب قلنا
اما ان يكون الالجاء الى حيث لا يكون التعريض كافيا ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فنحن
نفرض الكلام في تلك الصورة وحينئذ يسقط كلامكم وان لم يكن ذلك ممكنا فحينئذ يلزم ان
نعال انه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المراد منه غير ما اشعر به ظاهره وانه يحسن من المخبر ان
يذكر ذلك الخبر لغرض اخر سوى ما اشعر به ظاهر ذلك الخبر وحينئذ لا يمكن الحكم على شيء
من الاخبار بكونه كذبا قبيحا اذ لا كلام الا ويمكن ان يضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به
صدقا ويلزم الا يمكن التعويل على شيء من ظواهر اخبار الله تعالى لانه لا خبر يذكره الله تعالى الا ويحسن

منه ان يذكره لغرض آخر سوى ما اشعر به ظاهره وان لم ينبهنا على ان المراد غير الظاهر كما
حسن ذلك من صاحب المعاريض فاذا اسمعنا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فحينئذ امكن ان يكون المراد ان واحدا قال هذا الكلام كانه يحكي التعريض لقصد
ذلك وحينئذ يسقط التعويل على اخبار الله تعالى وذلك باطل قطعا لانه تعالى الاصل اطلاق
الكلام لا فائدة ظاهرة حالفة عن الحاجة الى المعاريض فيبقى فيما عداه على الاصل لانا
نقول هذا انما يفيد الظن ولا يفيد القطع لاحتمال انه وان لم يوجد هذا المانع
فقد وجد مانع آخر قوله هذا الالزام عليكم لانكم تحرمون الكذب قلنا انا لا نحرم
الكذب في جميع الصور وكيف وحققنا انه في هذه الصورة واجب واما قوله تعالى
ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب قلنا هذا لا يدل على المقصود لان الكذاب
هو الذي يكثر منه الكذب ومن الجائز ان يكون اصل الكذب مباحا وان كان الاكثار منه
حراما كما في قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا وايضا فالكذب انما يجوز لجلب مصلحة
ارجح من مفسدة الكذب وذلك لا يسمى اسرافا واما قوله عليه السلام ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب قلنا هذا من اخبار الاحاد فلا تكون حجة وبتقدير صحته فلا نسلم
ان الالف واللام هنا للعموم على ما قررناه في المحصول وان سلمنا ذلك لكنا نخصصه
بدليل العقل قوله لا حال الا ويمكنه التعريض قلنا مر الجواب عنه قوله لم قلتم ان
اهدار دم النبي حرام قلنا الخرج في هذا المقام بين امرين فتارة نجعل هذا الدليل حجة برهانية
وتارة نجعله حجة الزامية فان كان الاول قلنا ثبت حرمة اهدار دم النبي باجماع الامة على ان
دفع الظلم واجب على العقلاء وان اعانة الظالم على ظلمه غير جائز ولا شك ان هذا الكذب
دفع للظالم عن الظلم وهذا الصدق اعانة له عليه وبيانه فيما اذا كان الظالم لو علم كون
ذلك النبي عنده فانه يقتله مع ذلك النبي فيكون الكذب في هذه الصورة دفعا للضرر عن
النفس وذلك واجب بلا نزاع واما ان جعلناه حجة الزامية فنقول ان اعتقاد العقلاء
في قبح الصدق في هذه الصورة يجري مجرى اعتقادهم في قبح الكذب فيما لا مضرة فيه اصلا
بل لا نسبة لاستقباحهم الصورة الاولى الى استقباحهم الصورة الثانية والنفرة التي نجدها
مما بيناه في الصورة الاولى اقوى بكثير من النفرة التي نجدها في الصورة الثانية فاذا حكم الصورة

الثانية فصحح فلان يجعلوا الصورة الاولى صحيحة ايضا كان اولى ... لم لا يجوز ان القبح الكذب
بحسن الصورة وان كان كونه كذبا جهة قبح ولئن سلمنا انه لو جاز ان يوجد الكذب منفكا عن صفة
القبح لاجل وجود معارض لحسنه لا نسلم انه لم يستفاد ذلك المعارض القطع بحصول القبح الا
ان يوجد معارض اخر وحينئذ لا يمكن القطع بقبح شيء من الكاذب اللهم الا اذا قيل لا دليل
على وجود معارض اخر ولم يعلم ذلك بالضرورة فوجب نفيه لكنا قد علمنا ضعف هذه الطريقة
في اول الكتاب وبالله التوفيق واما الكلام في تكليف ما لا يطاق فالذي يدل على انه غير
قبيح وجوه اربعة الاول ان الله تعالى امرنا بما علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا وما علم
انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا محال فيكون ذلك الامر امرا بالمحال ولو كان قبيحا لما
فعله الثاني انه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديقه في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه
انه لا يؤمن فيكون تعالى قد كلفه بان يؤمن بانه لا يؤمن الثالث ان الفعل لا يحصل الا عند
حصول الداعي الذي هو فعل الله تعالى ومتى حصل الداعي وجب حصول الفعل وذلك يقتضي
وجوب كوننا ملجئين للفعل المعين ثم انه تعالى كلفنا بفعله الرابع انه تعالى هو موجد
لافعال العباد مع انه كلفنا بها وهذه الوجوه كلها مقررة في مسئلة خلق الاعمال واحتج الخصم
على نفي القول بتكليف ما لا يطاق لا بناء على الحسن والقبح بل من وجه اخر وهو ان
المحال غير معلوم وكل ما هو غير معلوم لم يصح التكليف به فالتكليف يستدعي العلم فاذا قال السيد لعبده تحرك
صح ذلك لان المطلوب معلوم فاما اذا قال لا تحرك لم يصح ذلك لكونه غير معقول
والجواب ان العلم قد يراد به تصور الحقيقة في الذهن من غير ان يسند اليه امر من الامور
سلبا كان او ايجابا وقد يراد به التصديق فقولكم المحال غير معلوم ان اردتم به الاول فهو
باطل لوجهين الاول انا اذا حكمنا على الجمع بين الضدين بانه محال فلولا ان جمع الضدين
متصور لنا والا لاستحال منا ان نحكم عليه دون غيره بالامتناع فان التصديق مسبوق بالتصور الثاني
انا اذا قلنا جمع الضدين محال كان الكلام مفهوما صحيحا ولو قلنا ... الضدين او ما يجري
مجراه من الالفاظ المهملة محال لم يكن الكلام مفهوما فلما فرق الحال بين الصورتين علمنا
ان المحال متصور وان اردتم به الثاني فنقول لم قلتم ان ما لا يمكن ان يصدق بانه ممكن لا يصح
... لا يجوز التكليف به ... اما الكلام في الظلم فالذي يدل على انه

غير قبيح على الوجه الذي قالوه ان يقال اما الاول وهو ان المقتضي لقبحه اما ان يكون ذاته
او ما يعود اليه من الصفات الثبوتية او عدم كونه مستحقا او مجموعها او امر رابع والاول
باطل لان ذاته مع مجموع ما له من الصفات الثبوتية قد يكون مستحقا وحينئذ لا يكون قبيحا
بل حسنا والثاني باطل لان العدم لا تأثير له في الحكم الثبوتي والثالث باطل لان
العدم لا يكون جزء المقتضي والرابع باطل لان ذلك الامر اما ان يكون لازما او لا
يكون وبعد وجود التقرير المذكور في باب اللذة اسقطنا بقية الثاني انه مع القبح
اما ان يكون له مقتضي او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ثبوتيا او عدميا فان كان
ثبوتيا فاما ذاته او الفاعل او معنى قائم به او انضمت بكيفية ايراد هذه القسمة على الوجه
المفصل والاول باطل والا لزم ان لا يكون مثل القبح حسنا وذلك باطل لان قتل زيد
اذا كان مستحقا كان حسنا ولو لم يكن مستحقا لكان هو بعينه قبيحا والثاني باطل
لاستحالة قيام المعنى بالمعنى والثالث باطل لانه لو جاز ان يكون هذه الصفة حاصلة
بالفاعل لجاز حصول المتحركية والعالمية بالفاعل ويلزم منه نفي المعاني واما ان كان
عدميا فهو باطل لان العدم لا يكون علة في صفة ثبوتية واما ان لم يكن للقبح موثر فهو
محال لان اختصاص الفعل بهذه الصفة دون ما يماثله لا بد وان يكون امرا جائزا والجائز
لا بد له من المؤثر والاولى جعل هذه الطريقة من باب الالزامات واما الكلام
في الجهل فهو انه لو كان قبيحا لما كان من فعل الله والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الشرطية فظاهرة واما ابطال التالي فهو ان الجهل لو كان فعلا للعبد لكان اما ان يفعله
بواسطة النظر او لا بواسطة النظر والاول باطل لان النظر عبارة عن ترتيب العلوم
الضرورية اما ابتدا او بناء وترتيب العلوم الضرورية لا يجوز ان ينتج الجهل لا يقال
لم لا يجوز ان يتولد الجهل من ترتيب جهالات سابقة عليها لانا نقول ننقل الكلام
الى الجهالات السابقة ولا يتسلسل ولا يدور فلا بد وان ينتهي الى جهالات مفعولة ابتدا
وذلك هو القسم الثاني وهو باطل لان من فعل اعتقادا جازما في كون العالم قديما مثلا
يختبر ما ينقل ذلك الاعتقاد لا يخلوا اما ان يكون جازما بقدم العالم او مترددا فيه فان كان
الاول فحينئذ لا يمكنه ان يفعل الجهل لانه اذا كان جاهلا قبل ذلك ثم الكلام في كل الجهل

كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال فاذن لابد وان ينتهي الى وقت فعل فيه اعتقاد
قدم العالم مع انه كان خاليا عن اعتقاد قدم العالم وهكذا بل مترددا في قدمه وحدوثه ونحن
نعلم من انفسنا بالضرورة انا متى كنا متوقفين في شي فانه يستحيل منا ان نفعل ابتدا اعتقاد اجازة
فيه ولما بطل القسمان علمنا ان الجهل نفعله ابتداء واما الكلام في العبث فهو ان العبث
هو الذي لا غرض فيه ولا داعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال عند ابي الحسين واصحابه
وما كان محالا كيف يمكن ان يقال انه قبيح فهذه الامور الخمسة التي تكلمنا في ابطال قولهم بتقبيحها
هي الامور المشهورة التي يدعون العلم الضروري بقبحها واما الخمسة الباقية فالقدح فيها بعد الوقوف
على ما ذكرناه سهل ولنشرع الان في حكاية كلام المخالف اما المعتزلة فانهم اتفقوا على
ادعاء العلم الضروري بقبح هذه الامور وقالوا العقلاء يعلمون بالضرورة قبح الضرر الخالي عن جميع
جهات الانتفاع وقبح تكليف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهوا وقبح
العبث نحو ان يعلم ان متاعه يشترى منه بعشرة في بلدة فيحمله الى بلد بعيد ليبيعه فيه بعشرة
وقبح الكذب الضار ويعلمون ايضا حسن الصدق النافع وحسن شكر المنعم ومن كابر في العلم
بقبح هذه الاشيا وحسنها فقد كابر في الضروريات وليس هذا الاستحسان او الاستقباح لاجل
عرف او شرع فانهما حاصلان في حق من لم يعرف عرفا ولا شرعا اصلا مثل البراهمة والتركمه
فهو اذن لمجرد العقل والجواب عن هذا من وجوه الاول طريقة الاصحاب
وهي ان قبح هذه الامور وحسنها غير معلومين بالضرورة لوجوه ثلثة اولها لو كان ذلك معلوما
بالضرورة لوجب اشتراك كل العقلاء في معرفتها كما في ساير الضروريات وليس الامر كذلك لانا
نقطع بانه يحسن من الله تعالى ايلام البهائم من غير استحقاق سابق ولا عوض لاحق
نعلم انه ليس من الامور الضرورية وثانيها انا اذا عرضنا على العقل ان الواحد
نصف الاثنين وعرضنا على العقل حسن هذه الامور وقبحها لم نجد جزم العقل في هذه الامور
مثل جزمه بالقضية الاولى والتفاوت في العلوم الضرورية غير جائز وثالثها وهو انه
لو كان العلم بقبح الظلم ضروريا لكان العلم بحقيقة الظلم اولى ان يكون ضروريا ولما لم يكن العلم
بحقيقة الظلم ضروريا فاولى ان لا يكون العلم بقبحه ضروريا اما الشرطية فظاهرة واما ان
العلم بحقيقة الظلم ليس بضروري فلما ذكرناه الثاني وهو الطريقة القوية ان نقول الملا

في ان الناس يستحسنون امورا ويستقبحون امورا اخر قبل ورود الشرع وكذا نقول ذلك
الاستحسان والاستقباح مغايران للاستحسان والاستقباح اللذين وقع النزاع فيهما
وبيانه ان تلك المغايرة من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انا اذا رجعنا
الى انفسنا وجدناها جازمة بحسن العدل والصدق والانصاف وقبح الكذب والجهل والظلم
ومترددة في كثير من الافعال الواقعة على وجوه لاجلها يجب على الله تعالى الاباء والابقا
الى على وجوه مخصوصة ولما حصل القطع بالحسن والقبح بالمعنى الاول ولم يحصل القطع
بهما بالمعنى الثاني علمنا ان الحسن والقبح اللذين قطعنا بهما غير الحسن والقبح اللذين لم يحصل
القطع بهما واما التفصيل فهو ان الاستحسان والاستقباح قد يكونان لاجل ميل الطبع ونفرة
الطبع وذلك مثل استحسان العدل واستقباح الظلم وقد يكونان لاجل دفع الضرر عن النفس
مثل استحسان انقاذ الغريق فان من شاهد حيوانا في محنة فان كان رقيق الطبع تأذى
من مشاهدة ذلك البلا فلا جرم يستحسن انقاذه من ذلك البلا لان ذلك الانقاذ يتضمن دفع
الضرر عن النفس وقد يكون لاجل اتفاق اهل العالم على المنع على المنع منه لاجل ان
مصلحة العالم لا تنتظم الا بالمنع منه مثل قبح الكذب والظلم وهذه الوجوه الثلاثة مغايرة للوجه
الذي وقع فيه النزاع واذا كان كذلك لم يلزم من اتفاق العقلا على مطلق الاستحسان والاستقباح
اتفاقهم على الاستحسان والاستقباح اللذين وقع النزاع فيهما فقال ان صاحب
المعتمد تكلم على هذه الوجوه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه يمكن
ان يذكر ما يستقبحه العقل وان لم يكن ثم نفرة طبع نحو ما اذا كان المذموم عدوا للواحد
منا يشتمه وينقصه عند الناس فانه ليس يذم عدوه هنا بانه يعلم ان العشرة
اكثر من الخمسة ويعلم ان السما فوقه والارض تحته الى ما اشبه هذا وجعل يذمه على انه يحب
جوادا متواضعا في شرفه وفرضنا انه كان يذمه بصوت طيب حزين لنديه سامعه فانه يستقبح
ذلك منه من حيث انه ذمه بما لا يذم به العقلا وايضا فالجاهل للعاقل اذا اعتقد ان العشرة نصف
الخمسة الى غيره من الجهالات فان اعتقاده هذا لا يضر احدا ولا ينتفع به فانه يستقبح
وكذلك اذا جعل العاقل يامر الجمادات بان تطير في الهوا وتسبح في الما وجعل ينهاها
ان لا تطيعه وفرضنا انه يتكلم بها بصوت طيب حزين وفرضنا انه يستريح بذلك الكلام

فانه يستقبح ذلك منه مع انه لا مضرة فيه فقد تحقق الاستقباح هنا من دون نفرة الطبع واما
التفصيل فهو انه لا يمكن ان يقال ان استقباح الظلم عبارة عن نفرة الطبع عنه لان الظلم
وان كان بنفرة المظلوم الا انه ينتفع به الظالم والعادل من الخصمين ينتفع باحدهما ويستضر
بالاخر ورد الامانات الى اهلها ينتفع به اهلها ويستضر الراد فلو كان استنهاض هذه القضايا الاجل
نيل الطبع او نفرته وجب ان يشهد الظالم ان الظلم حسن كما يشهد المظلوم ان الظلم قبيح لانا
نقول اما الوجه الاجمالي فالكلام عليه اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فمن وجهين الاول
ان هذا الوجه لا يدل على ان الظلم قبيح عقلا لانكم انما فرقتم بين القبح العقلي وبين النفرة الطبيعية
بان فرضتم الكلام في صورة تحقق القبح العقلي فيها مع انه لم تحقق فيها النفرة الطبيعية والظلم
لا ينفك عن النفرة الطبيعية فلا يمكنكم اثبات قبح الظلم بهذا الطريق الثاني وهو انه قد
يوجد النفرة الطبيعية حيث لا يكون القبح العقلي حاصلا واذا ثبت لنا ذلك فنقول المضرة جهة
من الجهات التي تقتضي النفرة الطبيعية ولا يلزم من عدم هذا الوجه عدم النفرة الطبيعية الا بدليل
منفصل واذا كان كذلك فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الاستقباح الذي تجده في هذه الصور
التي ذكرتها يكون راجعا الى النفرة الطبيعية لا الى النفرة العقلية فظهر بهذا ان الفرق الذي ذكره
ما يحوجه الى الاستدلال على قبح جميع الاشياء التي ادعى العزون في قبحه وحينئذ يتبين ضعف قوله
واما التفصيل فهو انا نقول ان حاصل كلامكم ان الجهل والهذيان مستقبحان مع انه لا مضرة فيه
ونحن نقول ان النفرة الطبيعية قد يكون حاصلة وان لم يكن المضرة حاصلة الا ترى لن كثير الانسان
ابرص او اقرع والعياذ بالله لا مضرة فيه مع ان النفرة الشديدة حاصلة عنهما وكذلك كون الانسان
مشتغلا بالحرف الخسيسة لا مضرة فيه بل ربما حصلت المنافع منه مع ان النفرة حاصلة
ولذلك اتفق المعتزلة على وجوب تنزيه الانبياء عليهم السلام عن كثير من الصفات والحرف
المنفرة وان لم يحصل المضرة في شيء منها ولا القبح العقلي الذي يدعيه الخصم فعلمنا ان النفرة
الطبيعية قد تكون حاصلة وان لم تكن المضرة حاصلة واذا كان كذلك لم يلزم من عدم حصول
المضرة في الجهل والهذيان الا يتحقق نفرة الطبع بالنسبة اليهما واما الوجه التفصيلي الذي ذكره
فهو ضعيف ايضا لان الظالم يعلم انه لو اتفق تحسين الظلم فيتظلمه عن قريب غيره ولما كان كل
الظلم المتوقع مكروها بطبعه وكان ما يؤدي الى المكروه مكروها عند الطبع لا جرم كان الظلم

٤/ احمد
١

مكروها عند الظالم وكذا القول في سائر الصور المذكورة واعلم انا اذا انصفنا علمنا ان القدرة
ما يصدر عند الفعل الا لغرض وان المطلوب للحيوان ليس الا اللذة والسرور او ما يكون وسيلة الى
احدهما فكل ما يؤدي الى تحصيل اللذة حالا او مالا فهو مستحسن عنده وكل ما يؤدي الى الالم حالا
او مالا فهو مستقبح عنده اما الاول فمثاله بر الوالدين والانصاف والعدل والوفاء
بالعهد فان هذه الاشياء لو اتى بها غيره لاجله فانه يجدها ويتمتع بها فلا جرم تواضع الناس على
تحسينها لكثرة النفع المتوقع واما الثاني فمثاله قبح الظلم فان كل احد يعلم انه لو اتفق
تحسينه فانه ربما يظلم ويتالم عند ذلك فلا جرم انهم تواضعوا على قبحه دفعا لذلك الضرر المتوقع
واما الكذب والجهل والهذيان فكل احد يعلم بالضرورة ان النفرة عنها ليست مثل النفرة عن الظلم
واما ذكر القدر من النفرة فهو وجه الحصول عنده هذه الامور انه من حصول المضار اما نظرا الى
الشخص او نظرا الى النوع والجنس ثم ان امكن اثبات ان هذه الاشياء لا مضرة فيها اصلا لا بحسب
الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس فعليهم ان يثبتوا ان هذه النفرة الحاصلة عقلية لا طبيعية
فانا قد بينا ان النفرة الطبيعية قد تحصل مع عدم المضرة وبتقدير ان لم يقدر على بيان ذلك لكن يجب
على المدعي ان يبين ان هذه النفرة التي تجدها من النفس عقلية لا طبيعية حتى يتم مقصوده والله
الموفق واما الذين حاولوا اثبات الحسن والقبح العقليين بالالزامات ومجرى مجرى
الاستدلالات فقد تعلقوا بامور منها ما تقتضي كون الحسن والقبح صفات حقيقية ومنها ما يبطل
كونهما امورا شرعية فالنوع الاول وجوه اولها ان من استوى عنده الصدق
والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقا وكذبا رجح الصدق على الكذب ولولا كون الصدق
موصوفا بما يقتضي الترجيح والا لما كان كذلك وثانيها ان الملك العظيم اذا راى
ضعيفا مشرفا على الهلاك في برية ليس فيها احد حتى لا يتطرق منه مجازاة ولا اشكار ولا يوافق
ذلك غرضه بل ربما يتعب فيه النوع الثاني وجوه ستة اولها وهو الاقوى انه لو كان
حسن الاشياء وقبحها انما يثبتان بالشرع لما قبح من الله تعالى فعل شيء ولو كان كذلك لما
قبح من الله تعالى اظهار المعجزة على الكاذبين ولو جوز ذلك لبطل معرفة النبوة وثانيها
لو كان الحسن والقبح من الله تعالى لحسن من الله تعالى الامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم
الاصنام والمواظبة على الزنى والسرقة والنهي عن العبادة والصدق وثالثها لو كان ال

ان يمل الى الافعال ما لم يكن ... / الى الذين ... / ليس هنا احد ع

بسند باب

الحسن والقبح بالشرع لتوقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام
الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجز فيقول المدعو انما يجب علي النظر في معجزتك
بعد ان اعرف انك صادق فانا لا انظر حتى لا اعرف صدقك حتى لا يجب علي امتثال امرك
ورابعها انه لو لم يكن الحسن والقبح معلومين بالعقل لاستحال منا ان نعرفهما عند
ورود الشرع لان التصديق مسبوق بالتصور فاذا لا بد وان يكون اصل الحسن والقبح معلوما
بالعقل وخامسها لو كان حسن الافعال لاجل الامر والاذن وجب ان لا يكون افعال الله
تعالى حسنة لاستحالة الاذن في حقه ولو كان القبح لاجل النهي لزم ان لا تتحقق نهي الشرع قبح
المنهي عنه ولكان نهي الانسان غيره عن الطاعة يقتضي قبحها وسادسها انه لو لم يكن الحسن
والقبح معلومين بالعقل لم يجز اسناد الاحكام الى المصالح عندنا بالقياس في الشرع
هذا ملخص ما لهم في هذا الباب ولابي الحسين وصاحب المعتمد تقسيمات اخر مشتبهة ضعيفة جدا
لا فائدة في نقلها بسبب الاكتفاء بهذا القدر والجواب عما ذكروه اولا ان ايثار الصدق
لان الصدق يتضمن انتظام العالم في الاكثر والكذب على العكس من ذلك ثم لزم الانسان اذا
الف تلك العادة واستانس بذلك الاجماع يرجح الصدق على الكذب فاما اذا قدر الانسان نفسه
كانه خلق في هذه الساعة وقدر انه لم يالف مذهبا ولا خالط قوما ولا سمع مقالة ولم يلتفت ذهنه
الى اختيار المصالح واجتناب المفاسد ثم عرض على عقله ان الصدق حسن والكذب قبيح
على الوجه الذي لخصناه فانا لا نسلم انه في هذه الحالة يقطع بذلك والجواب عما
ذكروه ثانيا ان اقدام الملك على ذلك الانقاذ لاجل ان الناس لما اجمعوا على تحسين
الانقاذ لما فيه من مصلحة العالم وهو قد نشأ على ذلك الاجماع والعادة ولم يقرع سمعه ما يناقضه
صار ذلك كالقضية الاولية فان فرض شخص لم يسمع مقالة فالسبب في ذلك تالم قلبه بسبب
رقة الجنسية فان الانسان اذا راى غيره في الم فرض نفسه في ذلك الالم وحينئذ يستنفع ذلك
الالم وينفر طبعه عنه فيصير ذلك سببا لاستقباحه مطلقا فان فرض في حق شخص لا يكون كذلك
فلسنا نسلم انه في هذه الحالة يرجح الانقاذ على تركه مكيف والاقفال انما يعدو كل تستدعي معارضا
والجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا ما مر في مسالة خلق الاعمال والجواب عما ذكروه
خامسا ان افحام النبي لازم عليهم ايضا لانه انما يعرف وجوب النظر عليه عقلا اذا حصل

له الخوف وعلم انه يندفع عنه ذلك الخوف لكونه دفعا للضرر عن النفس وعلم ان النظر
صالح لكونه دافعا للخوف فاما العلم الاول فليس بواجب الحصول لانه قد يحصل له الخوف
وقد لا يحصل واما العلم الثاني وهو ان دفع الضرر واجب فهب انه حاصل لكن العلم الثالث
وهو كون النظر دافعا للضرر ليس معلوما بالضرورة لان العقلاء اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان
النظر لا يفيد العلم بل لا فائدة فيه الا تكثير الشكوك والشبهات ومنهم من زعم انه وان كان
مفيدا لكنه قد يفيد الباطل ايضا والاقدام على ما يجوز تاديته الى القبح قبيح ومنهم من سلم كونه
دافعا للخوف من هذا الوجه ولكنه من حيث انه يحتمل ان يكون مملوكا لغيره فيكون اقدامه على
الفكر والنظر واتعاب الخاطر تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وذلك محال فمع هذه الاحتمالات
ما بقي له الا الاقدام على النظر واذا كان العلم بوجوب النظر لا يحصل الا عند حصول هذه العلوم
التي كثر اتفق خلو النفس عنها فحينئذ لا يعلم كل احد وجوب النظر فلزم منه الافحام ثم
الجواب ان العلم بالوجوب وان لم يكن حاصلا الا انه متمكن من تحصيل هذا العلم والتمكن
تام فتمام الحصول والجواب عما ذكروه سادسا ان نقول لسنا نقول بانا نستفيد
تصور هذا الحسن والقبح من الشرع حتى يرد ما المحذور الذي ذكرتموه فانه يمكننا ان نقول الواجب
هو الذي اذا ان دعى به ونهي عن تركه وهذا القدر متصور لنا قبل ورود الشرع والا ان يلزم من قولنا
ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع قولنا انها لا تعقل الا بالشرع والجواب
عما ذكروه سابعا انا لا نحد الحسن بانه الذي ورد به الاذن بل بانه الذي علم فاعله بانه غير ممنوع عنه
شرعا وايضا فلا نعلق القبح بمطلق النهي بل بالنهي المخصوص وهو نهي التحريم وعلى الحقيقة
انه ليس هناك علة ولا معلول بل لا نعني بالقبح الا التعلق المخصوص بخطاب الشرع والجواب
عما ذكروه ثامنا انا وان سلمنا وجوب رعاية المصالح فلا ننكر حصول الاحكام على وفقها
في الاكثر وذلك يفيد ظن تعليل الحكم في الاصل بالوصف وتمام تقريره مذكور في كتاب المحصول
من علم الاصول فهذا تمام قولنا في هذه المسالة المقام الثالث انا وان سلمنا ثبوت
الحسن والقبح العقليين لكن لا نسلم تعليلهما بالوجوه التي يذكرها القوم مثل قولهم الكذب انما
قبح لمجرد كونه كذبا والجهل لكونه جهلا وشكر المنعم انما وجب لكونه شكرا للمنعم وطريقهم الى
ذلك هو انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا القبح وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه

الوجه لم نعلم القبح وان علمنا جاز الوجوه وذلك يقتضي ان يكون المقتضي لثبوت الاحكام
موهوما الوجوه وقد عرفت ضعف هذه الطريقة تمام هذا الكتاب وبالله التوفيق

الفصل الثاني في ان افعال الله تعالى يستحيل ان تكون معللة بالاغراض والدواعي
دل على ذلك وجوه **المسلك الاول** انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك
الغرض اما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما لزم من قدم ذلك الغرض قدم فعله فيكون
المحدث قديما وهو محال وان كان محدثا فذلك المحدث اما ان يكون من فعله او من فعل غيره
والاول باطل لان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني فهو محال لما بينا انه
المحدث حادث بالقدرة **المسلك الثاني** انه لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض لا بد وان
يكون جر نفع او دفع ضرر وهما اما ان يكونا عائدين الى الله تعالى او الى غيره والاول يقتضي كونه تعالى
محتاجا والثاني لا يخلو اما ان يكون عود ذلك الغرض الى غيره اولى بالنسبة اليه من لا عوده
او لا يكون كذلك فان كان الاول عاد كونه تعالى محتاجا وان كان الثاني كان حصول ذلك
النفع لغيره وعدم حصوله له على السواء بالنسبة الى الله وما كان كذلك استحال ان يكون غرضا له
المسلك الثالث انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان لا يخلو اما ان يمكنه تحصيل
ذلك الغرض بدون ذلك الفعل او لا يمكنه فان كان الاول كان التوسل الى تحصيله بذلك
الفعل بتلك الوسيلة عبثا ومثاله ما اذا قدر على ان يبيع بضاعته في بلده بنفسه بعشرة فذهب
الى بلد بعيد ليبيعها بتلك العشرة وان لم يمكنه ذلك كان ذلك الغرض مشروطا بتلك
الوسيلة وذلك باطل لان اكثر المقاصد المحصلة بعد انتفاء تلك الوسائل وحصوله بعد
عدمه يمنع كونه مشروطا به **المسلك الرابع** ان تعليل افعاله بالغرض متفرع
على الحسن والقبح العقليين ولما بطل ذلك بطل القول بالغرض واحتج
المخالف بامرين الاول ان الفعل بدون الغرض عبث وقبح ذلك معلوم بالضرورة
وثانيهما ان تخصيص بعض الافعال دون بعض ببعض الاحكام دون بعض
لو لم يكن لغرض لكان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال والجواب
عن الاول انا لا نقول بالحسن والقبح في العقل باطل وعن الثاني ما ذكرناه في مسئلة
الحدوث وبالله التوفيق **الفصل الثالث** في ان القول بوجوب الواجبات

محتاجا

فنفسه

على الله تعالى محال والكلام في هذه المسئلة من الجانبين مبني على الحسن والقبح وبعد ذلك نقول
سلم هذا الاصل ونذكر دليل المعتزلة على ذلك ونبين انه ليس بقوي احتج جمهور المعتزلة
على انه تعالى لا يفعل القبيح بان قالوا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه وكل من كان
كذلك استحال منه فعل القبيح فالله تعالى استحال منه فعل القبيح اما المقدمة الاولى فهي
مبنية على ثلثة اصول احدها حسن الاشياء وقبحها وثانيها كونه تعالى غنيا وثالثها كونه تعالى
عالما بكل المعلومات حتى يلزم ان يكون تعالى عالما بقبح القبيح وعالما بغناه واما المقدمة
الثانية فهم يقررونها بطريقين الاول القياس على الشاهد وتقريره ان نبين ان الواحد منا قد يكون
مستغنيا عن فعل القبيح ثم نبين انه متى علم استغناءه عنه فانه يستحيل ان يفعله ثم نبين ان العلة
في استحالة ان يفعل القبيح علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه ثم نبين انه متى كانت العلة ذلك وجب
ان يكون الحكم في الغائب كذلك بيان الاول ان الانسان اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما
وان كذبت اعطيناك درهما ويكون الصدق والكذب متساويين في اجتماع الحروف واعدادها
حتى تكون الكلفة في اجرائهما متساوية ثم قدرنا ان ذلك الانسان خلق دفعة واحدة ولم يخالط
اقواما ولم يالف منهما ولم يكن معتقدا للثواب والعقاب ففي هذا الموضع يكون الصدق
والكذب بالنسبة اليه على السواء واذا كان كذلك كان والحالة هذه مستغنيا عن الكذب بيان
الثاني انا اذا قررنا حالنا على هذا الوجه ثم رجعنا الى انفسنا وجدنا عقولنا نافرة عن الكذب
وذلك معلوم بالضرورة بيان الثالث انه متى حصل هذان العلمان اعني العلم بقبحه والعلم
بغناه عنه حصلت النفرة العقلية ومتى لم يحصلا لم تحصل هذه النفرة والدوران طريق الى العلية بيان
الرابع ان العلة متى حصلت فانه يستحيل تخلف الحكم عنها ولما ثبت هذان العلمان في حق
الباري تعالى وجب ان لا يكون فاعلا للقبيح الثاني وهو ان نثبت هذه المقدمة بطريقة كلية فنقول
القادر لا يفعل الا بالداعي والداعي اما داعي الجهل وهو ان يكون الفاعل جاهلا بالقبح
او بالغنى او داعي الشهوة او داعي الحكمة ولما لم يحصل شيء من هذه الدواعي في حق من كان عالما
بقبح القبيح وعالما بغناه عنه استحال منه فعل القبيح واعلم ان قولنا في النكتة انه تعالى عالم بقبح القبيح
وعالم بانه غني عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اولى من قول من قال انه تعالى
عالم بقبح القبيح وعالم بانه غني عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اولى من قول

مرتب انه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اما الاول فلان
العالم بقبح القبيح الغني عنه قد يفعل القبيح اذا كان جاهلا بغناه عنه واما الثاني فلان الفعل
والترك يستوي فعلهما بالداعي لا بغيره والداعي في حق الله تعالى ليس الا العلم فوجب ان يتعلق العلم بالحسن
لا بقبح القبيح وبالجهة الموافق والاعتراض عليه ان نقول نحن لا ننازعكم ان هذه الامور
قبيحة لوجوه عائدة اليها لكن لم قلتم ان صدورها [illegible] صدورها عن الله تعالى قبيح لا يقال
لانا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم قبحها
وان علمنا سائر الوجوه فعلمنا ان المقتضي لقبحها هذه الوجوه وهذه الوجوه لا تختلف حالها ان
فرضت هذه الافعال صادرة عن الباري تعالى او عن غيره لانا نقول لا نسلم انا بمجرد هذه
الوجوه نعلم القبح بيانه ان كثيرا من الامور نقبحها منا ولا نقبحها من الله تعالى فان من جمع بين العبيد
والاماء في داره ولم يمنعهم بقيدا اصلا وعلم منهم انهم متى كانوا كذلك فانه يفجر بعضهم ببعض
ثم قال بعد ذلك ليس غرضي من ذلك الا ان يمتنع بعضهم عن بعض حتى يستحقوا الثواب فانه
يعد سفيها عابثا ثم ان ذلك بعينه حاصل هنا ولم يقبح من الله تعالى فاذا جاز ذلك هنا فلم لا يجوز
في سائر القبائح ان يختص في جهة قبحها صدورها من الواحد منا واذا احتمل ذلك لم يمكنكم القطع
بقبح هذه الافعال عند صدورها من الله تعالى ثم لئن سلمنا ذلك لكن ما الدليل على صحة المقدمة
الثانية واما القياس فيمنع الحكم في الاصل قوله العاقل اذا استوى عنده الصدق
والكذب من جميع الوجوه سوى كون احدهما صدقا والاخر كذبا فانه يرجح الصدق على الكذب
قلنا لا نسلم قوله لانا اذا فرضنا هذه الحالة المذكورة وجدنا انفسنا قاطعين بترجيح الصدق
على الكذب قلنا هذا الذي [illegible] الآن انفسنا لا يمكن الاستدلال به على المقصود وذلك
لانا مذ خلقنا الى الآن لا نسمع الا تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانغرس في خاطرنا
قبح الكذب وحسن الصدق وترسخت هذه العقيدة رسوخا شديدا فنحن وان فرضنا زوال هذه الهيئات
الا انها لا تزول بمجرد ذلك الفرض بل هي مع ذلك الفرض باقية بحالها فلعلنا انما نحكم عند
هذا الفرض بترجيح الصدق على الكذب لان تلك الهيئات الفرضية الاعتبارية الباقية
فينا مع هذا الفرض تقتضي ذلك الترجيح نعم لو قدرنا انفسنا خالية عن هذه الهيئات باسرها
فانا لا ندري انه هل يترجح الحسن على القبيح وذلك لانه لم يتفق لنا تلك الحالة لان الذي

ان ح

ح ممتنع

ت

ح ١٣

نقدر عليه هو ان نفرض انفسنا خالية عن تلك الهيئات الا ان جعلها خالية عنها غير حاصل الا التجرد الحاصل
عند فرض الخلو غير التجرد الحاصل عند الخلو غير الحاصل بعد ما هو التجرد الاولي والذي ينفع
به في مطلوبنا هو الثاني فبطل هذا الكلام لا يقال هب انه لم يحصل لنا خلو النفس عن هذه
الهيئات الاعتبارية لكنا نعلم ان الانسان الذي خلا عن جميع هذه الهيئات لا بد وان يرجح
الحسن على القبيح لان كونه قبيحا صرف [illegible] لانا نقول ان كان الامر كذلك فينبغي
ان تذكروا هذا الكلام ابتداء في تقرير هذه المقدمة وان تتركوا طريقة القياس ثم ان سلمنا
الحكم في الاصل لكن لا نسلم ان الدوران طريقة العلية وتمام القدح في طريقة القياس مذكور في اول الكتاب
واما الطريق الثاني فنقول انه غير مستقيم على اصولكم وذلك لانه اما ان يتوقف حصول
الفعل على حصول الداعي او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يلزم من انتفاء الداعي الى فعل القبيح
في حق الله تعالى انتفاء فعل القبيح وان توقف فالحلو اما ان يجب الفعل عند حصول الداعي
او لا يجب فان لم يجب لا يلزم من تحقق الداعي في حق الله تعالى الى فعل الواجبات وجوب كونه
فاعلا للواجبات وان وجب فقد تحقق الجبر فانه متى [illegible] متى لم يوجد الداعي
استحال الفعل ومتى وجد وجب وحينئذ يثبت القول بالجبر [illegible] ويثبت انه تعالى هو الفاعل
لافعال العباد مثل الجهل والظلم وغيرهما وحينئذ يبطل قولهم ان العالم بقبح القبيح العالم بغناه عنه
يستحيل ان يفعله لا يقال انا نختار القسم الاول وهو ان الفعل لا يتوقف على
الداعي وقوله فعلى هذا لا يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل قلنا نحن لم نستدل بانتفاء
الداعي في حق الله تعالى الى فعل القبيح على استحالة كونه فاعلا للقبيح حتى يلزم منه ما ذكرته بل
اول علمه تعالى بقبح القبيح وبغناه عنه صارف له عن فعل القبيح وعندي الفعل وان جاز
حصوله بدون الداعي الا انه يجب حصوله عند حصول الداعي فاندفع الاشكال لانا نقول
هب انكم تجوزون صدور الفعل عن غير الداعي الا ان اكثر افعال العباد انما يحصل عن الداعي
واكثر القبائح انما يحصل عن داعي الشهوة وتلك الدواعي من فعل الله تعالى لان العلم بلذة الاكل
والشرب والوقاع لذيذة ليس علما استدلاليا بل علما ضروريا حاصلا عند التجربة فتكون هذه العلوم
من فعل الله تعالى فاذا كانت الافعال واجبة عند حصول الدواعي كانت هذه القبائح من جملة
افعال الله تعالى وتكون الله تعالى فاعلا لها على طريقة التسبيب فحينئذ يبطل قولكم العالم بقبح القبيح
التسبيب

العالم بغناه عنه لا يفعله وان تقلتم بان الفعل لا يجب حصوله عند حصول الداعي فكذلك الصرف
لا يجب عند الصارف بل ان الصارف لو داعي الى الصرف وحينئذ يتوجه الاشكال المذكور سلامة صح
ثم ان سلمنا هذا الطريق عن النقض ولكن لم قلتم ان الفاعل لا بد له من داع فما الدليل على
انحصار الدواعي في داعي الحكمة والشهوة والجهل لا يقال الفاعل اما ان يكون عالما بما في
القبح او لا يكون عالما به وهذا الثاني هو الذي يفعل لداعي الجهل واما الاول فاما ان
يفعله لنفع يعود اليه او الى غيره والاول هو داعي الشهوة والثاني داعي الحكمة فقد انحصرت الدواعي
فيما ذكرناه لانا نقول هب استقامة هذا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يفعل الله تعالى لغرض
يعود اليه والذي ثبت بالدليل استحالته عليه تعالى هو الالم واللذة فاما انه لا يعود اليه غرض
ومطلوب فذلك مما لم يثبت بالدليل الذي هو ماخذ لا يتم دليلكم على حكمة الله تعالى الا بعد ابطال
هذا الاحتمال ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على حكمة الله تعالى بالتفسير الذي ذكرتموه ولكن معنا
ما يقدح فيه من وجهين الاول هو انه تعالى كلف ابا لهب من علم انه لا يؤمن وذلك تكليف بما لا
يطاق وذلك يقدح في قولكم السؤال الثاني هب ان صدور الايمان ممن علم انه لا يؤمن ليس بمحال
ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح بيانه هو ان العقلاء يستقبحون من العاقل ان يفعل فعلا
لغرض مع حصول اليقين له بانه لا يفضي الى ذلك الغرض وانما يفضي الى ضده فان من جمع عبيده
واتباعه وكان غرضه من ذلك تقوية شدة الشهوة في حقهم ثم انهم مشتغلون عن قضاء تلك الشهوة في
حقهم ثم انهم مشتغلون عن قضاء تلك الشهوة مستحقوا التعظيم بسبب ذلك الامتناع مع انه يعلم يقينا
انهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون الفواحش فانه يستقبح منه ذلك ومن راى برية يمر فيها
المسافرون وكانت خالية عن السراق وقطاع الطريق بسبب قلة الماء والانسان فعال الى
ابتنى فيها ابنية واستخرج فيها اودية حتى يكثر اجتماع المسافرين بها مع انه يعلم قطعا انه
متى فعل ذلك اجتمع فيها من السراق او ما يقطعون القوافل ويغيرون على الناس
ويقتلونهم ثم انه يقول مع هذا اليقين اني انما فعلت ذلك لغرض الاصلاح وان كنت
قاطعا بانه لا يحصل منه الا الافساد فانه يستهزا به ويسخر منه والوالد اذا علم من ولده انه مهما
اعطاه السكين فانه يقتل به واحدا من الانبياء ويقتل به نفسه ثم انه يقول اني وان كنت اعلم منه نبيا صح
ذلك لكني انما اعطيته ذلك السكين ليبري به قلمه فانه يسخر منه فثبت بهذه الصورة ان من فعل

فعلا

فعلا لغرض الصلاح مع انه يكون على يقين من انه لا يحصل الصلاح وانما يحصل
الفساد فان ذلك الفعل يكون قبيحا لكن الله تعالى كلف الكافر مع انه تعالى كان يعلم انه
لا يحصل للكافر بسبب ذلك التكليف الا العقوبة السرمدية والعذاب الابدي فالمضرة الحاصلة
هنا اعظم من المضرة الحاصلة في الصور التي عددناها لانه لا مناسبة بين المضرة التي تحصل في
الوقت الواحد وبين المضرة الابدية نعوذ بالله منها واعلم ان اجوبة المعتزلة في دفع هذا
الكلام ان يقولوا انا لما ثبت بالدليل حكمة الله تعالى وثبت ان هذا التكليف من فعل الله تعالى وجب
ان لا يكون قبيحا ولكنك متى اوردته على الوجه الذي اوردناه علم سقوط هذا الكلام وذلك لانا
جعلنا هذا الكلام معارضا لما جعلوه دليلا على حكمة الله تعالى ومن المعلوم ان الدليل لا يفيد
اليقين الا بعد سلامته عن المعارض فاذن دليل حكمة الله تعالى لا يتم الا بعد الجواب عن
هذا السؤال فلا يمكن ان يدفع هذا السؤال بالبناء على حكمة الله تعالى والا لزم الدور واعلم ان ذلك
مما لا خلاص عنه الا بالخوض في جواب على سبيل التفصيل والذي جعلوه جوابا عن ذلك
على سبيل التفصيل مما لا يخفى على كل من شدا طرفا من هذا العلم ضعفه فلا نطول الكتاب
بذكره والله الموفق

الاصل الرابع عشر في اسماء الله تعالى

والكلام فيه يقع في خمسة فصول **الفصل الاول** في الاسم والمسمى والتسمية
المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما والناس
قد طولوا في هذه المسالة وهو عندي فضول لان الاسم هل هو غير المسمى مسبوق بتصور ماهية الاسم
وماهية المسمى فنقول الاسم هو اللفظة الدالة بالوضع لمعنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى
والمسمى هو الذي وضع اللفظ بازائه واذا عرفت ذلك فنقول الاسم قد يكون غير المسمى وقد
يكون نفس المسمى اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وكذا السماء
والارض وغيرهما واما الثاني فلان لفظة الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد
عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانه لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان
فيكون الاسم اسما لنفسه من حيث هو اسم فهنا الاسم والمسمى واحد فهذا ما عندي في هذه المسالة

الفصل الثاني في تقسيم اسماء الله سبحانه وتعالى اعلم ان كل اسم يطلق على الشيء فاما
ان يكون المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخلا فيها او ما يكون خارجا عنها والدال على الامر الخارجي

اما ان يكون دالا على الموصوف بتلك الصفة او على ذلك الشي مع كونه موصوفا بتلك الصفة والفرق
بين الامرين ظاهر لانه لا فرق بين ان يوضع العالم مثلا لذات شي قام به علم وبين ان يوضع لذات جسم
له علم وذات متى وقف على اقسام احد هذين القسمين امكنك نقلها الى القسم الاخر فنقول
الاسم الدال على الصفة اما ان يكون دالا على صفة واحدة او على اكثر منها وايضا فاما ان
يدل على صفة حقيقية او اضافية او سلبية فاذا ركبنا قلنا اما ان يدل على صفة حقيقية فقط
او اضافية فقط او سلبية فقط او حقيقية مع اضافة او حقيقية مع سلب او اضافة مع سلبية او
حقيقية مع اضافة وسلبية معا ثم ان الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليست الا السبع
التي ذكرناها واما السلوب فهي بحسب الاعتبار متناهية وان كانت بحسب الانواع والاشخاص
غير متناهية واما الاضافات فهي غير متناهية لان كل صفة كل واحد منها متعلق بما لا نهاية
له فلو كان له بحسب كل اعتبار من هذه الاعتبارات اسم لحصلت له تعالى اسماء
غير متناهية او متناهية ولكنها تكون كثيرة جدا

الفصل الثالث

في انه هل يمكن ان يكون لذاته المخصوصة اسم ام لا القوم من الفلاسفة انكروا امكان ذلك
لوجهين فالاول الواضع لذلك الاسم اما الله تعالى او غيره والاول محال لان المقصود
من وضع الاسم تعريف المسمى فلو وضع الله تعالى لذاته اسما لكان المقصود منه اما ان يعرف
نفسه ذاته المخصوصة وذلك ظاهر الفساد او يعرف خلقه بذلك الاسم وذلك باطل
لان خلقه لا يعرفون ذاته المخصوصة لان ذاته المخصوصة المتعينة ما نعة من وقوع الشركة
فيها من حيث هي هي وكما علم الخلق فانه غير مانع لما هو موجود من وقوع الشركة فيها فادرك
ذاته المخصوصة من حيث هي هي غير معلومة للخلق اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان خصوصية
ذات كل شي من حيث هي هي يستحيل ان يكون حاصلا لغيرها والاشكال التي عبر غيره ذاتا
الثاني فظاهر لان الذي علمناه ليس الا الموجود الواجب لذاته الذي ليس بجوهر ولا عرض
ولا متحيز ولا حال في الحيز وكونه عالما بمعلومات لا نهاية لها قادرا على مقدورات لا نهاية لها
الى غير ذلك من الصفات وهذا المجموع لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه اما الاول لا
بكابر منا في المفاخة المشرعة وكتاب المحصول ان الخلق اذا قدروا الف قيد كان
الثاني بعد حكم التسلسل واما ثانيا فلانا اذا فعلنا ذلك فلو كان ذكر بعد ما لعرجانه

المخصوصة لكان لا فرق بين العلم بالموجود الواجب العالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم
القادر كما انا نستغني عن اقامة الدلالة على توحيد المفهوم الثاني وجب ان نستغني عن
اقامة الدلالة على توحيد المفهوم الاول وحيث ان الامر بخلافه حقيقته المخصوصة لا سؤال
احتمال الشركة انما يكون لو لم نعلم ان كل الموجود الواجب الذي من شانه كذا وكذا يجب ان يكون
واحدا فاما اذا علمنا كونه واحدا فقد زال احتمال الشركة لانا نقول انا بعد العلم بكون
ذلك الموجود الذي من شانه كذا وكذا واحدا ينفي احتمال الشركة الا ترى ان هذا المفهوم
يمكن ان يكون مشتركا فيه بين امور كثيرة على البدل نعم قبل العلم بالوحدانية كان ذلك
المفهوم صالحا لان يكون مشتركا فيه على الجمع وعلى البدل معا اما بعد العلم بالوحدانية فيستحيل
ان يكون مشتركا فيه على الجمع لكن لا يستحيل ان يكون مشتركا فيه على البدل واما التشخص المعين
فانه يستحيل ان يصير كونه مشتركا فيه لا على الجمع ولا على البدل فظهر ان المعلوم ذات الله تعالى
من حيث هي هي فظهر انه لا يمكن ان الله تعالى وضع لها اسما ولما ثبت انه يستحيل ان يضع
الخلق لها اسما بسبب ان ذات الله تعالى وحقيقته لا اسم لها الثاني وضع الاسم للشي
يعني كونه معلوما وذات الله تعالى لو كانت معلومة للخلق لكانت اما ان تكون معلومة على سبيل
الاضطرار او على سبيل الاكتساب والاول ظاهر الفساد والثاني لا يخلو اما ان تكون المعرف
لحقيقته المخصوصة هو عين تلك الحقيقة او الامور الداخلة فيها او الامور الخارجة عنه والاول
محال لاستحالة كونه معلوما قبل كونه معلوما والثاني محال لانه لا جزء لحقيقته والثالث باطل
لان اللازم الخارجي لا يفيد تصور ماهية الملزوم لان اكثر ما يفيده انه يعلم منه ان شيئا ما ذو ذلك
اللازم وذلك لا يفيد العلم بماهية ذلك الشي ذي ذلك اللازم فاذن ذات الله تعالى غير معلومة للبشر
فاذن لا اسم لها اصلا فان قيل اذا انا نعرف بالوانها وهي استغناؤه عن كل ما عداه واحتياج كل
ما عداه اليه قلنا جوابه قال العارفون الحقيقة البسيطة لا يمكن تعريفها بنفسها ولا
بالامور الداخلة ولا بالصفات الخارجة عنها ولكن يمكن تعريفها بالاشارة العقلية او الحسية اما
العقلية فمثل ما انا اذا اردنا تعريف ماهية اللذة او الالم لا يمكننا ان نزيد على الاشارة الى الحالة
التي يجدها كل حي من نفسه واما الحسية فمثل ما اذا اردنا تعريف ماهية السواد والبياض فليس
لنا الا ان نشير الى هذه الالوان المخصوصة لكن الاشارة انما تفيد معرفة المشار اليه لو لم يكن هناك

شيا يمكن توجه الاشارة الى كل واحد منها ولا يمكن صرف الاشارة مفردا تميز كل المشار اليه عن غيره
فلاجرم العارفون الذين بلغوا في الاستغراق في معرفة الله تعالى ومحبته الى حيث زال عن عقلهم
وحسهم الالتفات الى ما عدا الله سبحانه يكتفون في التعبير عنه سبحانه بلفظ هو وهذا مرتبة الصديقين فاما
الذين يشاهدون معه موجودا غيره وذلك درجة اصحاب النظر فانهم لا يكتفون في تعريفه
بلفظ هو بل يحتاجون الى ذكر ما به يتميز تلك الهوية عن غيرها فلاجرم انهم احتاجوا الى ان يذكروا
بعد لفظ هو اللفظة الدالة على اللوازم التي بها يتميز عند عقولنا ماهيته سبحانه عن غيره واظهر
تلك اللوازم امران احدهما سلبي وهو استغناؤه عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو احتياج
كل ما عداه اليه واللفظ الدال على مجموع هذين الوصفين بالمطابقة الدال على كل واحد منهما
بالتضمن هو لفظة الله فلذلك سبحانه قال الله بعد لفظة هو فهو اشارة الى مقام الصديقين ثم اردفها بلفظة
الله اشارة الى مقام اصحاب النظر

الفصل الرابع في الاسماء التي اختلفوا في

انها اسماء الذات او اسماء صفات وهي الموجود والشيء والكائن والثابت والذات فمن جعل
الوجود والشيئية والثبوت صفة زائدة على الحقيقة جعلها من اسماء الصفات الذاتية ومن انكر
ذلك زعم انها اسماء الذات ثم الناس اختلفوا في صحة اطلاق هذه الالفاظ عليه والاصل
في هذا الباب انه هل يجوز وصف الله تعالى بشيء مما يوصف به غيره ام لا اتفق جمهور المسلمين
على جواز ذلك وذهب الملاحدة وجهم بن صفوان وابو العباس الناشي الى المنع من ذلك
واحتجوا بان قالوا لو وصفناه بشيء مما يوصف به خلقه لكان هو تعالى مشاركا لخلقه في
ذلك الوصف فبعد ذلك اما ان يمتاز عن خلقه بوصف اخر او لا يمتاز فان كان الاول
لزم وقوع التركيب في ذات الله تعالى وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر فواجب
الوجود محتاج الى المؤثر هذا خلف وان كان الثاني كان مثلا للخلق ومثل المخلوق مطلقا
مخلوق فواجب الوجود مخلوق هذا خلف فدل ذلك على انه لا يجوز ان يوصف واجب الوجود
بشيء مما يوصف به المخلوق ثم ان الملاحدة وجهما والناشي لما قرروا هذا الاصل ذهب كل
واحد بعد ذلك الى مذهب اخر بعد اتفاقهم على الاصل المذكور اما الملاحدة فقد زعموا
انا لا نصف الله تعالى بانه موجود ولا بكونه مثلا للموجودات مطلقا او مركبا ولا بانه
لا موجود ولا بكونه مثلا للمعدومات او مركبا وكذلك لا نصفه بانه واحد ولا لا واحد ولا عالم

شرح اسماء الله

ولا لا عالم ولا حي ولا لا حي وانما ذلك لان الوجود والعدم والحي واللاحي والسلب والايجاب اضداد
تعالى الله عن الاضداد والانداد واما جهم فانه امتنع ان يطلق على الباري تعالى انه موجود او شيء او
عالم او قادر بل زعم انه موجد الاشياء ومعلم ومقدر بل زعم انه يجب ان يقال انه موجد الاشياء
فهذا تقرير كلام هذه الطائفة ويحكى عن البصري الاول من المعتزلة انه قال لولا السمع لما كنت اطلق
على الله تعالى لفظة الشيء لان هذه اللفظة تفيد عموما عند جنس واعلم ان الخلاف معهم اما ان يكون
في اللفظ واما في المعنى فاما ان يكون في اللفظ فمستند ردنا على جهم والملاحدة قوله تعالى
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والاجماع دل على انه يصح وصفه بانه عالم قادر حي واما على
انه شيء فمعناه انا نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم يطلقون هذه الالفاظ على الاجسام والاعراض
فلا معنى للامتناع عنه واما في المعنى فنقول للملاحدة ان مذهبكم العقلي حاكم بامتناع كذب
طرفي النقيض والضروري لا يجوز القدح فيه بالنظري وما ذكرتموه من الشبهة قدح في ذلك فلا يستحق
الجواب ونقول لجهم لما ثبت كونه تعالى موجدا صانعا عالما قادرا فقد ثبت مطلقا والا فعله
فلست تعين الملاحدة وكذا الكلام مع الناشي واما الجواب عن الشبهة التي تمسكوا بها فان
نقول لم لا يجوز ان يوجد كل شيء ذاته مثل ان السواد مخالف للبياض لذاته فكذلك هو مخالف لكل
ما وجد به وكذا القول في العالم والقادر على ما هو مذهب نفاة الاحوال والطاهر ان جهما لم
يذهب الا الى ذلك ثم ان سلمنا الاشتراك المعنوي الا انا نقول ماهية الاشتراك لا انه
لماهية الامتياز وهو الذات المخصوصة التي له سبحانه على ما قررناه فاندفع الاشكال وملكا على عدم
الاستقصاء في تعيين الاسماء لكنه صرفناه الى ذلك ما لائم الا صناعة الاشتقاق واطلعوا بعد هذا
الكتاب مع ذلك فلنذكر الاسم الاشهر اسماء الحسنى مع ما فيه من الخلاف

الفصل الخامس في الله

في ابطال الخوض في المقصود ونقول الاسم اما ان يكون
بحيث يتصور معناه ويصح وقوع الشركة فيه وهو المسمى بالعلم او لا يكون ولا يخلو اما ان يكون
موضوعا ابتداء للمعنى وهو اسم الجنس او لا يكون وهو المشتق والالقوب فلكن نقول الفاضل
ان نقول ان لفظة الله تجري مجرى العلم والدليل عليه انها لو لم تكن علما لما كان قولنا لا اله
الا الله صريحا في التوحيد لكنه صريح في التوحيد فلفظة الله يجب ان يكون جارية مجرى العلم بيان
الشرطية انها اذا لم يكن علما لم يمنع تصور معناها من الشركة فيجري مجرى قولنا

ومشتق ومعلوم وعفو ورحيم
الثاني فانه امتنع منها
للمطلق ايضا انه موجود او
شيء او عالم او الفاعل
المفعول انه تعالى انه موجود
ارفع المعنى ايا في اللفظ
ض

لا رجل في الدار الا العالم فلفظة العالم لما لم تكن علما لشخص معين لم يكن ذلك الاستثناء مقتضيا
ان يكون الذي في الدار شخصا معينا فكذا ههنا لو لم تكن لفظة الله مختصة بشخص معين لكان مفهومه
صالحا لوقوع الشركة فيه فلم يكن ذلك الاستثناء تصريحا بالتوحيد واما ان قولنا لا اله الا الله صريح
في التوحيد فذلك من اظهر العلوم فثبت ان لفظة الله جارية مجرى العلم لا يقال ما ذكرتموه
معارض بوجوه اربعة اولها انه لو كانت هذه اللفظة من اسماء الاعلام لما كانت مفيدة ولو لم تكن
مفيدة لما صح وصفها بالحسن لان اللفظ لا يحسن لذاته وانما يحسن بمعناه لكنه يجب وصفها
بالحسن لقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فثبت ان هذه
اللفظة ليست من الاعلام وثانيها ان اسم العلم لا يجوز وصف الشيء به في معرض المدح والتعظيم
اما اولا فلان الاسم العلم غير مفيد والمذكور في معرض المدح لا بد وان يكون مفيدا واما ثانيا
فلان المسمى بزيد لا يجوز ان يقال في معرض المدح هو الزيد نعم لو اريد بالزيد البغض صح ذلك
ولكنه يكون حينئذ نعتا لا علما واذا ثبت ذلك فنقول ان لفظة الله ذكرها الله تعالى في معرض
التمدح في قوله هو الله الذي لا اله الا هو واذا كان كذلك وجب ان لا يكون من الاعلام وثالثها
وهو ان الناس في هذه اللفظة على قولين منهم من جعلها اسما موضوعا ومنهم من جعلها مشتقا فاما
جعلها علما فذلك مما لم يقل به احد ورابعها ان حقيقة الله غير معلومة فلا يجوز وضع الاسم
لها في الجواب عن الاول انا لا نسلم ان العلم لا يمكن وصفه بالحسن قوله لانه
لا يفيد قلنا لا نسلم لانا اذا وضعنا اسما بازاء ذات موصوفة بصفات المدح والكمال كانت
هذه الذات كان من اسماء المدح وكان علما اما انه من اسماء المدح فلانه يدل على اتصاف
المسمى بصفات المدح والكمال واما انه علم فلانه يتناول هذه الذات من حيث هي
هي وهذا هو الجواب عن الثاني واما الثالث فجوابه منع الاجماع واما الرابع
فقد مر الجواب عنه واما اذا قلنا انه ليس من الاعلام فهل هو من الاسماء الموضوعة او المشتقة
والكلام فيه متفرع على الكلام في ان لفظة الاله اسم او صفة واختار الزمخشري الاول
لوجهين الاول ان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه وما عدا هذه اللفظة كلها صفات
فلو جعلنا هذه اللفظة ايضا صفة بقيت كلها اسماء صفات غير جارية
على اسم موصوف بها وهذا محال الثاني انك تصفه ولا تصف به فلا تقول شيء اله كما

لا تقول شيء رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير هذا ما ذكره وقد
ذكرنا نحن ان الاله اسم يقع على كل معبود حقا او باطلا ثم غلب على المعبود بحق
ما قول اذا كان الاله هو المعبود مطلقا والمعبود بالحق كان الاله صفة وحينئذ يبطل
الوجهان اللذان ذكرهما بل الصحيح ما ذكرنا قبل وذلك ان المعقول للخلق منه تعالى ليس
الا الصفات مثل كونه تعالى عالما وموجودا وحيا وغنيا ومعبودا فاما الحقيقة المخصوصة
نفسها فمثل ما للسواد من كونه سوادا وللجوهر من كونه جوهرا فذلك غير معلوم للبشر
فان جعلنا هذه اللفظة موضوعة لمعنى معقول للبشر فلا بد وان تجعلها صفة وان لم تشترط
كونها موضوعة لمعنى معقول للبشر فحينئذ امكن جعلها من اسماء الاعيان ان قلنا انها
موضوعة لتلك الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن صفة حمد او من الاعلام ان قلنا
انها موضوعة لتلك الحقيقة مع ذلك النعت الذي لها واما القائلون بكونه صفة فاختلفوا
انه هل هو مشتق ام لا فزعم الخليل انه غير مشتق وزعم سيبويه انه مشتق وتحقيق الحق فيه مما لا يليق
بهذا الكتاب وبالله التوفيق **المسألة الحادي عشر** في اثبات الوحدانية لم
على انه لا اله الا الله المعتمد فيه الدلالة المذكورة في كتاب الله تعالى وتحريرها انا لو
قدرنا الهين فاما ان يمتنع مخالفتهما او لا يمتنع والقسمان باطلان فالقول بالالهين باطل بيان
فساد القسم الاول ان احدهما لو انفرد كان يمكنه ايجاد الحركة والاخر لو انفرد كان يمكنه ايجاد
السكون فعند اجتماعهما اما ان يحصل القصدان او لا يحصل واحد منهما او يحصل احدهما دون
الاخر والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يكون واحد منهما قادرا على شيء
وذلك يمنع من وجود المقدور وهو باطل على ما مر والثالث يقتضي المطلوب
لان الذي نال المقصود منه يكون الها والاله هو الذي يصح منه ايجاد مراده بيان
فساد القسم الثاني ان كل ما يصح ثبوته لم يلزم من فرض وقوعه محال لانها اذا احال العاجز
حاول احدهما ضد مراد الاخر فاما ان يحصل مطلوبهما او لا يحصل واحد منهما او يحصل
احدهما دون الثاني والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فهو ظاهر الفساد واما الثاني
فهو ايضا محال لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على ذلك الفعل فلو امتنع ذلك الفعل
وجب ان لا يكون ذلك الا لحصول المانع وذلك المانع انما هو ارادة الثاني او الاثر الصادر

والمخالفة بينهما ممكن منفرض

عن قدرة الثاني وبطلان الثالث بما نعلم بالضرورة ان الثاني لو لم يحاول ضد ما حاوله الاول فيجوز كون الثاني قادرا على الاستقلال بوجود الفعل على الاول والثاني ايضا باطل لانه اذا
كان امتناع وجود فعل كل واحد منهما معللا بوجود فعل الاخر فلو امتنع الفعلان معا لزم وجوب
حصولهما معا لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة وحينئذ يلزم وجوب حصول فعليهما حال
امتناع فعليهما وذلك محال واما الثالث فهو ايضا باطل لانا اذا فرضنا ما قادرين
على كل المقدورات فكل ما قدر عليه احدهما قدر عليه الاخر فيستحيل ان يختص احدهما بما يريد بحصول
مطلوبه راجحا ومطلوب غيره مرجوحا واذا استحال من كل واحد منهما ترجيح مطلوبه لم يكن
ترجيح مطلوب احدهما على مطلوب الاخر اولى من العكس وحينئذ يمتنع حصول مراد احدهما بعد
تعذر حصول مراد الاخر فيلزم القول بوجود الالهين يفضي الى المحال فيكون القول
به محالا فان قيل لا نسلم صحة وقوع المخالفة والذي استدللتم به الدليل على
هذه الصحة فانا نقول على انه يصح من كل واحد منهما ضد ما يصح من الاخر نظرا الى كل واحد
منهما من القادرية ولا نزاع فيه لكن لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار اخر يمنع من وقوع المخالفة فانه
ليس يلزم من صحة ثبوت الشيء نظرا الى اعتبار مخصوص صحة ثبوته مطلقا الا ترى ان خلاف
معلوم الله ممكن الوقوع نظرا الى ذاته وان كان ممتنع الوقوع نظرا الى كونه متعلق علم الله فثبت
انه لا يلزم من كون الشيء ممكن الحصول نظرا الى جهة مخصوصة كونه ممكن الحصول مطلقا فلا يلزم من صحة
وقوع المخالفة نظرا الى كل واحد منهما من القادرية صحة وقوع المخالفة مطلقا وانتم محتاجون
الى اثبات صحة وقوع المخالفة مطلقا فعليكم اقامة الدلالة على ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على صحة وقوع المخالفة مطلقا لكن هاهنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي انا نعلم اولا انه تعالى اما
ان يكون قادرا على الضدين او لا يكون فان لم يكن كذلك لم يصح ما ذكرتم لاحتمال كون كل واحد
منهما غير قادر على ضد مقدور الاخر وان كان كل واحد منهما قادرا على كل الاضداد فاما
ان يتوقف ايجاد كل واحد منهما لاحد مقدوريه دون المقدور الاخر على مرجح او لا
يتوقف والثاني يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال والاول
لا يخلو اما ان يكون ذلك المرجح من لوازم ذلك الفعل الواقع او لا يكون فان لم يكن من لوازمه
كان ضم ذلك المرجح الى ذلك الفعل دون ضده يستدعي سببا اخر ولزم التسلسل وان كان

فيجوز

ذلك من لوازم ذلك الفعل فهي قدرنا الالهين عالمين بكل المعلومات فكل واحد منهما يكون عالما باستلزام
ذلك الفعل على ذلك الوجه الذي لاجله يرجح على ضده ومتى تساويا في العلم بذلك كانا متساويين
في المقتضي للترجيح وجود ذلك الفعل على ضده ومتى تساويا في المقتضي للترجيح استحال من كل واحد
منهما ان يريد ذلك الترجيح وذلك يقتضي امتناع وقوع المخالفة بينهما واعلم ان المعتزلة ذكروا هذا السؤال
على اصلهم بعبارتهم وقولهم الفاعل لا يفعل الا للداعي والداعي في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال
الفعل على مصلحة مخصوصة فاذا قدرنا الهين فلا بد وان يتساويا في العلم بتلك المصلحة فيتساويان في
الداعي والمتساويان في الداعي يستحيل وقوع المخالفة بينهما فاذن يمتنع وقوع المخالفة بين الهين
ومثال ذلك ان المهندسين اذا كانا في غاية الحذاقة والاستاذية فلا بد وان يكونا عالمين بما يصلح
الوجوه في بناء الدار ومتى كانا عالمين بذلك وكانا مراعيين للمصلحة امتنع وقوع الخلاف بينهما فكذلك هنا
الثانية ان كل واحد من الالهين اذا كان عالما بكل المعلومات كان كل واحد منهما
عالما بان اي الضدين يقع واتفق بانه يقع وقد ثبت ان ما علم الله انه لا يقع كان ممتنع الوقوع
وظاهر ان العالم بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريدا لوقوعه فاذن كل واحد من الالهين يقصد
ايجاد ما علم عدم وقوعه ولا يقصد ايجاد ما علم عدم وقوعه فيستحيل وقوع المخالفة بينهما
الثالثة ان كل واحد منهما عالم بان الاخر قادر على ما لا نهاية له واذا كان كذلك
فاذا خالف احدهما صاحبه فانه لا يمكن كل واحد منهما تحصيل مطلوبه بتقدير المخالفة فاذن هذا
العلم صارفا لكل واحد منهما عن مخالفة الاخر لانا متى علمنا في الشيء انه يتعذر تحصيله صار
ذلك صارفا لنا عن محاولة تحصيله الرابعة انه يحتج بحجة المعتزلة على ان الله تعالى يجب
ان يكون مريدا بارادة حادثة لا في محل واذا ثبت ذلك فيقول نسبة تلك الارادة
الى احد الالهين كنسبتها الى الثاني فيجب ان يقتضي المريدية لكل واحد منهما واذا كان كذلك
استحال وقوع المخالفة بينهما ثم ان سلمنا صحة وقوع المخالفة بينهما فلم قلتم ان ذلك
محال قوله مقدور وقوع المخالفة لا يخلو الامر عن احد الاقسام قلنا المحال انما لزم
من وقوع المخالفة وليس يلزم من لزوم المحال من وقوع الشيء ما دخله صحة وقوعه بدليل صحة
الاولى ان وقوع انقلاب معلوم الله تعالى يفضي الى المحال الذي هو انقلاب علمه جهلا
واما صحة انقلاب معلومه فلا يفضي الى ذلك والا لم يكن الامكان الذاتي لغير معلوم الله

مع تحصيل مطلوبه فاذا علم كل واحد منهما ذلك

تعالى حاصلا ولكان واجبا لذاته وهو محال الثامنه ان وقوع العلم يدل على الجهل او الحاجه
المحالين على الله تعالى والمعتزله انفسهم على صحه وقوع الظلم منه وصحه وقوعهما منه تعالى لا يدل على عدم
عل الجهل والحاجه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان وقوع المخالفه يلزم منه المحال ولم لا يجوز
ان يمتنع مراد كل واحد منهما معا قوله المانع من حصول مراد كل واحد اما قادريه الاخر او ما يصد عن
قادريته قلنا لم لا يجوز ان يمتنع صدور المقدور عن كل واحد منهما بحجة قادرية الاخر ودعوى الضروره
في فساد ذلك غير مسموعه فان الدليل عليه ثم ان ما ذكرتموه في مسالة امتناع الاتحاد على كل واحد
منهما لاجل الاخر معموص بما شاهدنا من التمانع في ان يجر مال كل واحد من القادرين اذا
اخذ طرف حبله وجره الى نفسه فانه يمتنع الفعل على كل واحد منهما بسبب الاخر حتى يبقى الحبل
في الوسط واذا كان التمانع محسوسا فناهدا والجهه التي ذكرتموها يبطل مطلق التمانع كانت
مسفسطه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نفي الجنس بكون كل واحد منهما قادرا على كل
الممكنات والابقاع لكن ذلك استدلال في غير محل الخلاف لانه صح انه لم يذهب احد من العقلا
الى اثبات صانعين للعالم قادرين على كل المقدورات واما الذي ذهبت الثنويه اليه اثبات
الجنس بعد كل واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الاخر فحولين يكون احدهما قادرا على الخير فقط
والاخر قادرا على الشر فقط وما ذكرتموه من الدلاله لا يبطل هذا الاحتمال فان قال
ما سلم ان الدلاله التي ذكرتموه غير محلف فيه العقلا والذي هو محلف بين العقلا لم تناوله
دليلكم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نفي الجنس قادرين لكن ما الدليل على انه
لا يستحق الالهيه الغير القادر موجود اخر قديم قائم بنفسه سوا فرض جامعا او عن كل الاشيا او موجد
منها ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يبطل القول بوجود الاهين لكن هنا ما يوهم بعضه ونوجه
وجهين الاول ان الواجب لذاته له حقيقه كليه لان هذه الحقيقه لا يمنع نفس تصورها من وقوع
الشركه فيه اذ لو كان كذلك لكان العلم بكون واجب الوجود واحدا ضروريا جاريا مجرى
العلم بكون هذا الشي المعين واحدا ولما لم يكن كذلك علمنا ان حقيقه الواجب لذاته غير
مانعه من الشركه واذن حقيقه الوجوب لماهي هي لا يمنع من الشركه واذن حقيقه وجوب الوجود
لماهي هي غير مانعه من الشركه فلو حصل هذا الامتناع لحصل بسبب من خارج وذلك محال لان كلامنا
في الاشخاص الداخله تحت حقيقه الوجوب الذاتي والاشخاص التي تصدق عليها ذلك يستحيل

اتى صح

ان تصدق عليها الامكان او الامتناع ولما بطل ذلك ثبت ان لا وجود الا سيا الواحد والحد
الثاني ان امري في العالم خيرا وشرا وفاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والذات الواحده كما
يعلم بالضروره امتناع كونها عالمه جاهله معا فكذلك نعلم بالضروره امتناع كونها خيره شريره معا واذا
كان كذلك فلا بد من وجود مبدين للخير والشر والجواب قوله لم قلتم انه
لما صح من كل واحد منهما من المقدورين نظرا الى كل واحد منهما من القادرين وجب ان يحكم بصحه
ذلك مطلقا قلنا اذا كان كل واحد من المقدورين في نفسه صحيح الوقوع وكان ذلك القادر
وكان ذلك القادر موصوفا بتلك الصفات المعتبره في صحه صدور ذلك الفعل عنه علمنا
بالضروره حينئذ انه يصح صدور كل واحد من ذينك المقدورين عن كل واحد من ذينك القادرين
وذلك يكفي في تقرير هذه الدلاله قوله ما الاجله رجح احدهما احد مقدوريه على الاخر حال
النسبه الى الاخر بحث المخالفه الثاني قلنا ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر
اما ان يتوقف الداعي او لا يتوقف فان كان الاول فقد توقف فاعليه العبد لفعله
على داعيه مرجحه وقد بينا في خلق الاعمال ان تلك الداعيه المرجحه لا بد وان تكون بحيث
يجب حصول الفعل معها وحينئذ يكون الجبر لازما ومتى ثبت القول بالجبر بطل القول بان الله
تعالى لا يفعل الا رعايه المصلحه وحينئذ لا يلزم من كون جهه المصلحه لاجله امتناع وقوع المخالفه
بين الالهين وان كان الثاني فحينئذ ينتقض الكلام في صدور شي كان في وجه المصلحه
ثم لزم كل واحد يحاول ضد ما حاوله الاخر وحينئذ يستقيم البرهان وهذا الجواب انما ذكرناه على
سبيل التبرع وحق يستقيم على جميع المذاهب نعم اذا كان عالما بان فاعليه الله تعالى غير موقوفه على
رعايه المصالح والمفاسد قوله لما علم كل واحد منهما ان اي الضدين يقع واتفقا لا يصح كان
كل واحد منهما مريدا لما علم وقوعه قلنا علم كل واحد منهما لو قوعه يتبع لو قوعه الذي
هو تبع ارادة وقوعه فلو جعلنا هذه الاراده تابعه للعلم لزم الدور وهو محال قوله علم كل واحد
منهما اقتدار الاخر على ما اراده لصارف له عن مخالفه الاخر قلنا هذا العلم حاصل لكل واحد
منهما اراد الفعل فحصل كل واحد منهما عن الفاعليه او لا يمتنع على واحد منهما وهو المطلوب
قوله ثبت بدلالة المعتزله ان الاله تعالى يجب ان يكون مريدا بارادة حادثه لا في محل ثم نقول
على ذلك استحاله اختلافهما قلنا قد ذكرنا هذا الاصل بما فيه مقنع قوله الحال انما يلزم من

منها صح

وقوع المخالفة امر نفى وقوع المخالفة قلنا المحال ما لزم المحال من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة
منها محالا ضرورة ان ما يؤدى الى المحال فهو محال واذا كان وقوع المخالفة فيهما محالا استحال
ان يحكم عليه بكونه صحيحا لاستحالة كون الشى الواحد من الجهة الواحدة محكوما عليه بالصحة والاستحالة
قوله خلاف ما علم الله انه يكون يفضى الى المحال ومع ذلك فهو صحيح قلنا انه صحيح
نظرا الى ذاته محال نظرا الى العلم وذلك جائز لا استحالة فيه اما هنا فلا نسلم ان هذه المخالفة صحيحة نظرا
الى حال كل واحد من القادرين ثم بينا ان هذه المخالفة من تلك الجهة يفضى الى المحال فيلزم
ان يكون الحكم الواحد من الجهة الواحدة موصوفا بالصحة والامتناع وذلك محال فثبت ان القول
بوجود الالهين يفضى الى المحال وهو المقصود وهذا هو الجواب عن مسئلة العدد على النظم
قوله لم لا يجوز ان يكون معنى لاحدهما يمنع عن صدور المقدور عن القادر الاخر قلنا انا نعلم
بالضرورة ان القادر الاخر لو لم يحاول ايجاد ضد مقدور القادر الاول فانه لا يستحيل على
القادر الاول الذى هو قادر على الفعل ان يوجد مقدوره والا لقدح ذلك في كونه قادرا
واما ما اوردوه من فرض الحبل الذى تتجاذبه [illegible] الى الطرفين فان منعنا القول
بالتولد على ما هو مذهبنا ظهر الكلام وان سلمنا ذلك قلنا ان كل واحد من تلك الاعتمادات
مانع من تولد الحركة عن الاعتماد الاخر فالمانع حاصل حال الامتناع اما هنا فالمانع غير حاصل
فظهر الفرق قوله لم لا يجوز اثبات الهين يكون كل واحد منهما قادرا على نوع اخر من
المقدورات قلنا لما بينا فيما تقدم ان القدرة على الايجاد [illegible] لا بد وان يكون قادرا على ايجاد
كل الممكنات قوله لم لا يجوز اثبات قديم اخر [illegible] عن حى او غير قادر قلنا اجمعت
الامة على فساد ذلك قوله في المعارضة الاولى حقيقة وجوب الوجود [illegible] الشركة قلنا
لا نسلم ان تلك الحقيقة [illegible] المعنوية قوله لو كان كذلك لكان كل من علم هذه
الحقيقة علم امتناع هذه الكثرة قلنا هذا انما يلزم لو حصل امتناع الكثرة من مفهوم تلك الحقيقة
او ان حصلها [illegible] معلول تلك الحقيقة لكن يقول ان العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول
ونحن لا نقول بشى من ذلك فلا جرم انه لا يلزم من [illegible] تلك الحقيقة [illegible] امتناع وقوع
الشركة فيه وعلى ان اكثر الناس يقولون ان حقيقة الله تعالى من حيث هي غير معلومة للبشر
قوله حقيقة الحى يجب ان يكون [illegible] قلنا هذا بناء على الحسن والقبح العقليين

يقتضى

النبوات (١٦)

ونحن لا نقول بذلك فهذا تمام هذه الدلالة في هذه المسئلة واما طريقة الفلاسفة في بيان
ان واجب الوجود واحد فقد ذكرناها في مسئلة حدوث العالم في المسلك الثاني من المسالك
المذكورة فيها وتكلمنا عليها بما فيه مقنع فلا حاجة الى الاعادة وفي المسئلة طرق اخر كثيرة ولكننا
[illegible] وكل من احاط علما بما في هذا الكتاب امكنه ان يعرف حقيقة الحال فيها ان شاء الله تعالى

الاصل السادس عشر في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلث مسائل

المسئلة الاولى في اقامة الدلالة على ان محمدا رسول الله صلعم والدليل عليه انه عليه السلام ادعى النبوة
وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه
ظهر المعجز عليه لوجوه ثلثة الاول ان القران ظهر عليه للتواتر وانما قلنا ان القران معجز لانه عليه
السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة وهم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك
كان معجزا وانما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران لتواتر الايات الدالة على ذلك كقوله
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا وقال تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال ام
يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله وقال وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين
ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا [illegible] بقصد قاطعه وحكم واجب من غير ان مدرج في لفظ
محتمل لوجهين كما يفعله المتنبى المحتال فدلت هذه الايات على ان التحدى مرة وقع بالقران
ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة وذلك هو النهاية في التحدى وهو كقول الرجل لمن
يفاخره [illegible] هات [illegible] هات [illegible] لكل واحد منهم وانما قلنا
انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة وما كان لهم مانع
يمنعهم عن الاتيان بها ثم انهم لم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وانما قلنا ان
دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بها لانه عليه السلام كلف العرب ترك اديانهم ورياساتهم
واوجب عليهم [illegible] اموالهم وطالبهم بعداوة اصدقائهم وصداقة اعدائهم
بسبب الدين ولا شك ان كل واحد من هذه الامور مما يشق على القلب لا سيما على العرب
مع انهم اكثر الامم حمية ولا شك ان الانسان اذا استولى عليه [illegible] ويدعوه الى طاعته

[illegible]

فان قيل لكن العرب حاولوا ابطال امره بكل ما قدروا عليه ولما كانت معارضة القرآن متعذرة وقوعها بسطوة لا
النبي عليه السلام علمنا انهم عجزوا عن المعارضة عليها وانما قلنا انه ما كان لهم مانع يمنعهم عنها لان النبي عليه السلام
ما كان يحتشم عن ذم كل العرب بل هو الذي كان خائفا عنهم في مبدا الامر وانما قلنا انهم
لم يعارضوه لانهم لو اتوا بالمعارضة لكان اشتهارها اولى من اشتهار القرآن لان القرآن حينئذ يصير
كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة ومتى كان كذلك وكانت الدواعي متوفرة على اسقاط امر المدعي
وابطال دعواه كان اشتهار المعارضة اولى من اشتهار الاصل فلما لم يشتهر علمنا عدم المعارضة وانما
قلنا ان من توفرت دواعيه الى الشيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يتمكن منه فهو عاجز لانه لا معنى للعجز
الا ذلك وبهذا الطريق نعرف عجز الخلق كلهم عن ... ولانهم عدلوا عن المعارضة الى التعرض
البعض للقتل مع ان المعارضة اسهل والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا يكون الا
للعجز عن الاسهل فثبت بما ذكرنا ان القرآن معجز الوجه الثاني انه عليه السلام اخبر عن الغيب
وذلك معجز وانما قلنا انه اخبر عن الغيب لان القرآن مشتمل عليه كما في قوله وعد الله الذين آمنوا
منكم وعملوا الصالحات الاية وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وقوله لتدخلن
المسجد الحرام واما في غير القرآن فاخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرة وتشتمل عليها كتب الحديث
وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز لان الواحد منا لما حاول ذلك فلا يتمكن منه لا سيما
اخبر عن الغيب لا بالاستعانة بشيء مثل احكام النجوم وعلم الرمل وغيرهم مما يستعان به في هذا المقام
معلوم بالضرورة الوجه الثالث انه ظهرت له اشياء كثيرة من سائر معجزاته عليه السلام
نحو نبوع الماء من بين اصابعه واشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل وانشقاق القمر ونحوها وهي احاد
وان كان كل واحد منها من باب الاحاد لكن مجموعها بلغ الكثرة الى حد التواتر ولا شك في انه لم
يعارضها احد من اهل ... تلك المعارضة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر
على يده ... المعجز مقرونا بالتحدي مع عدم المعارضة ولا معنى للمعجز الا ذلك وانما قلنا
ان كل من ظهر على يده المعجز فهو صادق لان اظهار المعجز قائم مقام التصديق فلان ... كان الملك
اذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم بعام واحد وادعى انه رسول ذلك الملك اليهم ثم قال
يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف الملك عادته
اضطر الحاضرون الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي واذا ... ذلك في ... المثال ...

وكل من صدقه الله في دعواه فهو صادق وانما قلنا ان اظهار المعجز قائم مقام التصديق

النبوات ١٦

الغائب وانما قلنا ان من صدقه الله تعالى فهو صادق لان الكذب عليه محال اما على مذهبنا فلانه
على تامر واما على مذهب المعتزلة فلانه قبيح وفعل القبيح يدل على الجهل والحاجة المحالين
على الله تعالى وما يلزم منه المحال فهو محال فثبت بمجموع ما ذكرنا ان مولانا محمدا صلى الله عليه وسلم
صادق **فان قيل** لا نسلم انه ادعى النبوة وقوله ثبت ذلك بالتواتر قلنا
ان عنيتم بالتواتر عددا مخصوصا يفيد اخبارهم العلم فذلك باطل لانه لا يمكن تعيين عدد الا ويمكن
تواطؤهم على الكذب وان عنيتم به عددا يحصل العلم بقولهم فيكون تفسير الخبر المتواتر انه الذي
حصل العلم به فلا نعلم كونه متواترا الا بعد ان نعلم حصول العلم به وانتم تثبتون حصول العلم به على كونه
متواترا فيؤدي الى الدور وانه باطل وان عنيتم بالمتواتر شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه ثم ان
سلمنا ان حقيقة الخبر المتواتر معلومة لكن لا نسلم انه يفيد العلم بيانه من وجوه اربعة
الاول انه اذا كان قول كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع
مفيدا كالمتكلمين اتفقوا على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول وجب ان يكون
للكل اول واتفق العقلاء على ان كل واحد من الزنج اذا كان اسود وجب ان يكون الكل
موصوفا بالسواد الثاني ان الخبر المتواتر اما ان يجب حصول العلم عقيبه او لا يجب فان وجب
فالموجب لا يخلو اما ان يكون قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم والاول باطل
لوجوه ثلاثة اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان مجرد قول الرجل الواحد لا يفيد العلم لجواز ان يكون
كذبا واما ثانيا فلانه لما كان قول كل واحد منهم موجبا فاما ان يحصل الكل دفعة واحدة
او البعض عقيب البعض فان كان الاول لم يكن حصول العلم بان ينسب الى احد تلك الاخبار
اولى من ان ينسب الى الغير واما ان ينسب الى الكل فحينئذ قد اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان او اكثر وذلك محال او لا يستند الى واحد منهما وحينئذ تندرج في حصول العلم
بخبر التواتر واما ان حصل البعض عقيب البعض فذلك ايضا باطل لانه لا بد وان يكون
في تلك الاخبار ما لا يكون مؤثرا في العلم اذ يستحيل ان يكون اللاحق مؤثرا في عين ما اثر
فيه السابق فحينئذ يلزم وجود المؤثر خاليا عن التاثير وانه محال واما ثالثا
والثاني باطل لانه اذا لم يكن قول كل واحد
موجبا للعلم فاما ان يحصل للمجموع امر زائد ام لم يكن حاصلا للاحاد او لا يكون فان لم يحصل

ابر زائد وجب ان لا يكون المجموع موجبا للعلم كما لم يكن كل واحد موجبا لذلك فان حصل فذلك
باطل لوجوه اما اولا فلان اقوال المخبرين متماثلة والاشيا المتماثلة في الحقيقة اذا اجتمعت
كان حكم كل واحد منها مماثلا لحكم مجموعها كالقطرة من الما فان حكمها حكم كل الما واحد واما
ثانيا فلانا ننسق الكلام الى كيفية حصول تلك الهيئة الزائدة فان الموجب لها اما ان يكون قول
كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم فان كان المقتضي لحصول تلك الهيئة الزائدة هيئة اخرى
لزم التسلسل فيجب ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر غير واجب واذا لم يكن واجبا لم يكن
القطع بحصوله واما ثالثا فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي هي امر عدمي ونقيض العدم
ثبوت فالمؤثرية امر ثبوتي فلو كان مجموع الاخبار مؤثرا في حصول العلم كانت تلك الصفة المسماة بالمؤثرية
حاصلة للمجموع فتكون الصفة الواحدة حاصلة في الكثير محل واحد وذلك محال لاستحالة
ان تحصل التي بتمامه هنا وهناك كما يستحيل ان يحصل الجسم الواحد بتمامه في هذا الحيز وفي ذاك
الحيز او تنقسم الصفة على المحال وذلك ايضا محال الثالث المؤثر اما
احاد الحروف او مجموعها والاول باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من احاد
الحروف غير مؤثر في العلم والثاني ايضا باطل لان مجموع تلك الحروف لا وجود
له اصلا لانه متى حصل احد الحروف لم يكن الاخر حاصلا ومتى حصل الاخر كان
الحرف الاول قد صار معدوما فان قال المجيب هو الحرف الاخير بشرط تقدم سائر
الحروف الاخير بشرط تقدم سائر الحروف عليه قلنا الشرط اما وجود
سائر الحروف او عدمها فان كان الاول وجب ان لا يوجب الحرف الاخير ذلك العلم
الا اذا حصل سائر الحروف معه لكنا بينا ان حصول سائر الحروف معه محال وان كان
الثاني وجب ان يكون الحرف الواحد مستقلا بالاقتضاء متى وجد ذلك العدم لان
عدم غيره لا يكون شرطا هو كون ذلك الحرف مسبوقا بغيره قلنا قولك مسبوقية بغيره
لا يمكن ان يكون وصفا زائدا والا لكان ذلك الوصف حادثا لاستحالة ان يكون وصف
الحادث قديما واذا كان ذلك الوصف مسبوقا بغيره لزم ان تكون مسبوقيته بغيره زائدا
عليه ولزم التسلسل وهو محال الرابع ان ذلك الكلام اذا لم يضعه الواضع
لافادة هذه المعاني استحال ان يكون موجبا لهذا العلم وكونه موضوعا لافادة المعاني صفة

صفة وضعية لا حقيقية وكونه مؤثرا في افادة العلم صفة حقيقية ويستحيل ان تختلف
الصفة الحقيقية بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية ثم لئن سلمنا ان التواتر يفيد
العلم ولكن متى اذا كان خبرا عن الامر الحاضر كالعلم بوجود مكة واليمن او اذا كان خبرا عن
الامور المنقضية م ع سلمنا ان الخبر عن الامور المنقضية يفيد العلم الا اذا علمنا
ان حال الرواة في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة الماضية كحالهم في
هذا الزمان فما الدليل على تحقق هذا الشرط ثم ان قال الدليل عليه ان الاول
ان المخبرين في زماننا هذا بلغ كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب فيجب ان حال من
اخبرهم بذلك في الكثرة وامتناع الاتفاق على الكذب كحالهم وان الطبقة الثالثة حالهم كذلك
وهلم جرا على هذا الترتيب الى ان يتصل الخبر بالقوم الذين شاهدوا المخبر عنه الثاني
ان المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعائه النبوة لو كانوا في بعض الاوقات قليلين بحيث
يجوز اتفاقهم على الكذب عليه لوجب ان يشتهر بين الناس قلة المخبرين في ذلك
الزمان وامكان تواطؤهم على الكذب لا سيما والمخبر عنه امر عظيم واهل الاعداء توفروا
الدواعي على نقل المعايب والعثرات ثم نقول اما الاول فلا شك ان لو صح
النقل على الوجه الذي ذكرتموه لكان ذلك مفيدا للعلم ولكنا نعلم بالضرورة ان اهل التواتر
لا يدعون الخبر على هذا الوجه وكيف والخبر المتواتر على الشرط الذي ذكرتموه مما لا يقدر
على تصحيحه الاكابر من المتكلمين واما غيرهم فلا يقدرون على تصحيحه فضلا عن التصديق
فضلا عن العلم الضروري بصحته وكيف لا نقول ذلك والعلم بان حال المخبرين في كل الطبقات
كحالهم في زماننا هذا موقوف على العلم بكمية الطبقات ثم ان العلم بصفة الشي موقوف على العلم
باصل ذلك الشي لكن اهل التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كمية الطبقات بينهم وبين الشافعي
وابي حنيفة فكيف يمكن ان يقال انهم يعلمون ان حال كل واحد من تلك الطبقات في
الكثرة وامتناع التواطؤ على الكذب كحال زماننا هذا فثبت انه لا يمكن دعوى ان العوام
يعلمون ذلك واما المتكلمون فمعلوم انهم ليسوا في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب
فالحاصل ان من يمكن ان يدعى عليهم تصحيح الدعوى التي ذكرتموها فقد سقط ما ذكرتموه
واما الثاني فلا نسلم ان الوقائع العظيمة يجب اشتهارها وبلوغ خبرها الى التواتر

بلغوا في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والذين
لم اخبرتهم الى ذلك الحد
ثم اخبروا اللذين علمهم بصدد
بلغوا في الكثرة علمهم
لا يمكن ان يدعى ذكرتموها
الدعوى التي ذكرتموها

من وجهين الاول ان سائر معجزات محمد صلوات الله عليه امور عظيمة مع ان احادها لم يبلغ
الاتفاق وكذلك كون بسم الله الرحمن الرحيم اية من القران ام لا وكذلك هيات الصلاة
كل ذلك من الامور العظيمة واعظمها امر الاقامة انها فرادى او مثناة فان الصحابة كانوا
يسمعون ذلك كل يوم خمس مرات دهرا طويلا وزمانا مديدا ثم انه لم ينتشر السؤال وهو انه يجوز
على كل واحد من الناس ان لا يخبر عن تلك الحالة العظيمة ويجوز على الامر اتفاقا على السكوت
الاخبر اعنها واذا جاز عدم الاخبار على الناس والتسبه فلم لا يجوز ايضا على الكل ثم ان قلنا
ان اخبار الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة واجب ولكن متى اذا وجد هناك مانع يمنعهم عن
ذلك الاخبار من رغبة او رهبة او اذا لم يوجد ع م فلم قلتم ان ذلك المانع لم يوجد فلئن قلتم
لو وجد ذلك المانع لاشتهر قلنا والنزاع فيه كالنزاع في الاول فلم لا يجوز ان يوجد مع
من اسباب الخبر وذلك المانع كما انه يكون مانعا من انتشار الخبر في اصل الواقعة فانه يكون مانعا
من انتشار نفيه فعليكم ان يدلوا على امتناعه ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان حال
المخبرين في جميع الازمنة كذلك لكن معنا ما يمنع من القطع به وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان
اليهود مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن موسى عليه السلام انه زعم ان
شريعته لا تصير منسوخة وانه عليه السلام قال عليكم بالسبت ما دامت السموات والارض والنصارى
على كثرتهم واتساع ممالكهم يخبرون عن عيسى عليه السلام ادعاه كونه ابن الله تعالى عن ذلك واليهود
والنصارى على ما بينهم من العداوة الشديدة يخبرون عن صلب عيسى وقتله والمجوس
على كثرتهم يخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت والمانوية على كثرتهم في جانب الصين يخبرون
عن معجزات ماني مع ان هذه الدعاوى باجماع المسلمين كاذبة فاما ان يكون كذب هذه الدعاوى
لاجل ان المخبرين عن هذه الاشياء كانوا في بعض الازمنة غير بالغين الى حد التواتر او ان كانوا
في كل الازمنة بالغين الى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم فان كان الاول فلم لا يجوز
مثله في تواتركم وان كان الثاني كان ذلك قدحا في التواتر … السؤال الجواب عما ذكره
من وجوه الاول ان تواتر هؤلاء باطل لانه لما ثبت بالبرهان القاطع نبوة محمد صلع
وهو قد اخبر عن كذبهم في تلك الدعاوى علمنا انهم كاذبون فيها الثاني ان تواتر
المجوس والمانوية عن معجزات زرادشت وماني لو كان حقا لكانا صادقين ولو كانا

سائر الفرق لما ادعوا الحلول الى المذاهب الباطلة مثل القول بالهية النور والظلمة وتولد الشيطان
عن فكرة الله تعالى وسائر الخرافات التي حكيناها الثالث انا نسمع المحالات التي يدعي
اليهود والنصارى والمجوس والمانوية كونها متواترة وزيادة عن قلوبنا التعصب فلا يحصل لنا القطع
بصحة ما قالوه ولو كان خبرهم متواترا لحصل العلم لنا فلما لم يحصل علمنا كذبهم في دعوى التواتر لانا
نقول اما الاول فباطل لان غاية مقصودكم ان يستدلوا بالدلالة قاطعة على فساد تواترهم
ولكنه يخرج منه ان التواتر في الجملة قد يكون باطلا واذا جوزتم ذلك فما جوزتم في بعض
تواتركم الى دليل اخر ولا يكفي فيه عدم ما يدل على فساده لانه لا يلزم من عدم الدليل على فساد
الشيء القطع بصحته نعم قد ذهب بعض الناس الى انه يلزم من عدم الدليل على وجود الشيء
الجزم بعدمه مع انكم قد ابطلتم هذه الطريقة في اول الكتاب ولكن لم تعلل احد انه يلزم من
عدم الدليل على عدم الشيء وجوده وانما قصدنا من محمد صلى الله عليه حق بروده على صحة التواتر
لا لاخر باولى من العكس وهذا هو الاعتراض على جوابكم الثاني واما الثالث
وهو قوله انا نسمع نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن هذه الاشياء ولا يحصل لنا
العلم بصحته فالجواب عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه ليس من شرط كون
الخبر متواترا ان يكون متواترا عند جميع اهل العالم فانا نعلم بالضرورة ان اهل كل بلد يخبرون
بالاخبار المتواترة عن بلادهم ووقائعهم العظام مثل الحرق والغرق مع انا لا نعلم ذلك
… اهل البلاد الاخرى وانتم انما لم يحصل لكم العلم بصدق اليهود والنصارى والمجوس
والمانوية لعدم اختلاطكم برواة تلك الاخبار على حد اختلاطهم برواتها ولهذا السبب لم يحصل
لهم العلم بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل لكم فلئن ادعيتم انكم بعد الاختلاط باليهود والنصارى
وسماع تلك الاخبار منهم على كثرتهم وقراءتها من الكتب التي لهم لا نعلم صحة تلك
الاخبار ونعلم صحة الاخبار عن معجزات محمد عليه السلام كان ذلك مكابرة ويكون حكمكم مثل ما
على بعد دعواكم … الطول ويخرج من ان يكون حجة قطعية
الثاني لئن سلمنا ما ذكرتم انا نسمع اخباركم فلم يحصل لنا العلم كلام مختلط فان معنا قولكم
تقولون ان الخبر مستجمع لشرائط … وكل خبر مستجمع لتلك الشرائط التي … تفيد العلم
فاما ان يقولوا … هذه المقدمة او يسلموها فان نازعتم في المقدمة الاولى …

التعاند ظاهر … في احد حجه

واحد من تلك الشرائط اما كون المخبر عنه امرا محسوسا فلا شك فيه واما بلوغ المخبرين في زماننا الى
حيث يمتنع عليهم الكذب فلا شك فيه ايضا واما ان كون المخبرين في كل الازمنة مساوية لكن ثم في هذا
الزمان فذلك تنبيه بالطريقين اللذين ذكرتهما في اثبات هذا الشرط في تواترهم واذا ثبت الشرائط
الثلث فقد صحت المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية وهي ان كل خبر يستجمع هذه الشرائط الثلث
فهو مفيد للعلم فانهم سلموها واذا صحت المقدمتان استحال الامتناع من حصول العلم بالخبر واعلم
ان الوجه الثـــاني من اهل الكلام لمن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها
ادعوا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ومخالفوهم مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق
والمغارب كذبوهم في ذلك فان كان الخبر ما قاله الشيعة فالذين انكروا ذلك اما ان يعلم انهم النقص صح
كانوا عالمين بوجوده او ما كانوا عالمين به فان كانوا عالمين به مع اتفاقهم على انكاره
كان الخلق العظيم متطابقين على الكذب واذا جاز ذلك جاز في جميع المتواترات ذلك ايضا وان
لم يكونوا عالمين بذلك النص مع ان ذلك النص من الامور العظيمة فحينئذ لا يحصل لنا اخبار
الوقائع العظيمة واذا جاز ذلك في كل الاخبار المتواترة ان تكون موضوعة مختلقا وان لم يسر
ذكروا فيها ويدعوا ان وضعها واذا جاز ذلك ارتفع الامان عن اكثر الاخبار المتواترة واما ان امامة صح
كان الحق عدم النص على علي رضي الله عنه فدعوى الشيعة لا محالة تكون موضوعة مع انه لم يتواتر
الخبر عن كون تلك الدعوى موضوعة وذلك يدل على جواز اكتتام الوقائع العظيمة واذا جاز
ذلك جاز في كل الاخبار المتواترة ان تكون موضوعة وان لم يظهر ذلك ثم يشتهر كونها كذلك فظهر
انا سواء صححنا النص الجلي على علي بن ابي طالب او ابطلناه فانه يلزم هذا الطعن في التواتر
الوجه الثالث انه تطابقت الروايات على انكار ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين
من القرآن مع ان كون هذه السور لا سيما الفاتحة من القرآن اظهر من كون سائر السور من القرآن
فيتعذر اطلاق التواتر في كون هذه السور من القرآن حاصلة في زمان ابن مسعود كان ابن مسعود منكرا
لكون هذه السور من القرآن مع علمه الضروري بكونها من القرآن وذلك يوجب تكفيره قائله وقطعه
اما اصحابه ونحن نعلم بتواتر الصحابة ما صدر ذلك فضلا عن ذلك لكنهم لم يصالحوا فضلا عن التكفير
بل كان معظما فيما بينهم فثبت ان شرائط التواتر ما كانت حاصلة في كون هذه السور من القرآن
في زمان ابن مسعود مع انها حاصلة في هذا الزمان ثم انه لم يعرف الزمان الذي حدثت تلك

الشرائط فيها واذا جاز ذلك هنا جاز مثله في كل الاخبار المتواترة ثم ان قلنا ان ماذكرتموه
يقتضي كون التواتر حجة ولكن ما ذكرتموه يوهم بعض ذلك وهي ان الاولى ان يكون المتواتر
مفيدا للعلم موقوفا على كون الخبر عن المحسوس لكون الحس لا يفيد العلم فكذا التواتر واما قلنا
ان الحس والعقل لا يفيدان العلم لان القضية جائز فعلا ومقبولا اما العقل فلان الله قادر على ان يخلق شخصا
مثل زيد من جميع الوجوه فالادراك بعد ذلك لا يفيد العلم بانه هو زيد لاحتمال ذلك الذي يشبهه من كل الوجوه
واما النقل فقوله تعالى في المسيح عليه السلام ولكن شبه لهم واذا ثبت ان الحس لا يفيد العلم وجب
ان لا يفيد الخبر المتواتر العلم ومن غايته ان خبره يدل على الحكم بانه شاهده واخذ ثم بنى التعويل على الكائن حق صح
الذي هو الاصل فان لا يبنى التعويل على الخبر الذي هو الفرع كان اولى والثانية لو كان التواتر
مفيدا للعلم لكان اما ان يفيد علما ضروريا او نظريا والقسمان باطلان فبطل القول به واما قلنا
انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يزول عند التشكيك ونحن اذا نزول
لانه اذا اوردنا على نفسه انه لا يجوز ان يكون العدد الذي اخبروا عن ذلك الشيء جاز
عليهم التواطؤ على الكذب ومتى جوزنا ذلك زال عنه العلم انا انه يجوز ان يخطر
ذلك بباله فلا شك فيه واما انه متى خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه واما انه يستحيل ان يكون
نظريا فلان النظر في ذلك الدليل لا يتاتى من الصبيان والعامة وكان يجب ان لا يحصل
لهم ذلك العلم والثالثـــة اما ان يكون هنا عدد معين يمنع اجتماعهم على الكذب
او لا يكون والاول باطل لانه لا عدد يفرض الا والعدد الذي يكون اقل منه بالواحد او يكون
ازيد منه بالواحد يكون حكمه حكم ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق في الكذب وعدم
ذلك الجواز فان استحال تواطؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤ العدد الذي نقص
عنه بواحد على الكذب ~~استحال تواطؤ العدد الذي نقص عنه بواحد على الكذب~~ فان انضمام الحال
في العدد الثاني كالحال في العدد الاول وهلم جرا الى ان ينتهي الى الواحد فيلزم ان
يستحيل عليه الكذب واما ان لم يكن هناك عدد يستحيل اتفاقهم على الكذب استحال حصول العلم
بمخبر الخبر المتواتر لانا لو لم يكن المخبرين لا بد وان يكونوا بالغين ذلك العدد ولو علمنا مقدار ذلك العدد
لم يمكننا ان نستدل بمخبر ذلك العدد على استحالة الكذب واذا كان كذلك وجب ان لا يحصل
العلم بالتواتر الرابـــــع انه لا يستفاد العلم من العدد بل من القرائن الحاصلة عند العدد

لا يقال السؤال معنا اعتراف بان التواتر لا يفيد وان المفيد شي اخر سواه ثم ان سلمنا
ان التواتر يفيد العلم حتى يجب وجوده عليه السلام واحتجاجه للنبوة لكن لا نسلم ظهور المعجز عليه
قوله القران ظهر عليه مع انه معجز قلنا لا نسلم ان القران ظهر عليه بيانه انه من المحتمل
ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي اخر وذلك النبي قد اتفق له ان دعا جماعة الى
دينه والى هذا الكتاب فاخذ محمد عليه السلام هذا الكتاب منه وقتله فلا جرم لم يظهر ذلك
النبي ولا هذا الكتاب في زمن محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان سلمنا انه ظهر عليه ولكن مجموعه فقط او مجموعه
مع احاد الايات التي قدح فيها ذكر وجهين احدهما انه يحتمل ان يقال انه طالع
كتب من تقدمه فاخذ منها اجزاء ثم انه ضم البعض الى البعض فكون المؤلف لهذا المجموع
هو محمد عليه السلام وان كانت مفردات الايات او الاعشار او الاخماس موجودة قبله
لا يقال ان هذا باطل من وجهين احدهما انه كان اميًا فكيف يمكنه المطالعة والثاني
انه لو كان كذلك لظهر لنا ذلك لانا نقول لا نسلم انه كان اميا فلعله كان قارئا ولكنه اخفى ذلك
تتميما للامر بنفسه وقوله لو كان كذلك لظهر قلنا لا نسلم فان الاسرار قد تخفى سنين واعواما
واذا جاز ذلك جاز ان يخفى في هذه الصورة كما خفي ذلك في بعض الاوقات جاز في كلها
اذ ليس بعض الاوقات اولى بذلك من بعض وثانيهما يحتمل انه كان يرصد كلمات
الناس ويستمع منها فكل ما وجد فيها من الكلمات الرائعة والكلم العالية كان يثبتها
ويجعلها قرانا على ما نقل انه عليه السلام لما املى قوله تعالى ثم خلقنا العلقة مضغة الى اخر الاية
قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين فقال عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك
الرجل وما كان السبب في ارتداده الا انه خطر بباله الاحتمال المذكور كما انا لسنا وقد ظهر
عليه القران في زمن متطاول يمكن الانسان فيه من مثل ما ذكرناه ثم ان سلمنا ان القران ظهر
عليه فلا نسلم انه معجز قوله انه تحدى العرب به قلنا لا نسلم قوله القران منقول على التواتر
وهو مشتمل على ايات التحدي قلنا المتواتر هو اصل القران فاما تفصيل ما فيه من الايات فلا يمكن
دعوى التواتر فيه لوجوه ستة الاول انه نقل انه لم يحفظ القران بالكلية جميع اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ستة نفر او سبعة نفر والحملة والحفاظ لم يبلغوا في عهده عليه السلام
مبلغ التواتر فاذا لم يتحصل التواتر لم يؤمن على التحريف واما من لم يكن حافظا للقران فانه

لا يهتدي الى موضع التغيير والتبديل لان العلم بالتغيير مشروط بالعلم بالاصل ولا معنى للحفظ
الا العلم بكيفية اصل ذلك الكلام واذا كان كذلك لم يكن القران منقولا بالتواتر على سبيل التفصيل
الثاني ان الرواية استفاضت على ان ابن مسعود كان يكر كون الفاتحة والمعوذتين من
القران وبقي على هذا الانكار في زمان ابي بكر وعمر وعثمان مع ان ابا بكر لم يمنعه عن ذلك وعمر
مع سوء خلقه ما لم يمنعه وعثمان لم يمنعه عن ذلك بل الصحابة كلهم كانوا معظمين له معترفين
بعلو رتبته في الدين ومن المعلوم ان واحدا في زماننا لو انكر كون سورة الكوثر من القران
لوجب تكفيره وتضليله فهؤلاء الصحابة لما كانوا عالمين بكون هذه السور من القران ثم تركوا
تضليله وتكفيره فهم قد ضلوا لتركهم تضليله وهو قد ضل لانكاره القران فكل الامة قد ضلوا وذلك
باطل وان لم يكونوا عالمين بكون هذه السور من القران مع ان العلم الضروري بان كونها
من القران اظهر من كون غيرها منه ثبت ان التحدي بسائر القران المخصوص لا يمكن القطع على ثبوته من القران
على سبيل التفصيل بكونه من القران الثالث ان الناس اختلفوا في ان بسم الله الرحمن الرحيم
هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود اسقط اول سورة براءة ولم يبين ان ذلك بسبب
او بدون ثابت وان ابيا اثبت في مصحفه سورتين ولعاهما ابن مسعود وزيد ابن ثابت لم يثبتا
منها ولم يحك استثنى فاثبت ابي الفاتحة والمعوذتين والقنوت وقوله لو كان لابن ادم
واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب
واما ابن مسعود فانه اسقط الكل واما زيد فانه اثبت الفاتحة والمعوذتين وترك القنوت
والكلام الاخر وكل ذلك يدل على اختلافهم الشديد في السور التي هي اشهر سور القران فضلا
عن الايات التي لا يعرفها الا الماهر في القران الرابع انهم اختلفوا في المصاحف
حتى ان كل واحد منهم مصحف الاخر ولو لا ما بين مصاحفهم من الاختلاف والتفاوت ولذلك
لما ابى بعضهم مصحف البعض ثم قد اشتهر ان عثمان حرق مصحف ابن مسعود ولم يكن
كاملا لكونه الصحف مصحفهم مثل ما صنعوا بمصحفي وكان ابن مسعود يطعن في زيد حتى قال
ان القران ولانه لفي صلب كافر يعني زيدا وقال انما قرات من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين
سورة وانه لذو ذوابتين في الكتاب وروي ان عمر وضع القران في مصحف وهو المصحف الذي
كان عند حفصة وهو الذي ارسل مروان وهو والي المدينة الى عبد الله بن عمر يوم مات حفصة

فلانه لم يمنعه عثمان مع شانه صح

ابن مسعود صح

طالنا ذكر المصحف نعه لبر عمر الله نامر ما حرابه محاوة لاحتلاف الخامس روى ان عمر حين
الف المصحف فكان موى ما ليه والاسين فان عرضا انهما وان كان الراوى ثقة عدل قبلها
وان لم يكن كذلك سالة البينة العدول فاذا اعلم الراوى الثابت قبلها وهكذا معدح في كون القران
متواتر السادس ان القران مشتمل على امور متناقضة وهي دالة على تطرق التغير
والتحريف اليه واما ثانيا ان القران مشتمل على امور متناقضة لوجوه جميه الاول ان قوله
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ان كان كلام الله وجب الا يكون الاختلاف
حاصلا في القران لكن الاختلاف حاصل في الفاظ القران وفيه ترتيب تلك الالفاظ وفي
زيادة تلك الالفاظ وفي نقصانها وفي معانيها فلزم الا يكون الا كلام الله تعالى اما الاختلاف
في الالفاظ فكقراءة من قرا كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش وقوله فامضوا
الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وقوله فكانت كالحجارة او اشد قسوة بدل قوله
فهي كالحجارة واما الاختلاف في ترتيب الالفاظ فكقوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة
وكقوله وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما الزيادة
فكقوله اصبروا وصابروا ورابطوا [illegible] وكقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه
امهاتهم وهو اب لهم وكقوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة انثى وكقوله والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايديهما وكقوله ان الذين ينادونك من وراء الحجرات بنو تميم اكثرهم لا يعقلون
واما في المعنى فمن وجهين احدهما كقوله ربنا باعد بين اسفارنا وربنا باعد بين اسفارنا والاول
المكسور العين طلب والاخرى المفتوحة العين خبر وقوله هل يستطيع ربك ان ينزل علينا والثاني
ربك منصوبة وهو مخالف في المعنى اذا قراناها بالباء ورفع الثاني [illegible] الاول استخبار
عن النبي عليه السلام والثاني استخبار عن الله تعالى وثانيهما ان المتخذ في القران ايات الجبر
معارضة بايات القدر وايات التوحيد معارضة بايات التشبيه وذلك هو الاختلاف لا يقال
التاويل يدفع بينها ويزيل الاختلاف عنها لانا نقول لو ازال الاختلاف بسبب
التاويلات المتعسفة لما وجد الاختلاف في كلام اصلا لانه ما من كلام الا ويمكن ان يوقع بينه وبين
ما يحصل منافضة اما بتخصيص عمومه او بتعميم خصوصه او بتقديم مؤخره او بحذف شيء عنه او باضمار
شيء فيه او بحمله على بعض المجازات القريبة او البعيدة الثالث ان القران مشتمل على وصف

القران بالبيان والبعد عن التعقيد كقوله طسم تلك ايات الكتاب المبين وقوله فصلناه تفصيلا
وقوله الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت ثم انا نجد الجملة كذلك فوجب الا يكون ذلك الا كلام الله تعالى واما ثانيا
ان القران ليس كذلك لوجوه ثلثة احدها ان الحروف المذكورة في اوائل السور غير معلومة وثانيها
انه ليس فيه قراءة دالة على معنى [illegible] والمتشابه لذلك التي تعارضها اية اخرى او [illegible]
من دلالتها عليه كذلك التي في الاكثر وثالثها ان المفسرين اضطربوا في تفسير الايات اضطرابا شديدا
وذكروا في كل اية وجوها مختلفة ولا يمكن من القطع على تعيين واحد والقدح فيما عداه وكل ذلك
امارة التعقيد والبعد عن البيان حتى انه بلغ هذا المعنى بجلة الصحابة الى ان امتنعوا عن التفسير
روي ان واحدا سال عمر عن قوله والنازعات غرقا فضرب على ام راسه وحرم كلامه ولما سال ابن
الكوا عليا عن قوله والذاريات ذروا غضب عليه علي فلما الح عليه ابن الكوا قال الرياح ونقل
عنهم انهم لم يكونوا الذين من العلم اكثر منهم للنفس وظاهر انهم ما كرهوا ذلك الا لعجزهم عن الوصول
الى معرفتها فاما ان يكون ذلك العجز لسوء فهمهم او لان القران عند جلي والمكسور والاول
ظاهر الفساد فتعين الثاني وذلك ينافي الايات الدالة على كون القران في اعلى
درجات البيان الثالث انه ورد في القران اشتماله على كل العلوم كقوله ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ثم انا نراه خاليا عن
اكثر المسايل الاصولية كالجزء الذي لا يتجزى وحقيقة الحركة والسكون والزمان والمكان والنهاية وعلوم
الحساب والهندسة والطب ونراه ايضا خاليا عن اكثر المسايل الفرعية كدقائق مسائل الفرائض
والوصايا والحيض والعواص والمساقاة والسعة الرابع ان القران دال على انه
بحيث لا يقدر الانس والجن على الاتيان بمثله لعلو شانه ثم انا نرى ما ليس بهذا الوصف منها
اللحن كقوله ان هذان لساحران وروي عن عثمان انهم لما عرضوا ان المصحف واتي به
تقراه ونظر فيه فقال قد احسنتم وفيه شيء من اللحن وستقيمه العرب بالسنتها ومعلوم ان
ذلك اللحن ما وقع من الله ولا من جبرائيل ولا من محمد فاذن كان ذلك بسبب ما هؤلاء الامدمن
التحريف ومنها التكرار اما في المعنى كما في قصة موسى عليه السلام المذكورة في السور الكثيرة واما
في اللفظ كما ورد في السورة الواحدة قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء مرتين وقوله فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين عشرات الكرم ومنهما

ومنها ايضاح الواضحات كقوله ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومنها
سوء الترتيب اما في المعنى كقوله افلا تعقلون وافلا تسمعون مع ان الاستماع متقدم
على الفعل واما في اللفظ كقوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم
الحاجة انه ورد في القرآن قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقريش قوم
النبي عليه السلام وهم لا يهمزون وجميع القراء يهمزون فبسبب هذه الوجوه ان القرآن قد تطرق
اليها التحريف واقل مراتبها الاحتمال على ان العلم بتفصيل الايات والسور غير حاصل على
القطع واذا كان كذلك امتنع القطع على كون ايات التحدي من القرآن ثم لئن سلمنا
كون هذه الايات متواترة لكن لا نسلم دلالتها على التحدي بيانه انه لو جاز القرس مرادها (?)
استدل به عليه السلام بالقرآن على كونه رسولا لاشتهر ذلك منقول عن القرآن لانه لما كان اعماله في اثبات
نبوته على القرآن نقل من انواع وجب ان يكون … لاجل استدلاله عليه السلام بالقرآن على صدقه
ولو كان كذلك لاشتهرت هذه الواقعة كاشتهار دعائه للدعوة لانه لم ينقل احد من اصحاب
الاخبار انه احتج على مخالفيه في حديث … بالقرآن ولم يسئل من امره انه انما اخبر بدليل الفرقان
فعلمنا انه عليه السلام ما كان يقول في اثبات نبوته على القرآن واذا ثبت ذلك علمنا ان
الغرض من هذه الايات ما يذكره كل واحد من الخطباء والشعراء من الدعاوى الهائلة في اثناء
خطبه واشعاره ويمكن ايراد هذا السؤال على وجه اخر وهو ان يقول التحدي بالقرآن ورد
على ما جرت به عادة الفصحاء والخطباء من ذكر الدعاوى العظيمة في رسائلهم وخطبهم ولئن سلمنا
انه لولا … على ما جرت به عادة اهل النظر والاستدلال من الاحتجاج به وقطع العوائد
… غاية ما في الباب ان يقال الاحتمال الثاني اظهر لكنا نمنع هذا الظهور اولا
ونسلمه ثانيا لكن الاول محتمل ايضا احتمالا مرجوحا … الاستدلال ظنيا ولئن سلمنا
دلالة هذه الايات على ما ذكرتم لكن دلالة ظنية ام قطعية م ع بيانه ان دلالة هذه الايات
على هذه المعاني مشروطة بعدم الاشتراك في الالفاظ وعدم المجاز انا لو جوزنا في كل واحد
من الالفاظ المفردة التي منها تركيب ايات التحدي ان يكون موضوعا لمعنى اخر سوى هذه المعاني
التي نفهمها الان منها حينئذ جوزنا ان يكون مراد الله تعالى منها تلك المعاني لا هذا المعنى
الذي نفهمه الان منها ولكن القول لو تم حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه فمن لم قلتم انه …

هذه الايات على مقصودكم متوقف على نفي الاشتراك في هذه الالفاظ ونفي المجاز لكن القول
بان الاصل عدم الاشتراك وعدم المجاز كلام مخصوص لا يقطع واذا كان كذلك صار الاستدلال
بهذه الايات على مرادكم ظنيا وهذه المسئلة قطعية وبناء القطعي على الظني غير جائز ثم لئن سلمنا
انه وقع التحدي بالقرآن ولكن وصل خبر التحدي الى كل العالمين او الى بعضهم الاول ممنوع
لانا نعلم بالضرورة ان اهل الهند والصين والترك وسائر الاطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود
محمد صلى الله عليه في زمانه فضلا عن ان يقال انهم علموا تحديه بالقرآن والثاني مسلم ولكن ذلك
لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة لان الذين سمعوا التحدي لما كانوا بعض الناس لم يلزم
من عجزهم عن المعارضة الا عجز بعض الناس وعجز البعض عن المعارضة لا يكفي في كون المتحدي معجزا
والا لكان الحاذق في بعض الحرف اذا تحدى اهل قرية او بلدة بحرفته فعجزوا عنها
كان نبيا وذلك ظاهر الفساد لا يقال انا نعلم ان العرب كانوا اقدر على معارضته من غيرهم
ونعلم انه وصل خبر التحدي اليهم فلما عجزوا عنها اولى وايضا فهب ان خبر تحديه بالقرآن ما وصل
الى كل العالم في زمانه لكن لا شك في وصوله اليهم بعد زمانه مع انهم لم يعارضوه وذلك يدل على
صحة نبوته لانا نقول اما الاول فمن المحتمل ان يكون بعض الاعراب الفصحاء
قد اتفق له ان سافر الى بعض البلاد الشاسعة التي لم يصل اليها خبر محمد عليه السلام مع ان ذلك
العربي لو كان بحيث اذا سمع ذلك التحدي لكان قادرا على المعارضة ومع هذا الاحتمال لا يبقى
القطع واما الثاني فهو مدفوع من وجهين احدهما ان بتقدير … لا يفتقر تحديه
عليهم الا اذا علم بالضرورة انتشار خبره في كل العالم وذلك يوجب سقوط تكليفه عنهم في الحال
وثانيهما ان ذلك ان صح فانما يدل على انه لم يوجد في الازمنة التي استمر خبر تحديه عليه السلام
بالقرآن في كل العالم من كان قادرا على المعارضة ولكنه لا يدل على انه في الزمان الذي لم ينتشر خبره
في كل العالم لم يكن فيه من كان قادرا على المعارضة واذا احتمل ذلك بطل القطع ثم لئن سلمنا
انه وصل خبر التحدي الى كل الخلق لكن لم قلتم انهم عجزوا عن المعارضة قوله لان دواعيهم
الى المعارضة كانت متوفرة عليها قلنا انه عليه السلام كلفهم ما يشق على قلوبهم وابدانهم فهم
لا بد وان يكونوا مريدين لابطال امره والمعارضة متعينة لذلك فلا بد وان يكونوا مريدين لها
قلنا لا نسلم انه كلفهم ما يشق عليهم فان من المحتمل ان يقال انه افاضل العرب وعلماؤهم

[illegible]

حاولوا طلب الملك والرياسة على سائر الامم وعلموا ان ذلك حاصل لهم ان لم يحمله بعضوا امر اهل الله
عليه السلام في السر وجعلوا الحيلة في تروجيها ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا العجز
عن معارضة القران ليصير ذلك حجة عند الناس على نبوته فيتمكنون بذلك من تحصيل مقصودهم
الذي هو الرياسة ثم ان نعلم انه عليه السلام كلهم ما يشق على قلوبهم وايذائهم ولكن ذلك يدل
على توفر دواعيهم على ابطال امره في الجملة واما ان يدل على ابطاله بطريق خاص فذلك غير
لازم مثاله انا نستدل بكون الشخص عدوا مطلوبا على توفر دواعيه على دفع ذلك الالم عن نفسه
فاما ان يستدل به على توفر دواعيه على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن ونستدل بكون الشخص
جائعا على توفر دواعيه على التناول واما ان يستدل به على تناول شيء معين فلا ثم ان نعلم
ان ما ذكرتم يدل على توفر دواعيهم ولكن هنا ما يدل على عدم وجوب توفر دواعيهم وذلك
من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فنقول العلم بان المعارضة اولى من غيرها
ليس علما ضروريا بل هو علم نظري والعلوم النظرية يجوز اختلاف العقلاء فيها فلعله عرضت
لهم شبهة اقتضت فتور دواعيهم عن المعارضة لا سيما والعرب ما كانوا اهل الجدل والنظر
واما التفصيل فمن وجوه خمسة الاول لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تنفع في قطع المادة
وحسم الاصول فلم تبلغ الحرب فعدلوا الى الحرب الثاني لا يمتنع ان يكونوا عدلوا عن المعارضة
ظنا منهم ان الخلاف يقع فيه فيقول بعضهم انه معارضة ويقول بعضهم الاخرون انه ليس بمعارضة
ويقع الكلام فيه في البحث والتدقيق امدا ذلك وكثيرا فلاجل ذلك عدلوا الى الحرب
الثالث لعل المانع الذي دعاهم الى القتال انه اشكل عليهم ولم يعلموا ان المراد
المماثلة في الفصاحة او النظم او فيهما جميعا او في الاخبار عن الغيب او في ذلك بل الرتبة
فلما التبس الامر عليهم في ذلك عدلوا عن المعارضة الرابع ان الانسان انما يتوفر دواعيه
على المعارضة في معارضة حجة من كلفه ما يصعب قبله وبيانه انه لو كان ذلك المكلف قادرا
على الجاه الى قبول ذلك التكليف اما اذا كان ضعيفا جائعا فانه لا يتوفر دواعي المكلف
على ابطال حجته فان الواحد من الضعفاء لو ادعى الملك فانه لا يتوفر داعي الملك على
ابطال حجته ومعلوم انه عليه السلام كان في اول الامر ضعيفا والعرب كانوا ينسبونه
الى ذلك بل كانوا ينسبونه الى الجنون والعنة فلا جرم كانت دواعيهم فاترة عن الاشتغال بالمعارضة

نوفر دواعيه على

لا يقال انه في اول امره كان كذلك ولكنه في اخر الامر صار مهيبا وكانوا يخافونه
فكان يجب ان يتوفر دواعيهم على المعارضة لانا نقول انما لم يتوفر دواعيهم
حينئذ على المعارضة لانهم راوه في هذه الحالة سالكا مسلك الغلبة لا مسلك الاحتجاج
فان طريقه لا احتجاج ان يخص النبي عليه السلام عند اشتداد امره وارتفاع شانه جمهور الفصحاء
ويقول لهم اني ما دعوتكم الى حربكم واستئصال شافتكم ولكني عولت عنه الى الحجة وتحديت
اني اتيتكم بهذا القران وامهلتكم المدة التي تقدرون فيها على المعارضة فان اتيتم بها فقد بطلت
حجتي وان عجزتم عنها مع انكم البلغاء في الفصاحة فقد ثبتت حجتي ثم انهم عند انقضاء المدة
اذا عجزوا عنها فحينئذ تظهر حجته عليه السلام عليهم فهذا هو طريق الاستدلال بالقران ولم
ينقل انه عليه السلام سلك هذا الطريق عند اقتداره وارتفاع شانه بل كلما قدر على المحاربة معهم احد
منهم فلما لم يسلك مع القوم عند قدرته مسلك الاحتجاج على القوم انه ليس غرضه اظهار الحق
بل الغلبة فلا جرم لم يتوفر دواعيهم على الاتيان بالمعارضة فالحاصل ان الداعية على المعارضة
لم تتوفر في زمان ضعفه لكونه ضعيفا ولم تتوفر في زمان قدرته لظنهم انه لا يطلب ما يطلبه بالحجة
بل بالقهر الخامس لعلهم انما لم يتوفر دواعيهم على المعارضة لعلمهم بان خطبهم
واشعارهم كانت افصح من القران الذي جاء وظهور ذلك للفصحاء على وجه لا يبقى
فيه اشكال فلا اعتقادهم وصحة ذلك لم يتوفر دواعيهم على المعارضة ثم ان نعلم
ان دواعيهم كانت متوفرة على المعارضة لكنا لا نسلم ان الموانع كانت مرتفعة فانه يحتمل
ان يقال انه منعهم عن المعارضة بالحروب او امتنعوا منها خوفا من اصحابه واتصاله لا
من الدولة والاجتماع الكلي مما يمنع عن ذلك الا ترى ان الواحد من الكول اذا العظا الحنف
كما يجري فاسطا فان اهل ... بلده يخافون من اظهار ما فيه من الرداءة والفساد فكذلك هاهنا
وهذا الوجه يمكن ان يجعل قدحا في توفر الداعية على المعارضة من جهة ان هذه الامور اذا
حصلت عدمت احوال الداعية ثم ان نعلم توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم
ان حصول الفعل عند ذلك واجب بيانه وهو ان توفر الدواعي وارتفاع الموانع
اما ان يكون من فعل العبد او لا يكون فان كان من فعله كان هو الفاعل لذلك الفعل واذا
جاز ذلك لم يمكن القطع بحصول توفر الدواعي وارتفاع الموانع في حق العبد ثم ان

ما قدر العبد على الا يفعله استحال القطع من جهة العقل على انه يفعل وان كان ذلك من فعل الله
تعالى فاما ان يكون حصول الفعل عقيبه واجبا او لا يكون فان كان واجبا لزم القول
بالجبر وانه باطل وبتقدير صحته يلزم كونه تعالى فاعلا للقبيح ومتى صح ذلك امتنع
الاستدلال بالمعجز على الصدق على ما سيأتي تقريره وان لم يكن واجبا لم يكن القطع بحصول الفعل
عقيب توفر الدواعي وارتفاع الصوارف ثم ان سلمنا وجوب حصول المعارضة عند توفر
الدواعي وارتفاع الموانع لو كانت مقدورة فلم قلتم انها لم توجد قوله لو وجدت لظهرت وتواترت
فلما لم يشتهر علمنا انها لم توجد قلنا لا نسلم انها لو وجدت لظهرت قوله انها من الامور العظيمة
فيجب اشتهارها قلنا لا نزاع في كونها من الامور العظيمة لكن لا نسلم وجوب اشتهار الامور العظيمة
ودعاه ما مر في السؤال على التواتر من ان الروايات اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعة
مع ان ذلك لم يشتهر وبيان كون الفاتحة من القرآن لم ... من الامور العظيمة ولم يشتهر في زمان الصحابة
حتى خالف ابن مسعود فيه وكذلك القول في التسمية وفي كون الاقامة فرادى او مثناه وسائر الامور
التي عددناها هناك وايضا فالنص الجلي على علي بن ابي طالب رضي الله عنه بتقدير صحته لم يشتهر
مع انه من الامور العظيمة وبتقدير فساده لم يشتهر كيفية وضعه مع انها من الامور العظيمة لا يقال
انه ان كان الحق هو النص الجلي فهو لم يشتهر بالكلية بل رواه الشيعة وان كان الحق هو انه موضوع
لم يشتهر ذلك ايضا بالكلية بل ذكره اهل السنة فانهم ذكروا ان واضعه هشام وابن الراوندي فمعارضة
القرآن لو وجدت لوجب الاشتهار بالكلية لانا نقول انه لما جاز على الاكثرين الا
يذكروا الامر العظيم جاز على الاقلين الا يذكروه ايضا لانه اذا جاز على الالف
السكوت عن ذكر الواقعة العظيمة جاز على الالف والعشرة وايضا فلان عائشة رضي الله عنها روت
ان بنت خالد بن سنان العبسي دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها رسول الله مرحبا
بنت اخي قالت فقلت يا رسول الله او كان نبيا قال نعم ولكن ضيعه قومه فقد خفي امر النبوة
مع قرب الزمان والمكان هناك وذلك يبطل ما ذكرتموه من وجوب اشتهار الامور العظيمة
والضلال سائر معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدرها لم يشتهر ولم ينقل نقلا متواترا مبطل
ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان الامور العظيمة يجب اشتهارها ولكن متى اذا وجد مانع عن
الاشتهار او اذا لم يوجد وها هنا وجد المانع محتمل فلا يمكن الاستدلال بعدم الظهور

ايضا

على العموم وبيان احتمال المانع من وجوه الاول يحتمل ان يقال ان القادر على معارضة القرآن
ما كان الا واحدا او اثنين ثم ان ذلك الرجل لما عمل المعارضة عرضها عليه قبل ان عرضها
على غيره فمحوا او بعض اصحابه ... ذلك المعارض واخفوا تلك المعارضة الثاني يحتمل
ان يقال ان الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعا قليلا مثل لبيد بن ربيعة وكعب بن زهير
وغيرهما ثم انه قيل منهم انهم لو اخفوا معارضتهم او تركوها واظهروا من التصديق ما يعطيهم
لاعطاهم مالا كثيرا وان تلك القادرين على المعارضة علموا انه لا يمكنهم الاكتساب مثل ذلك
المال والبعض بطريق اخر فلاجل ذلك اخفوا معارضتهم واعترفوا بالعجز الثالث
يحتمل انه استتبع القوم بطريق اخر ثم ان اعوانه وانصاره كانوا مخوفين لمن نظر المعارضة
فلا جرم الكف عن المعارضة وكيف لا يقول ذلك وكل من حاول المعارضة في زمان ... كان
خائفا على روحه ومع هذا الخوف الشديد كيف يمكن ظهور المعارضة ثم ان سلمنا
ان المعارضة لو وجدت لاشتهرت فلم قلتم انها لم تشتهر بيانه ان العرب عارضوه بالقصائد
السبع وعارضه مسيلمة بكلامه وعارضه بعد ذلك ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري لا يقال
هذه الاشياء لا تصلح معارضة للقرآن لما فيها من الركاكة لانا نقول لو سلمنا ما ذكرتموه
لكان ذلك قادحا في غرضكم وذلك لان الاستدلال بالقرآن على ... يجب ... اجمالي والاخر
تفصيلي اما الاجمالي فهو ان نقول انه عليه السلام تحدى العرب بروم عجزوا عن معارضته
مع انهم ... في الفصاحة وذلك يدل على كونه معجزا واما التفصيلي فهو ان نستخرج من
كل واحد من السور من وجوه الفصاحة ما يكون مجموعه معجزا واتم الان انما عولتم على الطريقة
الاجمالية وهي مبنية على ان القرآن لم يعارض ... فلو جاز ... عند ذلك
بان ان القرآن افصح منه كان ذلك تركا للطريقة الاجمالية واعترافا بسقوطها وعودا الى الطريقة
التفصيلية ثم ان سلمنا ان المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم
انه يكون معجزا بيانه من وجوه الاول لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه كان
افصح منهم فقدر على ما لم يقدروا عليه الا ترى انه قد يوجد في الحرفة المعينة من لا يوجد في زمانه من
يساويه فيها فان بطليموس لما صنف المجسطي فان احدا لم يقدر على معارضته وكذلك القول
في اوقليدس حين صنف كتابه وفي ارسطو حين صنف المنطق وكذا القول في اصحاب الطلسمات

بعضهم يذكر ايضا ... العجم وكذلك وقع في زمانه وعارضه ...

المعجزة فان احدا في زمانهم لم يقدر على معارضتهم فكذا هنا وقد يوجد في البلاد صانع او نقاش
او ساحر لا يقدر احد على مثل فعله ولا على ما يقرب منه ثم ان ذلك لا يدل على نبوته فكذا
هنا وحكى ابن زكريا ان انسانا كان يتكلم من ابطه فجاءني وكان يشكو علته به فمازحه بعض جلسائه
وقال قل للصبي يشكو اليه فرجع في ثيابه وشكا علته بكلام كانه كلام انسان رقيق الصوت
غير انه كلام مفهوم ثم ذهب به الى المنزل بعد انفصاله فاسأل يتكلم اي شيء اخرجت عليه
من الكلام من ضحى النهار الى اصحابه فهذا فعل لم يقدر احد على معارضته ولم يدل ذلك على
نبوة فاعله الثاني لعله عليه السلام تفرغ لجمع القران مدة مديدة ودهرا طويلا وصبرا على تحمل
المشاق في تلك المدة الطويلة ولم يقدر غيره على مثل ذلك الصبر فلا جرم اتى به ثم لما مات النبي
قال ابن زكريا ان رجلا لم ياكل من حيث علمته سبعة وعشرين يوما ثم اطلعني على ذلك بعد
التلطف ان ذلك على اغتذائها وكان هذا الرجل قوي حسن البدن وقد امتحنت قوم
بنوس صلبة فوجدتها قوية الثالث ان العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران
وعلى مثل نظمه ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى وصفاته وبالجنة وبحورها وسلسبيل عليه
وبالملائكة والجنة والنار واحوال السموات والارضين وتواريخ الانبياء والمتقدمين وانه عليه السلام
كان عالما بهذه الاشياء فكان يطلب منهم معارضة القران لا في الفصاحة ولا في النظم
او فيهما جميعا فقط بل كان يطلب منهم كتابا مشتملا على هذه المعاني في فصاحته ونظمه فلان
المعارضة لا تحصل الا بالمثل والمثلية انما تحصل عند التساوي في جميع هذه الامور
ثم ان العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه المسائل قليلا ولا كثيرا لا جرم ما استطاعوا الى القران
وعجزوا عن معارضته الرابع لعله عليه السلام ما كان يطلب منهم ان يجيئوا بمثل
القران من عند الله على ما قال تعالى قل فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وان العرب لما
تقدروا على الاتيان بمثله من عند الله لانهم عجزوا لا لعدم ... دعواه في ان خطاب القران
من عند الله لا يصح الا لعلمه بسورة وحده سورته موقوفة على عجز العرب عن الاتيان بمثله فلو
كان المثل الذي طلبه منهم هو الاتيان بمثله من عند الله لزم الدور لا يقال انه يلزم
الدور فلعله عليه السلام قرر سورة عليهم بطريق اخر وان لم يكن ذلك الطريق حاضرا ان بعد ذلك
طلب منهم ان ياتوا بمثله من عند الله فلم يلزم الدور وانا نعلم لزوم الدور ولكن من الجائز ان

مثال فصاحة القران ونظمه

قوبل

من الجائز ان العرب لم ينتبهوا للزوم هذا الدور فانه لا شك انهم ما كانوا اصحاب نظر وجدال
ثم انا نعلم ان ما ذكرتموه يدل على كون القران معجزا ولكن ههنا ما يوهم نقض ذلك
وهو من وجوه ثلاثة الاول ان كونه معجزا اما ان يكون لفصاحته او لاسلوبه او لمجموعهما
ولعدم الاختلاف فيه او للاخبار عن الغيب او للصرف على ما سياتي بيان هذا الحصر في
المسئلة الثالثة لكن ليس شيء من هذه الوجوه صحيحا على ما سياتي بيان تلك الوجوه في المسئلة
الثالثة فبطل القول بكونه معجزا الثاني ان المعجز لا يمكن الاتيان بمثله لكن كل من قرأ القران
فانه اتى بمثله فانا نعلم بالضرورة انه لا معنى للكلام الا الاصوات المقطعة تقطيعا مخصوصا
الموضوعة لافهام المعاني ونعلم بالضرورة ان الاصوات القائمة بلهوات زيد غير الاصوات
القائمة بلهوات عمرو اذا ثبت ذلك فنقول انه عليه السلام اذا قرأ سورة الفاتحة فكل من قرأها بعده
فقد اتى بمثل ما اتى به الرسول وما كان كذلك لا يكون معجزا الثالث ان القران عندكم
قديم والمعجز هو الفعل الخارق للعادة فكيف تقولون القران معجز هذا اجمال الكلام على الوجه
الاول من الوجه الثلاثة في تقرير قوله انه عليه السلام ظهر المعجز عليه اما الوجه الثاني
من تلك الوجوه وهو التمسك باخباره عليه السلام عن الغيوب فالاعتراض عليه النزاع في كون
الايات الدالة على اخباره عن الغيوب متواترا ودعوى ما يمنع في الايات الدالة على التحدي
ثم انا نسلم كونها متواترة فلا نسلم ان التواتر يفيد العلم على ما مر ثم ان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان الاخبار عن الغيب معجز فان المنجمين اتفقوا على ان من اشكال الطالع ما اذا وقع
وجب ان يكون صاحبه متمكنا من الاخبار بالغيوب وقد صح بالتواتر حديث الكهنة التي
كانت معدودة وكانت تخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل وحكى ابو البركات البغدادي
في المعتبر انه جربها مدة عشرين سنة حتى حصل العلم بان اخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس
وتزوير وقد صح بالتواتر ان اصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يخبرون عن الغيوب
والمتصوفة اتفقوا على ذلك والان تواتر اخبارهم بذلك عن الراهبة ولا خلاف ايضا بين المسلمين
ان شقا وسطيحا وسواد بن قارب وغيرهم كانوا كاهنين مع انهم كانوا يخبرون عن الغيوب فانه
قد صح في الصحاح انهم اخبروا عن مبعث محمد عليه السلام ثم ان سلمنا ان الاخبار عن الغيب
معجز لكن متى اذا لم يكن مثله ذلك الاخبار محتملا او اذا كان ... فلم قلتم ان مثل ذلك

غير معتاد سلمنا انه عليه السلام اخبر عن الغيوب التي اخبر عنها اما على سبيل الاجمال او ان
كان على سبيل التفصيل كان ذلك من قبيل الواقعات او على سبيل التقول وذلك لا يكون معجزا
اما الذي على سبيل الاجمال فمثل قوله لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية الدخول انه يكون
بالصلح او بالقهر ولا ان ذلك الدخول في اي وقت يكون ولا ان الداخل كلهم او بعضهم ومثل هذا
الخبر لا يحتمل الكذب لان الظاهر انه يدخل المسجد الحرام واحد منهم في بعض الاوقات وبهذا
التقدير يكون الخبر صدقا واما الخبر عن الواقعات فمثل قوله ولن يتمنوه ابدا فان الظاهر من
حال الانسان انه لا يتمنى الموت وكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن امر جلي واما الاخبار
على سبيل التقول وتقوية القلب للاتباع فكقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض فانه
مدح قلوب الرؤسا بتقوية قلوب اتباعهم ووعدهم امامهم بانهم المنصورون على اعدائهم ولان
الملك لهم والدولة عاقبة الامر ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع واذا ثبت ذلك ظهر ان الاخبار عن
الغيوب امر غير مخالف للعادة واما الاخبار عن الغيوب التي ليست في القرآن فغير
منقولة على التواتر فلا يجوز الاحتجاج بها ثم لئن سلمنا انه معجز ولكن لا يصح الاستدلال
به على النبوة لانا اما ان نستدل بحال عن الاخبار الماضية او المستقبلة والاول باطل لانه ربما
سمعها عن الناس ثم ذكرها والثاني ايضا باطل لانه اذا اخبر عن الامور المستقبلة لم نعرف
صدقه في ذلك الخبر الا بعد وقوع المخبر عنه فاخبارهم عن انهم يدخلون المسجد الحرام
وان الروم تغلب الفرس لا نعرف صدقه الا بعد وقوع تلك الامور لكن كل من اعترف
بنبوته فانه لم يتوقف تصديقه في دعواه النبوة على وقوع هذه الاشيا فاذن ليس الدليل على ثبوت
نبوته معارضته هذه الاشيا ومتى ثبتت نبوته بطريق اخر لم يكن الى ذكر هذا الدليل حاجة ولا
في ذكره فايدة واما الوجه الثالث فالاعتراض عليه ليس الا ان الرغبة في حصر تلك الاشيا
والدواعي في احكامها غير معلوم [illegible] التواتر بل مسمى القطع فيه ان يقال ان احادها وان لم
ينقل نقلا متواترا الا ان مجموعها متواتر وذلك ممنوع فان المخبرين عن مجموع تلك الاشيا
ما بلغوا الى الحد الذي يمتنع تواطؤهم على الكذب ثم لئن سلمنا بلوغ المخبرين عن تلك الغرايب
الى حد التواتر ولكن ليس كل تلك الغرايب بالغة الى حد الاعجاز بل الغرايب التي يمكن دعوى
كونها معجزة فالرواة عنها قليلون فلا يحصل العلم ثم لئن سلمنا بلوغهم الى حد التواتر ولكنا

المعجزة

نعارضهم عن معجزات ماني وزرادشت وعيسى مع قطعكم بكذبهم ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على وقوع تلك المعجزات ولكن ههنا شبهة تقدح في ذلك وهي ان كل واحد من تلك المعجزات
امور عظيمة والدواعي الى نقلها متوفرة والموانع مرتفعة فانه لم يكن على احد خوف من نقل معجزات
رسول الله صلى الله عليه بل الخوف كان على الطاعنين فيها فلو كانت صحيحة لوجب اشتهار كل واحد
منها على ما ذكرتموه في معارضة القرآن بل اشتهار هذه المعجزات اولى من اشتهار المعارضة لان الخوف
ان كان موجودا في اظهار المعارضة لا ان الخوف ما كان موجودا في اظهار المعارضة والدواعي
ان كانت متوفرة على نقل المعجزات فلما لم تبلغ هذه المعجزات الى حد التواتر علمنا انها غير
صحيحة فهذا هو الكلام على الوجوه الثلاثة المذكورة في بيان ظهور المعجز على محمد صلى الله عليه وسلم
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ظهور المعجز عليه ولكن ههنا شبهة تمنع منه وهي ان المعجز
هو الفعل الخارق للعادة وتجويز ذلك يجر الى السفسطة وذلك لانا اذا جوزنا نقض العادات عن
مجاريها ممكنا انقطع استمرارها في شيء من الاحوال قطعا فحينئذ لا يمكننا القطع بان الله تعالى
لم يقلب ما حولنا [illegible] ربما غبنا عنه او اغمضنا العين فلعله تعالى قلب جدران البيت
ذهبا [illegible] كما فتحنا العين جعلها مرة اخرى كما كانت بل من خرج عن داره يلزمه تجويز ان يكون
قد تحرك تلك [illegible] البيت اناسا فضلا علماء وانقلبت الاحجار والخشب التي هناك ذهبا
وما [illegible] يلزم تجويز ان يرى الاعمى في ظلمة الليل [illegible] بالصين بقة بالاندلس مع ان البصير
لا يرى الشمس الطالعة في النهار [illegible] لا يمكن القطع بعدم تبدل الحال [illegible] وبعدم
اسرار الكواكب [illegible] العين وبعدم انقلاب [illegible] فضلا يلقي بعضهم الدروس على
البعض في المدارس الدينية ولا يمكن القطع بان من لا نكون شاهدا لا يكون عالما ومعلوم ان من التزم
تجويز هذه الاشيا فقد خرج عن العقل ودخل في محض الجنون واذا كان القول بجواز نقض العادات
يفضي الى هذا كان القول به باطلا ثم لئن سلمنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز عليه ولكن
لا نسلم ان كل من كان كذلك فهو نبي [illegible] مراحل الاعتراض على هذه المقدمة اولا ثم
نرجع [illegible] والطريق الضبط ان نقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك
النبي وهو الذي يقوله الفلاسفة من ان المبدأ لحدوث هذه الحوادث نفس ذلك النبي
واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان يكون حيا وهو الذي يقوله بعضهم من ان مبدأ حدوث تلك

المعجزات بشيء من خواص الاجسام كخاصية المغناطيس في جذب الحديد واما ان يكون حيا وذلك
الحي اما ان يكون جسما وهو الذي يقوله بعضهم من ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وهي
التي تفعل هذه الافعال العجيبة واما ان لا يكون جسما وهو اما ان يكون غير الله تعالى وهو الذي يقوله
بعضهم من ان الفاعل للمعجزات هو الجن او الشياطين او الملائكة وهذا على قول من يجعل
هذه الاشياء لا اجساما اما من يجعلها اجساما فهي داخلة في القسم الذي قبله واما ان يكون هو الله تعالى
والاول اما ان يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض معلوم
غير ان يكون ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة او معجزة لنبي اخر او كرامة لولي او لغرض مجهول
لا طريق لنا الى العلم به واما ان يكون لغرض تصديقه وعند ذلك يجب ان يقال انه صدقه الله
فهو صادق وذلك انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلا مختارا وعالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات
وانه يمتنع الكذب عليه فهذه مجامع الاعتراضات على هذه المعجزة ونحن نعود الى تقرير كل
واحد منها على سبيل التفصيل فنقول اختلف الناس في حقيقة الانسان فمنهم من زعم انه عبارة
عن هذا البدن المخصوص ومنهم من قال انه مركب من هذه البنية المحسوسة ومن نفس هي ليست جسما
ولا جسمانية فان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الشخص وقع له مزاج مخصوص
استعد به ان يقدر على ما لا يقدر عليه غيره كما ان مزاج المغناطيس وقع على وجه استعد به لاثر مخصوص
لا يصدر عن غيره لا يقال الجسم لابد وان يكون قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على فعل الجسم
لا بالتوليد قلنا لم لا يجوز ان يقال القادر في الشاهد انما كان قادرا بالبنية المخصوصة لا بقدرة
قائمة به وان سلمنا ذلك فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يقدر على الجسم واللون والذي
عولت المعتزلة عليه في ذلك فقد مر ذكره في مسألة الصفات وبينا وجه ضعفه ولذلك
فان ابا الحسين اعترف بانه لا يمكن اقامة الدلالة على ان القدرة لا تتعلق بالجسم واما ان كان
الحق هو الثاني فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الشخص اختص بنفس اقوى من سائر النفوس واكمل
منها فلاجرم قدر على ما لا يقدر عليه غيره لا يقال انا بينا انه ليس لذلك لاجل خاصية في مزاج
ذلك الشخص او في نفسه فلم لا يجوز ان يكون ذلك لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك
فانا نشاهد المغناطيس جاذبا للحديد والحجر الذي يسمى بغض الخل ان ارسلته على اناء فيه خل
لم يزل على عوده يخرج منه حتى يسقط خارجا عن الاناء والزمرد الفائق يسيل عين الافعى والحجر

بالقدرة صح

الجالب للمطر مشهور بين الاتراك والسمكة المعروفة بالرعادة يخدر منها يد الصياد وعود الصليب
نافع للمصروع وزبل الذئب الملقى على الشوك ينفع من القولنج واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
يكون ذلك الشخص عرف خاصية احداث ذلك الفعل الغريب لا يقال ان امثال
هذه الاشياء لو كانت مكتوبة في بعض الكتب الا ان من جربها علم كذب الناس في ذكرها لانا
نقول ان ذلك ما لا يضر السائل لان الناس لما صنفوا في علم الخواص كتبا عرفنا ان منافع
غير معلوم بالضرورة ويكفي للسائل مطالبة المستدل بابطاله لا يقال انه ليس ذلك لاجل خاصية
شيء من الادوية فلم لا يجوز ان يقال ذلك للاستعانة بالسماويات فان جمهور الصابئة يعتقدون
ان الافلاك والكواكب حيوانات ناطقة وان من اشتغل برياضتها الى ان اتصل بارواحها وان من
اتصل بها قوي على ما لا يقوى عليه غيره ولذلك نقل تواتر الخبر عن جمع من الاتراك انهم يقدرون
على استحداث السحاب والرياح واستنزال الامطار والثلوج وتبريد الهواء في الصيف
وتسخينه في الشتاء لا يقال انه ليس للاستعانة بالسماويات فلم لا يجوز ان يكون المحدث
لهذه العجائب اقواما من الجن والشياطين وكان غرضهم من ذلك الاضلال والاغواء
ويؤكده ذلك ان محمدا عليه السلام زعم ان ملكا القى القرآن اليه وانتم قبل العلم بنبوة محمد عليه السلام
تجوزون على ذلك الملك ان يفعل القبيح المحظور فلا يمكنكم ان تعلموا عصمته الا بعد ان تعلموا
نبوة محمد عليه السلام ولا تعرفون ذلك الا بعد ان تعلموا ان خوارق العادات ليست الا من افعال الله
تعالى اذ لو كانت من فعل الملك فان الملك لا يفعل القبيح على التقدير الاخر يلزم الدور واذا
لابد من اقامة الدلالة على ان هذه الخوارق ليست من افعال الملائكة والجن والشياطين بل من افعال
لان الاحتمالات الاربعة التي ذكرتموها باطلة بوجوه ثلاثة منها عامة في الكل وسبعة منها مخصوصة
بالاحتمال الاخير اما الوجوه العامة فالاول انا لو جوزنا ما ذكرتموه لما امنا ان يكون السبب في
وجود السموات والارضين شيئا من الاحتمالات التي ذكرتموها الثاني انا لو ساعدنا على
تجويز تلك الاحتمالات على الجملة لكن المدعي للنبوة لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان
يمنعه منها لئلا يفضي الى الاضلال وتلبيس الادلة الثالث ان هذه الوجوه لو كانت
محتملة لذكرها العرب في القدح في نبوة محمد عليه السلام لان من المعلوم استقصاءهم في ذلك لو لم يكن
مبطلا لدعواه فلما لم يذكروا شيئا من هذه الاحتمالات علمنا فسادها واما الوجوه المانعة

ان صح

من احتمال الجن فلا ولا لان العلم الضروري حاصل فان محمدا هو الآتي بالقرآن واذا كان الاحتمال
الذي ذكرتموه يدفع هذا العلم كان باطلا الثاني انه لا طريق الى اثبات الجن والشياطين
والملئكة الا بالسمع فكيف يصح الطعن في النبوة بالاشياء التي لا يعلم ثبوتها الا بعد ثبوتها الثالث ان القرآن
لو كان من فعل الجن لكان اما ان يكون من فعل عقلائهم او من فعل ذوي النقص منهم والثاني
باطل والالظهر الاختلال في القرآن لوجوب ظهور ذلك في افعال ذوي النقص ولو كان
من فعل العقلا لكان اما ان يكون فعلا لغير الفاسقين منهم او كان فعلا للفاسقين والاول
باطل لان غير الفاسق يستحيل ان يصدر عنه هذا الاضلال والا لكان ذلك من فعل الفاسقين
وجب ان يعارضهم المطيعون حتى يزيلوا الشبهة لان ذلك من اعظم طاعاتهم ولما بطلت
هذه الاقسام بطل كونه من عمل الجن الرابع انه عليه السلام قد تحدى الجن بالقرآن وادعى
عجزهم عنه فلو كان ذلك من فعلهم لتوفرت دواعيهم على معارضته ولا من نسبته الى العجز
عن النبي وكان قادرا عليه فلا بد وان ياتي بمثل ذلك الذي كان في الانس الخامس
انه عليه السلام كان ينهى عن متابعة الشياطين ويامر بلعنهم والبراءة عنهم ولو كان الفاعل لهذه المعجزات
هو الجني او الشيطان لاستحال منهما نصرته مع انه يامر بلعنهما السادس ان القرآن
الذي ظهر على محمد عليه السلام لو جاز اسناده الى الجن كان كل كتاب يدعي الانسان تصنيفه
له ان يكون ذلك الكتاب من قبل الجن فحينئذ لا نعلم في كتاب سيبويه انه صنفه ولا في كتاب
اقليدس انه صنفه وذلك يؤدي الى التشكيك في الضروريات السابع
وهو الذي عول عليه القاضي من المعتزلة في بعض الكتب الكبير لعبد الجبار وانتصار المرتضى
في كتابه في مناسبات الى السرقة ان هذا السؤال اما ان يذكر في القرآن او في غيره فان ذكر في القرآن
فيبنى الجواب على القول بالصرفة وقلنا انا يدل على ان تعذر المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة
وانما كان لانه ازال العلوم التي يمكن بها من المعارضة صار بسبب سلبه عنهم وقد ثبت
بالدليل ان العلوم الضرورية لا يقدر على فعل شيء من العلوم ولا على اضدادها في قلب العبد
ولا فرق في ذلك بين الملك والجني والبشر وعلى هذا التقدير يندفع هذا السؤال واما على
القول بان المعجز هو الفصاحة فلا يندفع هذا الاشكال اذ من الجائز ان تكون فصاحة الجن
والشياطين اعظم من فصاحة البشر فلا جرم قدروا على مثل هذا القرآن في النبوة لمحمد صلى الله عليه

كونه صح

واما ان ذكر هذا الاحتمال في غير القرآن من المعجزات فالجواب الدليل انه لا يقدر عليه الا القادر
لذاته مثل احيا الموتى وابراء الاكمه والابرص ومنها ما يقدر على جنسه القادر بالقدرة مثل
فلق البحر ورد الشمس الى مغربها ومنع الافلاك عن حركتها ثم ان هذا القسم ايضا على قسمين لانه
ما يعرف صحته مثل فلق البحر ويطلع الاشجار من منابتها وطريقنا الى معرفة كونها من فعل الله
انه من افعال شاق والعاجز بالقدرة لا يقدر على الافعال الا في الا اذا كانت بنية كثيفة
صلبة بل ليس الامر ان كل من يقف تبينه ضعفت قوته وكل من كثفت بنيته قويت قدرته فعلمنا ان القادر
على هذه الامور فعال الشاقة اما ان يكون هو الله تعالى او ان كان غيره فيجب ان يكون ذا بنية
كثيفة ولو كان كذلك لراينا لانه من المحال ان يكون الجرم الكثيف حاضرا والحاسة سليمة
والموانع تكون مرتفعة ثم لا نراه فلما لم نر شخصا نفعل هذه الافعال علمنا ان الفاعل لها
ليس الا القادر لذاته وذلك هو الله تعالى واما ما يحدث من جنس مقدور البشر لا يحضرنا
مثل سكون الافلاك وطلوع الشمس من مغربها فانا لا نعلم كونه من فعل الله تعالى الا باخبار النبي
الذي عرف صدقه بدليل من النوعين الاولين فهذا حاصل الجواب المذكور في هذا الموضع
وفي اكثرها ضعف جدا لانا نقول اما الاول فالجواب عنه ان صدور هذه الصورة لا يخ
عن الخلوا ما ان يكون معلوم البطلان بضرورة او بنظر او لا يكون فان كان معلوم البطلان بضرورة
او بنظر او لا يكون فان كان معلوم البطلان فهذا ايضا وقوعه من الله اذ يكون الذي علم
بالضرورة او النظر امتناع وقوعه كيف يمكن ان يجوز وقوعه وان لم يكن كذلك فمعلوم البطلان
كان ذلك يجوز الامر لم يعلم بطلانه فلم يكن الزامه على السؤال المذكور الا انا الامر مستحيل
عليه فلا يندفع به ذلك السؤال اللهم الا ان يدعوا العلم الضروري او البرهاني بامتناع
حدوث المعجزات والبرص من الجني الا انا نحصر وقوع التفسير تدعوا ان يجوز حدوث المعجزات
من هذا الوجه ننتهي الى العلاج في ذلك الى العلم المعلوم فحينئذ يكون الكلام ممتنعا ولكن دعوى
الضرورة في ذلك مكابرة واما الدلالة فاعطنا الناس كم الا بها واما الثاني فهو انه يجب
على الله تعالى منع الملك او الجني عن فعل المعجز واظهار بكل الحاصية فالجواب ان القول
بالوجوب على الله تعالى منع الجني من افعال العجيبة اذا لم يكن لهم وجها اخر سوى كونها تصديقا لمدعي
للمدعي للرسالة فاما اذا احتمل هذا الوجه احتمل كونه فعلا للجني لم يجب على الله تعالى

يجب على الله تعالى وتقديره التسليم فانما

منع الحكمة منه لان المكلف لو اعتقد عند رؤيته لذلك المعجز كونه تصديقا من الله تعالى
مع قيام احتمال كونه من فعل الجني جاهل لكان المكلف قد اتى من قبل نفسه حيث جزم لا في
موضع الجزم لا من قبل الله تعالى فثبت انه لا وجه لمنع الجني على الله تعالى واما الثالث وهو
ان هذه الاحتمالات لو كانت محكمة لذكرها العرب فالجواب عنه ان العرب كانوا
اصحاب النظر فانه لا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات وايضا فلان هذا المجيب يجب عليه
ان يكتفي في جميع الشبه المذكورة في باب السؤالات بمثل هذا الجواب وحينئذ يكون اشتغال
المتكلمين بعقد الابواب والفصول في هذا المعنى وتدقيق الكلام في الاجوبة عن الشبه حشوا لا طائل
ومعلوم ان ذلك فاسد واما الرابع وهو ان العلم الضروري حاصل بان محمدا هو الذي
اتى بهذا القران فالجواب عنه ان الذي وقع العلم به ان القران لم يشتهر الا منه
عليه السلام فاما انه هو الفاعل لذلك فهو غير معلوم بل المعلوم بالضرورة انه عليه السلام كان
يدعي انه تلقفه من ملك وانه اخذه عن ذلك الملك فان كان ذلك كذب له عليه السلام واما الخامس
وهو ان الطريق الى اثبات الجن والملكة هو اخبار النبي عليه السلام فكيف يقدح بالفرع
في الاصل فالجواب عنه ان القطع بوجود الجن والملكة يتوقف على صحة النبوة اما
تجويز وجودهما فلا يتوقف على صحة النبوة والنافي يكفيه ذلك التجويز وعلى المستدل
ابطاله حتى يمكنه القطع بان ذلك المعجز من فعل الله تعالى وليس لاحد ان يحاول اقامة الدلالة
على نفي الجن والملكة لان ذلك يقتضي تكذيب الانبياء قطعا لانا نعلم بالضرورة انهم كانوا
يثبتون الملكة والجن واما السادس وهو قولهم لو كان القران من فعل الجن
لكان من فعل محاسنهم او من فعل علمائهم فالجواب لم لا يجوز ان يكون ذلك من فعل
فساقهم قوله كان يجب على المطيعين معارضته قلنا هذا ضعيف اذ من المحتمل ان
يكون القادرون على مثل فصاحته كلهم كانوا فاسقين ولم يكن في المطيعين من كان قادرا على
المعارضة فلاجل ذلك لم تحصل المعارضة ثم ان سلمنا ان في المطيعين من كان قادرا على
المعارضة لكن لا نسلم انه كان يجب عليهم المعارضة فان وجوب المعارضة لو كان لاجل منع
المفسدة وقد بينا ان المعجز الصادر عن الجني لما احتمل غير المفسدة لم يجب على الله تعالى كشف
الحال فيه فكذلك لا يجب ايضا على مؤمني الجن واما السابع وهو انه عليه السلام بعث الى الجن

المجاب صح

القران صح

الى الجن عن الايمان به فلو كان ذلك من فعلهم لما امنوا به فالجواب عنه ان رسالة النبي
عن النبي فهو اما باني بذلك النبي اذا الخطب منزلة سعد الامانة فانا من لا يصير بذلك
اصلا لا في الحال ولا في الحالة ولا وجه من الوجوه فلا نسلم ان ذلك حامل على الايمان بالمعارضة
وان سلمنا ان ذلك حامل على المعارضة لكن لعل الشرارة باغواء الاضلال يزيد على
ذلك فلا جرم حصل ترك المعارضة وان سلمنا صحة ما ذكروه في الجن لكنه لا يتم في
حق الملكة واما الثامن وهو انه عليه السلام كان يدعو الخلق الى البراءة عن الشيطان فكيف
يكون الشيطان ناصرا له فالجواب عنه ان هذا القدر لا يجري في الملكة ولانه لا يبعد ان يكون
استمداد الشياطين بتوسطهم في الانس واضلالهم يزيد على استضرارهم بلعن الانس لهم فيحتملون
هذه المضرة تحصيلا لتلك المنفعة واما التاسع وهو انا لو جوزنا في القران ان يكون من فعل
غيره لجوزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثله وهو سفسطة فالجواب انا نعلم بالضرورة
ان محمدا عليه السلام كان يدعي في القران ان الملك القاه اليه وانه ليس ذلك من كلامه ولا من
عمله فاذا جعلتم ذلك موجبا للسفسطة يلزمكم تكذيب قوله وايضا فانه ما من كاتب وشاعر
الا ويتوجه فيه هذا الاحتمال الا ترى ان الشعراء المتقدمين كان يزعم كل واحد منهم ان له
جنيا يعينه على الشعر ولانه ما من كاتب ولا شاعر الا ويجوز ان يكون المحدث له انسانا اخر
غير الذي نسبه الى نفسه الا انه قد يكون هذا التجويز بعيدا فلا جرم نكتفي فيه بالظن الغالب واما
في مسئلتنا هذه فالظن الغالب لا يكفي بل لا بد من القطع فلا جرم كان الاحتمال الذي ذكرناه قادحا
واما العاشر وهو ان القران اما ان كان معجزا للصرفة فالجواب عنه انا سنقيم الحجة القطعية
في المسئلة الثانية ان شاء الله تعالى على فساد القول بالصرفة وبطل هذا الجواب ثم ان سلمنا
صحة القول بالصرفة فلا نسلم ان القادر على سلب العلوم عن القلوب وتحصيلها فيها لا يمكن ان
يكون قادرا بالقدرة ولا حجة للمعتزلة الا الركيك الذي مضى ذكره في مسئلة اثبات الصفات
وطريق صحته ظهور اثر ما يسمى للعاقل فيه شك ثم ان سلمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر
على هذه الاشياء لكن لم لا يجوز وجود امور لا تكون متحيزة ولا قائمة بالمتحيز مع انها تكون قادرة
لذواتها على الاشياء التي يسميها الفلاسفة العقول فحينئذ لا يمتنع منه خلق العلوم في القلوب وازالتها
عنها فان تمسكوا في نفيها بقولهم لا طريق الى اثباتها فيجب نفيها ذكرنا في ابطال هذه الطريقة

والنفس صح

ثم دلول الكتاب مبني بهذا سقوط هذا الجواب ايضا واما قولهم المتولي لقلع الجبال ويقلب
الاثقال العظيمة لو كان جنيا لكان ذا هيئة كثيفة ولو كان كذلك لوجب ان يرى فللسائل ان يمنع
المقدمة الاولى من وجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون الجني مضطرا ولا قادرا ومع ذلك يكون قادرا
على الافعال الشاقة وثانيهما ان سلمنا كونه جسما فلم لا يجوز ان يكون الجسم اللطيف قادرا
على الافعال الشاقة وليس يخرج المعتزلة في دفع هذه المطالبة الا الاستقراء وانه لا يفيد العلم واما
المقدمة الثانية وهي ان الجسم الكثيف الحاضر يجب ان يرى مع سلامة الحس فقد مضى
ابطاله في الاصل العاشر فهذا حاصل الكلام في هذا المقام ثم ان سلمنا ان الفاعل
للمعجزات ليس الا هو الله تعالى لكن لا نسلم ان يكون فعله الشيء الخارق للعادة محتملا لكونه تصديقا
بيانه وهو انه ليس ايجاد الفعل للعادة بعين التصديق ولا يمكن ايضا ان يكون لاجل التصديق
ولا يمكن ايضا ان يكون لاجل التصديق والا لكان فاعله الله تعالى معللا بالغرض وانه غير
جائز واذا لم يكن المعجز نفس التصديق وليس ايضا حدوثه لاجل التصديق لم يكن له دلالة على
الصدق ثم ان سلمنا انه يمكن ان يكون ايجاد الله تعالى المعجز لاجل غرض ولكن لم قلتم
انه لا يجوز ان يكون له فيه غرض سواه وهو ان القادر اذا رجح الفعل على الترك فذلك الترجيح
اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان توقف استحال منا فعل بعض ما يصح صدوره عنا
الا لمرجح وذلك المرجح ان كان فعلا لنا احتجنا في فعله الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان كان فعلا
لله تعالى وقد عرفت انه عند وجود المرجح يجب الفعل فحينئذ يكون الله فاعلا لما يعده حصول
فعل العبد فيكون القبائح الصادرة عنهم مستندة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل القبيح سقط
الاستدلال بالمعجز على الصدق واما ان لم يتوقف ترجيح القادر الفعل على الترك على المرجح
لم يلزم ان يكون فعل الله تعالى للمعجز لاجل غرض فبطل انه يجب ان يكون فعل الله تعالى لغرض
ثم ان سلمنا انه يجب ان يكون لغرض لكن لا نسلم ان ذلك الغرض ليس الا تصديقه لذلك
المدعي فلا بد من الدلالة على ذلك سواء قدرنا على ذكر غرض اخر او لم نقدر
عليه ثم انا نذكر على سبيل التبرع اغراضا اخر سبعة احدها ان يكون لطفا لمكلف اخر وثانيها
ان يكون اجابة لدعوة انسان اخر وثالثها ان يكون معجزا لنبي اخر ورابعها ان يكون
المقصود منه ما هو المقصود من انزال المتشابهات وايلام الحيوانات فان المتشابهات

الخارق صح

لما كانت بظواهرها موهمة للجهل والمكلف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة في النظر
والتامل فلا جرم يصير مستحقا للثواب بسبب ذلك فكذلك هنا لما كان ظهوره على يد المدعي
صادقا مما يضل المكلف لانه لا يجزم بذلك الا بتدقيق النظر فالله تعالى فعله ابتلاء وامتحانا للمكلف
ليستحق الثواب بما يلزم من المشقة وخامسها ان يكون ذلك ابتداء عادة اراد الله تعالى اجراءها
فيما بعد ذلك وسادسها ان يكون ذلك تكريرا لعادة مندرسة لا تعود الا في مدد متطاولة فان العادات
قد تكون عادة في كل يوم مثل طلوع الشمس من مشرقها وقد تكون عادة في كل شهر مثل استهلال
القمر وبدره وقد تكون عادة في كل سنة مثل احوال الفصول وقد تكون عادة في كل ثلثين سنة مثلا
كعود زحل الى نقطة بعينها من الفلك وقد تكون عادة في كل اربع وعشرين الف سنة مثل عودات
الثوابت الى نقطة بعينها من الفلك واذا جاز ذلك احتمل ان يقال ان هذا الذي حدث في
زماننا هذا وان كان خارقا للعادة زماننا الا انه موافق لعادة تلك المدد المعلوم الذي لم يتحقق
ان الخارق للعادة بالنسبة اليه هو عدم وقوعه لا وقوعه وسابعها ان يكون غرضه اضلال
العباد وهذا الوجه لا يمكن ابطاله الا على الاشعرية الذين يجوزون ذلك من الله تعالى واذا
ثبت احتمال هذه الوجوه لم يمكن الجزم بانه لا غرض من احداث هذا المعجز الا التصديق
لا يقال هذا مدفوع من وجهين الاول ان من ادعى كونه رسولا للملك عند حضور الملك
فاذا قال ايها الملك ان كنت صادقا في مقالتي فخالف عادتك فاذا فعل الملك ذلك خلف عادته حصل
العلم بصدق المدعي مع احتمال ان يكون فعله لاجل غرض اخر الثاني وهو ان الوجوه التي
ذكرتموها وان كانت محتملة الا ان الاظهر وقوعه لاجل تصديق ذلك المدعي فلو خرق الله
العادة لا لاجل التصديق لكان قد فعل ما يوهم التصديق وفعل ما يوهم تصديق الكاذب غير
جائز اما على اصول المعتزلة او لانه نقص اي يتعالى الله عن تعريفه على صدق انسان على اصول
الاشعرية لانا نقول اما الاول فالجواب عنه من وجهين الاول ان حاصل هذا الكلام
بعد التفتيش راجع الى التمسك ببرهان جزئي وذلك لان حصول ذلك الفعل الخارق
للعادة عقيب التماس المدعي وعقيبه عقيب عدة ليس الا الدوران وقد عرفت انه
لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فان من المحتمل ان يكون اتيان الملك بذلك الفعل
لاسباب اخر اقتضت مقارنتها لذلك الالتماس من جوع او عطش او لدغ عقرب

عادة صح

عرف او حدوث الم الى يعد ذلك الثاني انكم اما ان تسلموا احتمال ان يكون قيام الملك الاجل
عرض سوى تصديق المدعي لرسالته او معاونته فان سلمتم ذلك فيم تسلم ذلك الاحتمال بمثل دعوى
النبي والحرم انه لم تفعل ذلك الا للتصديق وان القطع بثبوت النبي مع الحكم باحتمال غيره لا يجتمعا
وان منعتم من ذلك الاحتمال وجب عليكم ان تسووا ان فعل الله تعالى لا يحتمل الا التصديق حتى
يكون مساويا للمثال المذكور في الشاهد وحينئذ ما لا نسلم الا ذلك واما الثاني فالجواب
عنه ان القبح انما هو تصديق الكاذب فاما الفعل الذي يحتمل ان يكون تصديقا وان يكون
فليس بقبيح لان المكلف لو حمله على التصديق لكان قد حمل لا في موضعه فيكون لا التقصير منه لا من الله
تعالى وصار هذا كما ذكرنا من انزال المتشابهات وايلام الحيوانات على ما مر بيانه غير مرة
وقوله تعالى فذلك الى عجز الله قلنا هذا ركيك لان العجز انما يلزم لو كان ذلك ممكنا ثم انه
ما يكون قادرا فاما اذا لم يكن في الفعل للعادة جهة دلالة على الصدق لم يلزم من عدم اقتداره
على جعله دليلا على الصدق عجز كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعله دليلا على الحلو من
غرابة على تحيل قاف عجزه ثم ان سلمنا ان الحاكم الفعل الخارق للعادة لاجل
التصديق فلم قلتم انه صدقه انه مخوفا صادق حوله بتصديق الكاذب كذب والله تعالى لا يكذب
قلنا لم قلتم ان الله تعالى لا يكذب وفي هذا المقام اختلف نظر المعتزلة والاشعرية اما
المعتزلة فقد زعموا ان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والكلام عليه انا لا نسلم ان
الكذب قبيح وتقريره ما مر في مسئلة الحسن والقبح ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الله
لا يفعل القبيح والكلام عليه انا نسلم ان الكذب قبيح وتقريره ما مر في مسئلة الحسن والقبح
ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الله لا يفعل القبيح بيانه من وجوه ثلثة الاول
ما مر في خلق الاعمال ان الله تعالى هو الموجد لكل افعال العباد الثاني انه تعالى
اما ان يكون عالما بكل المعلومات او لا يكون فان كان فالذي علم منه الكفر
استحال ان لا يفعله على ما مر ثم انه تعالى كلفه ان لا يفعله فيكون ذلك تكليفا بما لا يطاق
وانه امر العاجز في الحد فيكون الله تعالى فاعلا لما هو في الحد قبيح وان لم يكن عالما
بكل المعلومات حاز ان لا يعلم قبح القبيح بل يعتقد فيه كونه حسنا وعلى هذا التقدير لا يمتنع
اقدامه على القبيح الثالث ما مر ان الداعي الى الكفر من فعل الله وان حصول الكفر عقيب
حصول

فاعلا صح
الداعي اليه واجب فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح والاوفق في العقل بينه فعل القبيح ابدا
وبين فعل ما يوجب القبيح واما الاشعرية فقد زعموا ان الكذب من الله تعالى محال واستدلوا
عليه بما مضى في مسئلة الكلام والاعتراض عليه ما مضى هناك ثم ان سلمنا وجوب كونه صادقا
بالصدق القديم لكن لم لا يجوز ان يخلق حروفا واصواتا تدل على خلاف ما في الوجود حتى يكون
الكلام المسموع المكتوب كذبا وانه يخلق المعجزات على ايدي الكذابين كما يخلقها على ايدي الصادقين
اذ لا يقبح منه تعالى عندكم شيء اصلا ثم ان سلمنا ان المعجز يدل على الصدق ولكن هنا
بحث اخر وهو ان النبي كيف يعرف ان المرسل هو الله تعالى وثم يأمن ان يكون ذلك
المرسل شيطانا مضلا سلمنا وهو انا انما نعرف كون المدعي رسولا صادقا بظهور المعجز
عليه وذلك انما يمكن بعد معرفة عادات الناس حتى نعرف ان ما خالفها معجز لكن
النبي انما يمكنه معرفة ان ذلك المرسل ليس بشيطان لو تقدمت معرفة عادات الشياطين والا
فكيف يعرف ان ذلك الفعل المعجز ليس من الامور المعتادة للشياطين لكن النبي قبل وصول الملك
اليه لم يكن عالما بعادات الشياطين وغيرهم ولا يمكنه ان يعرف ان ذلك الفعل غير
معتادهم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه لكن هنا شبه توجب نقيض
ذلك وهي من وجهين الاول ما يمنع من القول بالنبوة مطلقا والثاني ما يمنع من
القول بنبوته صلى الله عليه خاصة اما النوع الاول فهو من وجوه منها الاول انه
لو جاز بعث الرسل لجاز التكليف والتكليف غير جائز فبعثة غير جائز اما الشرطية فلا
خلاف فيه بين العقلا واما ان القول بالتكليف غير جائز لوجوه منها الاول ما مر في
مسئلة خلق الاعمال ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد وان فعل حاصل بقدرة الله تعالى واذا كان
كذلك استحال تكليف العبد كما يستحيل تكليف العاجز بالفعل وكما يستحيل تكليف الجماد الثاني
ان ثبت ان قدرة العبد صالحة للايجاد ولكنها لا تؤثر في الفعل اذا رجحت داعيته الى
الفعل على داعيته الى الترك وقد عرفت ان مجموع تلك الداعية من فعل الله وان رجحان الفعل على
تلك الداعية واجب فاذا كان كذلك لم يكن العبد متمكنا من الفعل لان الله متى خلق الداعية
وجب صدور الفعل عن قدرته ومتى لم يخلقها فيه استحال صدور الفعل عنه وربما نعبر عن هذا
المعنى بعبارة اخرى وهي ان العبد لو كلف لكان اما ان يكلف حال كونه متساوي الدواعي

على صح

الخارق صح

ان

الى الفعل والترك فرجحان ترجيح احدى الداعيين على الاخرى والاول باطل لانه حال تساوي الداعيين
يستحيل صدور الفعل عنه فلو كلف بالفعل في ذلك الوقت لكان مكلفا بما يستحيل صدوره منه
والثاني ايضا باطل لانه اذا رجحت احدى الداعيين على الاخرى فالذي يدعو الداعية المرجوحة
اليه تكون ممتنعة لانها حين كانت مساوية للجانب الاخر كانت ممتنعة فلان تكون ممتنعة عند
صيرورتها مرجوحة كان اولى واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا لاستحالة الخروج
عن طرفي النقيض واذا كان احد الطرفين واجبا والاخر ممتنعا امتنع التكليف الثالث
ان سلمنا ان العبد متمكن من الفعل ولكن الله تعالى اما ان يكون عالما بكل المعلومات او لا يكون
فان كان لزم استحالة الايمان ممن علم منه عدم الايمان فيكون التكليف واقعا اما بما يستحيل وقوعه
او بما يجب وقوعه وان لم يكن عالما بكل المعلومات امتنع القول بالتكليف لانه حينئذ يجوز
ان يعتقد في المطيع كونه عاصيا وفي العاصي كونه مطيعا فيعذب المطيع ويثيب العاصي وعلى هذا
التقدير يكون الاشتغال بالتكليف عبثا الرابع ان التكليف اما ان يكون لفائدة فمحال ان
يكون لا لفائدة اما اولا فلان العبث غير جائز على الحكيم واما ثانيا فلانه لولا المرجح
لكان قد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان لفائدة فهي اما ان تكون راجعة
الى الله او الى العبد والاول باطل لاستحالة النفع والضر عليه ولذلك لا يحسن قول
كلمة اذ يامر بالقبيح وينهى عن الحسن تحصيلا لمنفعة عائدة اليه او دفعا للضرر عن النفس والثاني
ايضا باطل لان الفائدة اما جلب منفعة والله قادر على تحصيلها ابتداء او [illegible] والله
قادر على تحصيلها ابتداء او دفع مضرة والله قادر على دفعها ابتداء فيكون توسيط التكليف عبثا
لا يقال التفضل بالتعظيم قبيح لانه يجري مجرى تعظيم الضلال والجهال
فلما كان كذلك لا جرم حسن التكليف ليصل منه تعالى التعظيم اليه وهذا هو عذر المعتزلة
لانا نقول اما قبح التفضل بالتعظيم فهو مبني على تحسين العقل وتقبيحه وانه
باطل وان سلمنا ذلك ولكنه متى يكون ذلك قبيحا اذا تضمن ذلك عود ضرر الى
المعظم اما اذا لم يتضمن فممنوع سلمنا انه لو عظمنا من لا يستحق التعظيم صار ذلك سببا
في فتور الدواعي عن اكتساب الصفات التي يستحق لاجلها التعظيم وذلك يؤدي الى اختلال
نظام العالم لانه حينئذ لا يكون البعض اولى بالرعاية من البعض فكذلك يوجب عود الضرر على

ذلك المعظم فلا جل هذا قبح ما ان يتفضل بالتعظيم لان حاصله راجع الى دفع ضرر مظنون حتى
لو لم يكن هناك هذا الضرر المظنون فنحن لا نسلم قبح التعظيم لمن لا يستحقه واما البارى
فلما استحال عليه النفع والضر كان تعظيمه لمن لا يستحق ايصالا للمنفعة الى الغير من غير ضرر
اصلا فكان حسنا وان سلمنا قبح التفضل بالتعظيم ولكن استحقاق التعظيم انما يقع على الفعل
الفعل الشاق اما المترك انه يستحيل ان يشق على الله تعالى فعل من الافعال مع انه تعالى يستحق التعظيم
لوجب ان يامر الله تعالى بما لا يشق فعله حتى يحصل استحقاق التعظيم بحسبه لا يكون في تكليفه الى
ايلام الافعال ان منه فائدة له تعالى انما حسن التكليف لان المنفعة المستحقة اثر عند العقلاء
من المتفضل بها قولنا هذا باطل من وجهين اما اولا فلما بينا ان الاستحقاق
على الله تعالى محال واما ثانيا فلان المستحق انما يكون اثر من المتفضل به اذا كان المتفضل ممن
يستنكف عن قبول تفضله وذلك في حق الله تعالى محال والعلم باستحالته ضروري فبطل ما ذكروه
الخامس ان الفائدة التي تحصل الا من التكليف ليست الا استحقاق المنفعة بعطيها
او فوائد لكن حصول هذا الاستحقاق منفعة غير ضرورية ولا محتاج اليها فلو وجد التكليف
لكان اتيان المكلف بما كلف به سببا لان تحصل له منفعة غير ضرورية ولا محتاج اليها وعدم الاتيان
به يكون سببا لاستحقاق الضرر العظيم ومن المعلوم ان الامر الذي يكون حاله دائرا بين ان يفيد منفعة
غير ضرورية ولا يحتاج اليها وبين ان يفيد مضرة عظيمة فان العقل يستقبحه ويوجب الاحتراز
عنه فاذن التكليف قبيح على الحكيم لا يفعله السادس ان القول بحسن التكليف في
حق المؤمن يقتضي حسنه في حق الكافر لان احدا من العقلاء لم يفرق بين الموضعين لكن
تكليف الكافر لا فائدة فيه الا الاضرار المحض وذلك قبيح فوجب ان يكون تكليفه قبيحا
واحتال المعتزلة في دفع ذلك بقولهم التكليف ليس موجبا للضرر لحصوله وجهة التكليف منفكة
عن الضرر باطل لانه من المحال ان يكون الشيء مشتركا بين امرين كل واحد منهما لا يكون ضررا ويكون
المجموع ضررا الا لكونها عند اجتماعها علة واحدة مركبة او لكون بعضها علة والباقي شرطا
السابع ان من علم الله منه انه لا يفعل شيئا ومن علم الله منه انه يفعله ... عبثا ولا فائدة
ادل في التكليف الثامن وهو شبهة اصحاب الاباحة ان كمال الانسان ان يكون مستغرقا
في معرفة الله وفي التفكر في كماله وجلاله واللذة الحاصلة منه اعظم اللذات وهذه الحالة

كلام عجيب

بافيتها الاستعمال بالاحوال الجسمانية والمنافي لاعظم السعادات لا يجوز ان يكون مشروعا
لكن القيام بالتكليف لا يمكن الا بالاستعمال بالاحوال الجسمانية فلان القيام بهاذا التكليف
مانع عن اعظم الكمالات فوجب ان لا يكون مشروعا التاسع ان التكليف يفضي الى حصول
الصفات الذميمة للمكلف فوجب ان لا يكون مشروعا وانما قلنا انه يفضي الى حصول الصفات
الذميمة لان المكلف اذا اتى بالتكليف يدخله العجب والكبر والترفع على الغير لاجل انه سلك
الافعال كما وقع ذلك لابليس العاشر القول بالتكليف محال لانه لا يخلو اما ان
تكليف في الحال بالاتيان به في الماضي او الحال او المستقبل والاقسام باطلة اما تكليفه بالاتيان به
في الماضي فمحال وكذلك في الحال لان الايقاع الحال بجملته يكون مع الوقوع وهو بعدم
معه ان يجامع الوجود العدم وكذلك في المستقبل لانه يلزم منه الخلف محذور اما مجامعة
الحال المستقبل حتى يكون الحال مقارنا لما هو حاصل في المستقبل واما مقارنة الوجود
العدم وذلك محال واما ان يكلفه في المستقبل بالاتيان به في الماضي او الحال وذلك
محال او تكليفه بالاتيان به في المستقبل وذلك محال لان زمان التكليف اما ان يكون متقدما
على الايقاع فيلزم منه اذا كان مقارنا له مقارنة الوجود للعدم واذا كان متاخرا فكذلك
وبابه التوفيق فهذه الوجوه العشرة هي الشبه المذكورة في نفي التكليف وهي بى؟ رها
شبهة واحدة في النبوة الثاني ان معرفة صدق الرجل المعين اما ان يكون ضرورية
او نظرية والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا باطل لان النظر لا يفيد العلم
بالشي الا بواسطة الدليل ولا دليل الا الفعل الخارق للعادة وذلك لا يصلح للدلالة
لان الدليل هو الذي يمتنع وجوده مع عدم المدلول وقد بينا انه يجوز عقلا حصول
الفعل الخارق للعادة مع عدم صدق المدعي ولذلك قال الله تعالى لو قال اني انا
نفعل هذه المعجزة لاجل تصديق المدعي للرسالة بل لاجل امر اخر لكان ذلك ممكنا
فثبت ان المعجز ليس بطريق الى معرفة صدق المدعي فلزم القول بفساد النبوة الثالث
ان دلالة المعجز على الصدق لو كانت حاصلة لكانت اما ان يتوقف على نفي المعارض
او لا يتوقف والقسمان باطلان فيبطل القول بالدلالة بيان استحالة توقفها على
نفي المعارض من وجهين الاول ان عدم المعارضة يستحيل ان يميز عن سائر العدمات

فنقول

العدميات فيستحيل ان يعتبر في دلالة المعجز على الصدق فوجب ان لا يكون عدم المعارض معتبرا فيه
الثاني انه اما ان يكفي عدم المعارضة في الحال او لا بد فيه من عدم المعارضة في جميع الازمنة
والاول باطل والا لكان من يعدي بامر يعجز عن معارضته من كان حاضرا عنده وجب
ان يكون نبيا والثاني يمنع من القطع بالنبوة اصلا لانا اذا رأينا معجزا فلا يمكننا ان نقطع
بدلالته على الصدق الا اذا علمنا ان احدا لا يتمكن من معارضته في شي من الازمنة اصلا وذلك
لا يمكن ان يعلم ذلك فانه لا طريق الى العلم بانه لا يوجد في شي من الازمنة المستقبلة من لا يكون
قادرا على معارضته واذا كان كذلك فلا يمكننا ان نقطع بدلالة المعجز على الصدق واما
القسم الثاني وهو القول بان دلالة المعجز على الصدق لا يتوقف على عدم المعارضة
فيلزم ظاهر الفساد الرابع دلالة المعجز على الصدق اما ان يتوقف على عجز المبعوث
اليه عنه او على عجز كل العالمين عنه او لا يتوقف منها على عجز كل العالمين وان اعتبر فيها عجز
اكثر العالمين والاول باطل طردا وعكسا اما الطرد فلانه يلزم ان كل واحد ممن يعرف
حرفة معينة فاذا ذهب الى انسان لا يعرف تلك الحرفة وادعى كونه ساعيا اليه خاصة
واستدل بعلمه بتلك الحرفة وعجز ذلك الانسان الاخر عن معارضته لزم ثبوت علمه
وذلك معلوم الفساد بالضرورة واما العكس فلان ابن المهد لو ادعى الرسالة واستدل
بانه يتكلم قبل اوانه كما في حق عيسى عليه السلام فانه يكون ذلك معجزا مع ان المبعوث
اليه عاجز عن مثله واما ان يقال يجب عجز كل العالمين عنه فهو باطل لانه لا سبيل
الى معرفة جميع مراتب الناس دفعة واحدة بحيث يكون كل واحد منهم اتيا بالمعجز التي بها
اتى صاحبه بشرط ان يصدق بعضهم بعضا فيها المعجز قد يحققه مع انه لم يحقق عجز كل العالمين
واما ان قيل انه يعتبر عجز اكثر العالمين فالاكثر والاقل لا بد من ضبطه في ضابط محصور
وذلك متعذر فعليكم بيانه الخامس ان رجلا لو ادعى النبوة بان كل ولد يولد في
الزنج يكون ابيض فهذا يكون معجزا مع انه غير خارق لعادة كل العالمين بل لعادة تلك البلاد ثم
لا بد من ضبط تلك البلاد بحيث يقال انه متى حدث في البلاد فيها كان معجزا
ومتى حدث خارجة عنها لم يكن معجزا وضبط ذلك ايضا كالمتعذر السادس
وهو الشبهة المشهورة للبراهمة وهي ان الذي ياتي به المدعي للنبوة لا بد وان يحكم العقل فيه

ما دام

غير صحيح

شبهة البراهمة

اما بالحس او بالقرع واذا كان العقل مستقلا بادراك حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقبح المستقبحات محمد لا يكون الا محى الرسول فائده السابع هب ان المعجز دل
على الصدق ولكن الخلق لا يجب عليهم متابعة المدعي للرسالة الا بعد ان يعلموا صدقه ولا
يعلمون ذلك الا بعد ان يعلموا حدوث العالم واثبات الصانع وكونه مختارا وعالما بكل المعلومات
وانه يستحيل عليه الالم واللذة وانه تعالى لا يظهر المعجز الا لاجل تصديق المدعي وكل هذه
المباحث مقامات صعبة لا تنحل الشبه فيها الا بعد زمان طويل فحينئذ لا يمكن النبي من الزام
المدعو قبول قوله لان للمدعو ان يستمهل زمانا يحل فيه هذه الشبه ثم [illegible] على النبي الى ان [illegible]
ان يطرى في هذه الاصول بعد لم تتم ولا يتمكن النبي من ان ينسب المدعو الى التقصير في
اخذ الناس من زمان محمد صلى الله عليه الى حين [illegible] هذه الاصول وبعد ما صفا الامر عن كدر الشبهات
فكيف يمكن ان يجعل المستمهل عشر سنين او اقل او اكثر من المعاندين المكابرين واذا كان
كذلك فيلزم الا يكون النبي متمكنا من الزام المدعو دعوته وذلك يوجب بطلان الدعوة بالكلية
فهذه جملة الشبه القادحة في اصل النبوة اما الشبه المذكورة في نبوة مولانا محمد صلى الله عليه فمنها
عقلية ومنها سمعية ومنها مركبة من الامرين اما العقلية فهي ان نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله
والنسخ محال وما يفضي الى المحال محال وجملة المقدمات ظاهرة الا قولنا ان النسخ محال
وتقريره ان من نهى عن شيء بعد ما امر به كان ذلك لاجل انه بدا له من قبحه ما كان خفيا عنه
وذلك محال على الله تعالى واما السمعية فهي ان اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسى
عليه السلام ان شريعته لا تصير منسوخة وانه خاتم النبيين وقد توافقنا على صدق موسى عليه السلام فوجب
ان يكون هذا مانعا للنسخ ويلزم من ذلك ان لا يكون محمد عليه السلام صادقا لا يقال
انا لا نعرف الا بخبر عن وجود [illegible] نبوة محمد صلى الله عليه واذا كان الطريق الى
معرفة موسى عليه السلام هو نبوة محمد عليه السلام استحال ان يجعل قول موسى عليه السلام قادحا في نبوة محمد
عليه السلام لانا نقول انه لا حاجة بنا في معرفة وجود موسى عليه السلام ودعواه للنبوة الى
اخبار محمد عن ذلك بل نعرف ذلك بالتواتر ولو جاز القدح في هذا التواتر جاز القدح في تواتركم
عن وجود محمد عليه السلام واما المركبة من العقليات والسمعيات فهي ثلث الاولى لو كان
نبيا لدعا الناس الى دينه بالدليل لكنه ما فعل ذلك فيكون ذلك طعنا في نبوته بيان الشرطية

الشبه على نبوة محمد عليه السلام

التي صح

ان الطريق الى معرفة الدين الحق اما ان يكون هو الدليل او لا بالدليل والثاني باطل لانه لو لم يكن
بالدليل لكان بالتقليد والتقليد ليس طريقا الى الحق لان المحق كما يدعو الى متابعة نفسه فالمبطل
ايضا يدعو ولولا الدليل لم يكن متابعة البعض اولى من متابعة الباقي ولما بطل ذلك ثبت ان
الطريق الى معرفة الحق ليس الا بالدليل والنبي لا يدعو الا الى الحق فوجب ان لا يدعو الا بواسطة الدليل
واما انه ما دعاهم الى دينه بالدليل فلان صحة دينه تتوقف على اثبات الصانع وبيان كونه مختارا
وعالما بكل المعلومات وبيان وجه دلالة المعجز على الصدق وبيان ظهور المعجز عليه وفي كل واحد
من هذه الاصول شكوك كثيرة ثم انه عليه السلام ما تكلم في شيء من هذه المسائل ولا ذكر ادلتها
وما اجاب عن شيء من الشبه الواقعة فيها وذلك معلوم بالضرورة من دينه الثانية انهم احتجوا
بالوجوه التي احتج الامامية على انه لا طريق الى اثبات الامامة الا النص ثم احتجوا على
انه ما نص على الامام بالطرق التي يتمسك بها نفاة النص على شخص بعينه وحينئذ نقول لو كان
نبيا لنص على الامام شخص بعينه لكنه لم ينص فيكون ذلك طعنا في نبوته والثالثة ما يحكيه ابن الراوندي الثالثة
انه امر بالعمل [illegible] مثل اعمال الحج من الرمل والاضطباع ورمي الجمرات وكذلك ضرب الدية
على العاقلة وهو غير جائز على الانبياء والجواب قوله ما المعنى بالخبر المتواتر
قلنا هو خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث يحصل العلم بقولهم قوله فاذا لم نعلم كون الخبر
متواترا الا اذا علمنا حصول العلم به فلو علمنا حصول العلم به بكونه متواترا لزم الدور قلنا
نحن لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل عقيب الاخبار المتواترة بشيء حتى يلزمنا الدور الذي ذكرتموه
فان ذلك العلم ضروري والعلوم الضرورية لا تحتاج في اثباتها الى دليل وعلى هذا الوجه سقط
الدور قوله اذا لم يكن قول كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم وجب ان لا يكون قول المجموع
مفيدا له قلنا الجواب من وجهين الاول ان نقول حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري
كما ان حصول العلم عقيب الابصار امر ضروري ثم ان الشكوك التي ذكرها السائل في القدح في
التواتر ليست اقوى من الشكوك التي حكيناها عن السوفسطائية في القدح في المحسوسات فاذا
كان شبه السوفسطائية غير مستحقة للجواب فكذلك هنا وعلى هذا الطريق يندفع جميع الاسولة
التي ذكرها السائل في القدح في التواتر الثاني ان نجيب على سبيل التفصيل فنقول لا نسلم
ان قول كل واحد من المخبرين اذا لم يكن مفيدا للعلم لا يكون قول الكل مفيدا له [illegible]

شبهة ابن الراوندي

ان صح

وجب صح

و الحوادث مثال حسن وهو لا يوجب العموم لرضا اهله بما فعل ما ذكرتموه اولها ان وصف المجموعية
حاصل للمجموع مع انه غير حاصل لاحاده فجاز في مسئلتنا ان يكون كذلك تحقيقه وهو انا نجد من انفسنا
انه اذا اخبرنا انسان بان زيدا خلع الامير عليه فانه يحصل لنا ظن ضعيف بذلك فاذا اخبرنا بان
بذلك اخر ثالث قوي ذلك الظن ولا يزال يزداد قوة الظن عند تزايد المخبرين الى ان
يحصل لنا القطع ويزول عنا الاحتمال وذلك انا نجد كل عاقل من نفسه قوله المجموع
ليس الا من الاحاد فاذا لم يكن قول كل واحد موجبا للعلم فكذلك قول المجموع قلنا لانسلم
ان المجموع ليس الا من الاحاد فان المجموعية حاصلة للمجموع وغير حاصلة للاحاد وايضا فان
مجموع المقدمتين منتجان النتيجة مع ان كل واحدة منهما لا ينتجها وكذلك كل واحد من الجوهر
والحياة لا يصحح العلم و مجموعهما يصححه ثم لئن سلمنا ان مجموع اخبار اهل التواتر لا يفيد
العلم ولكن ليس كل ما يحصل الا بالقطع بوجوده الدليل عليه ساير الامور العادية وانا نقطع
باستمرارها وان كنا لا نعرفها ونعرف بنفي في سلسلة الادراك قوله سلمنا ان التواتر عن الامر
الموجود يفيد العلم فلم قلتم ان التواتر عن الامر الماضي المتباعد يفيد العلم وما الدليل
على ان حال الرواة في كل الازمنة في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب كحال اهل زماننا
قلنا نحن انما نحتاج في اثبات العلم بوجود محمد وعيسى وموسى عليهم السلام الى اقامة الدلالة
على ان رواة هذه الاخبار ما كانوا في شيء من الازمنة قليلين لو تحصلنا العلم بوجودهم مستفادا
من العلم بان الرواة في كل الازمنة كانوا بالغين الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب ونحن لا نقول
ان العلم بوجودهم علم ضروري غير محتاج الى الاستدلال عليه واذا كان كذلك فلا نحتاج
حينئذ الى بيان ان حال الرواة في كل الازمنة كانت كذلك واما قوله ان العلم بوجود
هولاء ضروري لانا اذا اخبرنا انفسنا وجدناها مضطرة الى العلم بوجود هولاء ومن انكر ذلك كان
مكابرا لانه لا فرق بين من انكر علمه بوجود المحسوسات فان قيل فمن اين
حصل هذا العلم قلنا انه علم ضروري خلقه الله تعالى ابتداء من غير سبب وجعله حجة على
عباده في معرفة انبيائه وهو مثل العلم بان زيدا الذي شاهدناه بالامس فانه علم ضروري حاصل ابتداء
وقد جعله الله حجة على عباده في الفرق بين المحسوس والمثل والمنتهي وغير المنتهي فالحاصل ان
من جعل العلم بخبر الاخبار المتواترة نظريا واستدل باحوال الرواة على صدق تلك الاخبار لزمه

فانه يستقطع عنه بذلك الا سؤال ابد ربما يتخيل حصول العلم الضروري بذلك دليلا على ان حال الشاة بل ان كان ولابد فحصول العلم صح

الجواب عما ذكره السائل فانا من جعل العلم بخبر الاخبار المتواترة ضروريا غنيا عن ان نستدل
عليه باحوال الرواة في كل الازمنة كانت كحالهم في زماننا فهذا قوله اليهود والنصارى والمجوس
والمانوية مع كثرتهم يخبرون عن امور اسس المسلمون على تكذيبهم فيها وذلك يقدح في التواتر قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول انا نسلمنا انا لا نستدل باحوال الرواة على حصول العلم على احوال
الرواة ثم انا نسمع اخبار اليهود والنصارى على حد ما نسمعونه هم ونزيل عن انفسنا الميل والتعصب
ثم انه لا يحصل لنا العلم بصحتها وانما ذلك على انها غير متواترة قوله انهم يقولون انا
انا بعد الاختلاط بالمسلمين نسمع اخبارهم ثم انه لا يحصل لنا العلم بما يروونه وذلك يقدح في
كون خبر المسلمين متواترا قلنا ان الذي يدعي المسلمون في هذا المقام كونه متواترا هو الخبر
عن وجود محمد عليه السلام وادعائه للنبوة واحتجاجه على الناس بالقران وجميع المخالفين يجدون
من انفسهم العلم الضروري بذلك وهذا القدر ما يكفينا في هذا المقام قوله المجوس والمانوية
يزعمون ان خبرهم مستجمع للشرائط التي ذكرتم وكل خبر كذا فانه يفيد العلم قلنا
هذا استدلال بحال الرواة على حصول العلم وقد سلمنا لكم ضعف هذه الطريقة بل الواجب
ان نستدل بالعلم الحاصل على الرواة الثاني انا لا نسلم الاستدلال بحال الرواة
على العلم فذلك لا يدل لهولاء المخالفين اما اليهود فقد ثبت بالتواتر انه قد وقعت لهم لكن صح
وقايع قل عددهم فيها وصاروا في القلة بحيث يمكن اجماعهم على الكذب لاسيما في واقعة بخت
نصر واما النصارى فقلة عددهم في اول الامر مما لا يخفى واما المانوية فقلة عددهم في زماننا
هذا اتضاحها لا يخفى واما المجوس فكثرتهم في اول الامر غير معلومة ثم بتقدير صحة تواترهم
فان الذي تواتر عنهم من زرادشت انه صب الصفر المذاب على صدره ثم انه لم يحترق
وهذا القدر يجوز ان يكون بسبب [illegible] من وجه الحيلة فهو مشهور قوله النص الجلي على
امامة علي بن ابي طالب [illegible] صح او لم يصح فانه يدل على جواز اكتمام الامر العظيم وانه يقدح
في التواتر قلنا هذا انما يتوجه على من استدل بحال الرواة على حصول العلم فاما على
عكس الامر فغير لازم وهو الجواب عما ادعوه من كثرة معارضة كلمة الفاتحة من القران قوله
سلمنا وجوده وادعاءه للنبوة فلم قلتم انه ظهر المعجز عليه قلنا لانه ظهر القران عليه وهو معجز قوله
لم لا يجوز ان يقال ان [illegible] القران على انسان احرم ان ذلك الذي عرضه اوطا على محمد عليه السلام

ودعاه الى دينه فقتله محمد عليه السلام وبسبب ذلك الكتاب الى نفسه قلنا الانصاف ان كل عاقل
يرجع الى نفسه فانه يعلم بالضرورة ان هذا الاحتمال ما وقع واذا كان العلم الضروري حاصلا بفساده
كان ساقطا ثم ان العلما ذكروا في ذلك وجوها اربعة في ابطال الاول وهو ان في القران ما يدل
على انه عليه السلام هو المختص به دون غيره وذلك في سبعة مواضع احدها قوله تعالى مخبرا عن المنهزمين عنه
عليه السلام في يوم احد اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وقد وردت
الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل وثانيها قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى
قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقد جاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في
ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة ونفر الطلقاء وهو الذي عني بقوله اذ اعجبتكم كثرتكم ولن
وان الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه الا اربعين وثالثها قوله تعالى واذا راوا تجارة
الى اخر السورة وقد وردت الرواية انه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبلت الى
الدحية الكلبي معها من يضرب بالطبل فتفرق الناس عنه عليه السلام لينظروا اليها وبقي عليه السلام
في عدة قليلة فنزلت الاية ورابعها قوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون وروي ان القائل هو عبد الله بن ابي
سلول وخامسها قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه الى اخر الاية وسبب
نزولها انه عليه السلام اسر الى احد ازواجه حاجة فاظهرته على صاحبة لها من الازواج الى ان وقفا
كل التزم حسبها فاطلع الله النبي عليه السلام على فعلهما فعاتبهما المنزلة باظهار ذلك السر والحاجة
ما يعرف منه في الجاهلية وسادسها قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا وسابعها قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت عليه امسك عليك زوجك وقصة زيد مشهورة واعلم ان كثيرا من القران مخصوص بحكاية احوال
النبي عليه السلام ولكنا نكتفي بهذه الايات ونقول ان هذه الايات اما ان تكون من القران
او لا تكون فان كانت من القران فاما ان تكون مجازاتها واقعة كما تقدم حتى تكون مثل جميع
هذه الوقائع قد جرى لذلك النبي واما ان يقال بان هذه المجازات ما وقعت لذلك النبي
بل انما وقعت لمحمد عليه السلام ولكن هذه الاخبار وان وردت بلفظة الماضي الا انها اخبار عما
وقع في المستقبل لمحمد عليه السلام والاول باطل لان هذه الوقائع لو كانت واقعة لنبي اخر غير نبينا

لوجب ان يعلمه العرب الذين كانوا في زمان نبينا محمد صلى الله عليه لان ذلك النبي مع كثرة اوليائه واعدائه
وحروبه يستحيل ان يخفى امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لعارض العرب نبينا محمد عليه السلام بهذا
الكتاب اما الجديد من ذكر النبي ولما لم يجر شيء من ذلك علمنا بفساد هذا الاحتمال واما الثاني
فنقول ايضا انه على حمل لفظ الماضي على الامر الذي يقع في المستقبل فهو الخطأ لان جميع الايات
التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت محنا بها عليه وعلى نصرة دعوته في سورة […] الى قوله تعالى
في قصة حنين والرسول يدعوكم في اخراكم وقوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين
وقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وقوله واذ اسر النبي الى بعض ازواجه وجميع هذه
الايات دالة على نبوة من ظهرت عليه هذه الوقائع فاذا كانت هذه الاخبار نسبت اخبارا
لا عن محمد عليه السلام وجب ان يكون هو عليه السلام صادقا في دعواه للنبوة ثم انه اخبرنا انه هو الذي
انزل عليه هذا الكتاب فيجب تصديقه فيه واما ان يقال ان هذه الايات ليست من القران
فهو باطل لان الايات الدالة على هذه الحوادث زائدة على مقدار اقصر سورة من سور القران
ثم ان التحدي قد وقع بالسورة المطلقة فوجب ان يكون كل واحدة منها معجزا وهذه الايات
التي تلوناها اطول من اقصر سورة من قصار سور المفصل فهذه الايات تكون معجزة فاذا كان
النبي عليه السلام هو المختص بهذه الايات تخلف بسببه بواسطتها الثالث ان من نقل
عنه طلبا […] فانما يقبل طلبا للدنيا وما فيه في حظوظها فلو انه عليه السلام فعل ما قالوه لكان
يظهر حاله في منافسة في الرياسة عظيم امره وكثرة تبعه وكشف سرائره وحصونه ودعاويه
انه لم يظهر منه الا الكد نفسه في العبادات وعزوفه عن الدنيا فاذ كرنا بهت عليه […]
ان قتل محمد عليه السلام لذلك النبي واخذه القران منه مفسد للتكليف فلا يجوز ان يمكنه تعالى منه ومن ان
الجواب ان اقتعدها الرابع وهو جواب اصحاب الصرفة ان تعذر المعارضة على العرب
انما كان لان الله تعالى سلب عنهم العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة ولو لم يكن محمد عليه السلام
صادقا وكان ناقلا للكتاب عن غيره كما ادعاه السائل لما صرف الله العرب عن معارضته
لان ذلك الصرف هو المعجز ولا يجوز اظهار المعجز على يد الكاذب واعلم ان على هذه الاجوبة
كلاما سيأتي بيانه في المسئلة الثالثة قوله لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب
او يتقصد ما سمعه من كلمات الناس ثم يعارضها احودها ثم كان يجمعها ويرتبها قرانا قلنا

ودعاه الى دينه فقتله محمد عليه السلام وبسبب ذلك الكتاب الى نفسه قلنا الانصاف ان كل عاقل
يرجع الى نفسه وانصف علم بالضرورة ان هذا الاحتمال ما وقع واذا كان العلم الضروري حاصلا بفساده
كان ساقطا ثم ان العلماء ذكروا بعد ذلك وجوها اربعة في ابطال الاول وهو لم يقع الغلط كان الدليل
على انه عليه السلام هو المختص به دون غيره وذلك في سبعة مواضع احدها قوله تعالى مخبرا عن المنهزمين عنه
عليه السلام في يوم احد اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وقد وردت
الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل وثانيها قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى
قوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقد جاءت الاخبار بان بعض الصحابة قال في
ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة وبعض الاخبار وهو الذي عنى بقوله اذ اعجبتكم كثرتكم وان
وان الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه الا عن تسعة وثالثها قوله تعالى واذا راوا تجارة
الى اخر السورة وقد وردت الرواية انه كان عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبلت الى
الدحية الكلبي مع تجارة من بضرب بالطبل فتفرق الناس عنه عليه السلام ليتطوعوا اليها وبقي عليه السلام
في عدة قليلة من رجاله ورابعها قوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون وروي ان القائل هو عبد الله بن ابي
سلول وخامسها قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه الى اخر الاية وسبب
نزولها انه عليه السلام اسر الى احدى ازواجه حديثا فاظهرت علم صاحبتها من الازواج ايضا وقيل
كل التزمتا جميعا فاطلع الله النبي عليه السلام على فعلهما فعاتب المشترية باظهار ذلك السر وعاتبه
ما هو مذكور في الاية وسادسها قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا وسابعها قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت عليه امسك عليك زوجك وقصة زيد مشهورة واعلم ان كثيرا من القران مخصوص بحكاية احوال
النبي عليه السلام ولكنا نكتفي بهذه الايات ونقول ان هذه الايات اما ان تكون من القران
او لا تكون فان كانت من القران فاما ان تكون مخبراتها واقعة كما تقدم حتى تكون مثل جميع
هذه الوقائع قد جرت لذلك النبي واما ان يقال ان هذه المخبرات ما وقعت لذلك النبي
الا ما وقعت الا لمحمد عليه السلام ولكن هذه الاخبار وان وردت بلفظة الماضي الا انها اخبار عما
وقع في المستقبل لمحمد عليه السلام والاول باطل لان هذه الوقائع لو كانت واقعة لنبي اخر غير نبينا

لوجب ان يعلمه العرب الذين كانوا في زمان نبينا محمد صلى الله عليه لان ذلك النبي مع كثرة اوليائه واعدائه
وحروبه يستحيل ان يخفى امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لعارض العرب نبينا محمدا عليه السلام بهذا
الكتاب الذي ادعاه من ذلك النبي ولما لم يجر شيء من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال واما الثاني
فبعد اتفاقنا على حمل لفظ الماضي على الامر الذي يقع في المستقبل فهو ايضا لان جميع الايات
التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت هذه الامور عليه وعلى نصرته في سورة براءة الى قوله تعالى
في قصة حنين والرسول يدعوكم في اخراكم وقوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين
وقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وقوله واذ اسر النبي الى بعض ازواجه وجميع هذه
الايات دالة على تعظيم من ظهرت عليه هذه الوقائع فاذا كان بعض هذه الاخبار ليس اخبارا
الا عن محمد عليه السلام وجب ان يكون هو عليه السلام صادقا في دعواه للنبوة ثم انه اخبرنا انه هو الذي
انزل عليه هذا الكتاب فيجب تصديقه فيه واما ان قيل ان هذه الايات ليست من القران
فهو باطل لان الايات الدالة على هذه الحوادث زائدة على مقدار اقصر سورة من سور القران
ثم ان التحدي قد وقع بالسورة المطلقة فوجب ان يكون كل واحدة منها معجزا وهذه الايات
التي تلوناها اطول من اقصر سورة من قصار سور المفصل فهذه الايات تكون معجزة فاذا كان
النبي عليه السلام هو المختص بهذه الايات يحصل حسب هويه بواسطتها السؤال ان من تفكر
عن حاله ومعاملته فانه ما نقل طلب الدنيا وما نافس في حطامها ولو انه عليه السلام فعل ما فعل لكان
يظهر حاله في منافسه في الدنيا حين عظم امره وكثر تبعه وكثف سراياه وجيوشه وبعد لقومه
انه لم يظهر منه الا كد نفسه في العبادات وعزوفه عن الدنيا فاذ كروه بعث عليه العالم
ان قيل محمد عليه السلام لذلك النبي واحدث القران منه مفصلا للمكلفين فلا يجوز ان يمكنه تعالى منه ويجوز ان
الجواب اما اتفاق السابع وهو جواب اصحاب الصرفة بعد المعارضة على العرب
انما كان لان الله تعالى سلب عنهم العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة ولو لم يكن محمد عليه السلام
صادقا وكان ناقلا للكتاب عن غيره كما ادعاه السائل لما صرف الله العرب عن معارضته
لان ذلك الصرف معجز ولا يجوز اظهار المعجز على يد الكاذب واعلم ان على هذا الجواب
كلاما سيأتي بيانه في المسالة الثالثة قوله لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب
او تقصد ما سمعه من كلمات الناس ثم يعارضها احوده ثم كان يجمعها ويرتبها قرانا قلنا

اذ كان الامر كذلك لوجب ان يشتهر ذلك فيما بين الناس الا ترى ان الكاتب لما كان فساد كرامه
لبعض الجالسين فلما قال له النبي عليه السلام اكتب فتكلما نزل قال هذه القصة اشتهرت وعرفها
اصحاب الاخبار فلو كان الامر في سائر الايات كذلك لكان الحال في اشتهاره كالحال في
اشتهار تلك القصة وايضا فالمعجز اما ان يكون هو القران نفسه او يعود ذلك على العرب
فان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون نفس كلمة القران من الالفاظ المتصلة من الكتب في
كلمات الناس امرا معتادا او غير معتاد فان كان معتادا فقد كان من الواجب وقوع معارضة
القران بعد توفر دواعيهم على المعارضة على المعارضة وارتفاع الموانع عنهم على ما سيأتي
تقريره وان كان ذلك خارجا عن المعتاد كان بالنسبة كلمة القران عن الالفاظ المتصلة
امرا معجزا وهو المطلوب ولئن كان الثاني وهو ان المعجز هو تعذر الاتيان بمثله على العرب
على ما يقوله اصحاب الصرفة وهذا المعنى كان حاصلا فاذن ما هو المعجز فقد كان حاصلا
سواء قيل ان الف القران من الكلمات المفردة او لم يقل بذلك قوله لم قلتم انه تحدى العرب
بالقران قلنا لان ايات التحدي موجودة في القران والقران بكليته منقول بالتواتر فكذلك الايات
انما تكون منقولة بالتواتر اصل القران فاما ما ياتي على التفصيل فغير مسلم قوله القران بجملته
وتفصيله منقول بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة ان في هذا الزمان لو حاول انسان نقل
فيه حرفا ليس منه او نحو منه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة او النقصان كل الصبيان
فضلا عن العلماء انا نعلم بالضرورة ان حال الناس في السداد من المنع من تغيير القران في
عهد الصحابة ان لم تكن اقوى من حال اهل زماننا فانه ما كان اقل منه في زماننا وذلك يقتضي
القطع بعدم تطرق التغير الى القران في جميع الازمان قوله الحفاظ في عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا قليلين فيمكن تواطؤهم على الكذب قلنا هب ان الذين يحفظون
القران بالكلية كانوا قليلين الا ان الذين يحفظون من القران مواضع كثيرة كانوا كثيرين واذا
كان كذلك فلا اية الا ويحفظها جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب وذلك مما يكفي في المطلوب قوله
ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع اجماع الصحابة لم ينكر ذلك
قلنا الرواية عن ابن مسعود بذلك من الاحاد فلا تصير معارضا للتواتر الذي يثبتناه
ثم ان سلمنا صحته ولكنه انكر كونه قرانا ولم ينكر انه عليه السلام ذكره وادعى نزوله عليه

من قبل الله تعالى وليس كل ما نزل عليه من عند الله وجب ان يكون قرانا بل القران بعد كونه
نازلا على الرسول عليه السلام من عند الله تعالى فيه احكام اخر حتى يكون قرانا ونحن لا حاجة بنا
في هذا المقام الى ان ندعي كون ايات التحدي قرانا وانما ندعي انه عليه السلام كان يذكرها
ويقرع القوم بها وذلك مما لا شك فيه بما ذكرناه قوله ان الناس اختلفوا في بسم الله
الرحمن الرحيم هل هو من اول كل سورة من القران قلنا فلا جرم ذهب القاضي الى انها
ليست بانها من اوائل السور قوله ان اثنتا اثنتان في مصحف العثماني قوله لو كان لابن
ادم واديان من ذهب قلنا هذه الرواية من باب الاحاد ثم تقدير ثبوتها لم يثبت انه كتبها
على ان يكون من القران ام لا قوله ان كل واحد منهم مصحف غيره فدل ذلك على اختلاف
مصاحفهم قلنا المصاحف المشهورة ثلثة مصحف ابن مسعود ومصحف ابي بن كعب ومصحف
زيد بن ثابت فاما ابن مسعود فانه قرا القران بمكة وعرضه على رسول الله صلى الله عليه هناك
واما ابي بن كعب فانه قراه عليه بعد الهجرة وعرضه عليه في ذلك الوقت واما زيد بن ثابت
فانه قراه على رسول الله صلى الله عليه بعدهما وكان عرضه القران على رسول الله صلى الله عليه
متاخرا عن الكل فكان اخر العرض عرض زيد وقد كان يقرا النبي عليه السلام وقد كان يصلي
الى ان اسعل الحوار رحمه الله ادمي المعلوم انه ما كان يقرا الاية الواحدة في الصلاة بالحروف
المختلفة ولما كان الامر كذلك اختار المسلمون اخر العرض اذ كان ذلك اختيار رسول الله
صلى الله عليه في اخر الامر لنفسه واختاره الله له ايضا فلما كان ابن مسعود اقدم الثلثة
كان السامعون بحرف عبد الله اقل من السامعين بحرف ابي والسامعون بحرف ابي اقل
من السامعين بحرف زيد ولا شك ان الحرف كلما كان اكثر استفاضة كان اولى بالقبول
فلاجل هذا المعنى اجمعوا على احد الحروف ندعي ان سائر الحروف وان كانت حقة صحيحة
الا انهم خافوا من وقوع الاختلاف في روايات القران وخروج القران بسبب ذلك عن كونه
منقولا بالتواتر فراوا الاصوب حمل الناس على ذلك الحرف ومنعهم من سائر الحروف
لئلا يقع القران في محل الخلاف وبعضهم تداركه بالقراءة بسائر الحروف فاما ولا يضر ولا يجعل
ذلك بكلمة بعضهم على مصحف غيره وذلك مما لا يقتضي القدح في القران قوله ان عمر حسن
استعمل تاليف القران وكان بانة الجاهلية فان كان عدلا فلما منه والا فكان يطلب

من البينة قلنا هذا كذب صريح بل القران قد توفي جمعه النبي عليه السلام نفسه والدليل عليه امران ا: احدهما انهم اجمعوا على ان اول ما انزل الله من القران بمكة قوله اقرا باسم ربك واول ما نزل بالمدينة سورة البقرة واخر ما نزل من القران سورة براءة ولو انهم كانوا انما نظموا السور بالراي والاجتهاد لقدموا في المصحف المقدم واخروا المؤخر فلما لم يفعلوا ذلك دل على انهم اتبعوا ولم يبتدعوا اسما وهذا التقديم والتاخير مما لا سبيل اليهم سمعا ولا مدفع عنهم ضرورة وثانيهما اجماعهم على ان مدها متتال ولم يلد ولم يولد محمد رسول الله كل واحد منهما اية مع اجماعهم على ان من قوله لمن الرسول الى اخر السورة اثنان وايه الكرسي اية واحدة وكل واحد من هذا النوع من الذي مثل اضعاف كل واحد من النوع الاول فلولا انهم اخذوا القران من بيان النبي عليه السلام والا لما اجمعوا على هذه التعداد التي لا تعقل معناها قوله في القران اختلاف كثير مع ان فيه انه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وذلك يناقض وهو على الله محال فدل على تطرق التحريف اليه قلنا ان قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لا يلزم منه ان تعالى ولو كان من عند الله لما وجدوا فيه اختلافا كثيرا كما اما اذا قلنا لو كان هذا الشي اسودا فهو لون لا يلزم لمن يقول ولو لم يكن سوادا اوجب ان لا يكون لونا ام ان تجاوزنا عن ذلك لكن لا نسلم انه يمنع من وقوع كل نوع من انواع الاختلاف في القران سلمنا ان الاية لم تدل الا على عدم الاختلاف وليس فيها بيان ان عدم الاختلاف حاصل من جميع الوجوه او من بعض الوجوه فيمكن حملها على بعض الوجوه وهو عدم وقوع الاختلاف في الفصاحة حتى يكون المعنى والله اعلم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في الفصاحة فان الطاهر من حال كل من صنف كتابا طويلا لا يبقى كلامه من الفصاحة على نظم واحد بل يكون كلامه في بعض المواضع فصيحا وفي غيرها ركيكا ولنرجع الى ما نحن في هذا المقام لكن لا نسلم وقوع الاختلاف فيه اما القراءات المختلفة فالكل حق وصدق قال عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف والاخر عبارة عن اللغات واما ما ذكروه من ان ايات الجبر معارضة بايات القدر وايات التوحيد معارضة بايات التشبيه فنحن لا نسلم وقوع التعارض بل العلماء ازالوا التعارض عنها بما ذكروه من التاويلات وذكروا في انزال المتشابهات فوائد منها ازدياد الثواب ومنها ان المبطل لطمعه في الظفر بما يوكد باطله

[margin: ان صح]

[margin: ان صح]

باطله ينظر فيه ويطالعه فيصل الى الحق قوله القران يدل على كونه في غاية البيان مع انه ليس كذلك قلنا لا نسلم انه ليس كذلك قوله الحروف المذكورة في اوائل السور غير معلومة قلنا لا نسلم بل فيها وجوه مذكورة في كتب التفسير قوله فيه اية يحتج بها على مطلوب الا ويعارضها اية اخرى قلنا التعارض انما يتحقق لو تعذر حمل كل واحد منهما الا على محمل مناقض وليس في كتاب الله شيء من الايات كذلك نفي عنه معارضه قوله المفسرون اضطربوا في التفاسير قلنا التفاسير المختلفة ان كانت مشتركة في معنى واحد فيكون ذلك المعنى هو المراد وان لم يمكن كذلك فمن جوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه حمله عليهما معا ومن لم يجوز فانه يطلب مرجحا فان وجد فيه حمل الترجيح والا وجب التوقف فيه وهذا لا ينافي وصف الكتاب بالبيان لان وصف الكتاب بالبيان لا يقتضي ان يكون جميع اياته مبينة قوله القران دل على اشتماله على كل العلوم مع انه ليس الامر كذلك قلنا لا نسلم ان القران دل على اشتماله كل العلوم فاما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكذا سائر الايات التي تلوناها فقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ قوله ان في القران لحنا وهو قوله ان هذان لساحران قلنا النحاة ذكروا في ذلك وجوها عديدة وما حكوه عن عثمان انه قال ان فيه شيئا من اللحن قلنا لو صح لكان المراد منه اللحن في الخط وما ذكروه من اشتماله على سوء الترتيب والتكرار والتفاوت فلا جواب عن تلك الاسولة مستقصاة في كتب التفسير ومن اراد الوقوف على النهاية فيه فعليه بكتاب الاستطراد للقاضي رحمه الله قوله ان القران دل على انه نزل بلسان قوم النبي عليه السلام وقوم النبي عليه السلام قريش وهم لا يهمزون مع ان القران يشتمل على الهمز قلنا كما ان قريشا قوم النبي عليه السلام فكذلك العرب بالكلية قوم النبي عليه السلام والهمز وان لم يكن لغة قريش الا انه لغة لغيرهم من العرب ومن اراد الشافي فليطالع كتب المطاعن التي ذكروها في كون القران متواترا على التفصيل وفي هذا الاصل سؤالان ايات التحدي متواترة قوله لو كان الغرض من ايات التحدي تحقيق التحدي لاشتهر ذلك عنه في عصر القران قلنا لا نسلم فانه من المحتمل ان يكون اشتهارها في القران مما يغني عن نقله في غير القران لان العادة في تكثير الطرق قليلة قوله وصل خبر التحدي الى الكل

[margin: على صح]

العالمين ام لا فلما لم يشكل انه وصل الى فصحا العرب ودلك كاف في علو المعجز ان المعارضة لو
كانت ممكنة لكان العرب الفصحا اقدر عليها من غيرهم فلما لم يحصل عجزهم كان عجز غيرهم اولى وبتقدير ان يكون
لعل واحدا من فصحا العرب سافر الى بلاد بعيدة وبقي هناك ولم يصل خبر التحدي اليه فلما
اما على القول بان المعجز هو الفصاحة فالسؤال مدفوع بان التفاوت بين القران وبين كلام
الفصحا الذين وصل اليهم خبر التحدي اما ان يكون مسهما الى حد الاعجاز او لا يكون فان انتهى
الى حد الاعجاز فعند ذلك يكون القران معجزا وان لم ينته الى حد الاعجاز فعند ذلك كان من الواجب
ان يقول الفصحا الحاضرون للنبي عليه السلام ان التفاوت بين كلامك وكلامنا غير مسه الى حد الاعجاز
وذلك لا يكون دليلا على صدق دعواك في النبوة فـــاما العربي الغائب فان كان التفاوت
بين كلامه وبين كلام الاعراب الحاضرين مسهما الى حد الاعجاز كان كلامه ايضا معجزا وذلك
لا يقدح في كون القران معجزا للنبي صلى الله عليه وسلم لانا اذا فرضنا ان ذلك العربي بعد اتيانه بكلام
في مثل فصاحة القران كذب محمدا صلى الله عليه وسلم يكون قادحا في نبوته لكنه لم يثبت مجي مثل ذلك بل
نفس الاحتمال ان يكون في طرف من اطراف العالم شخص يمكنه الاتيان بمثل هذا المعجز وقد بينا
انه مع هذا الاحتمال لا يقدح في كون القران معجزا للنبي صلى الله عليه وسلم واما ان لم يكن التفاوت
بين كلام ذلك الغائب وبين كلام الحاضرين مسهما الى حد الاعجاز لم يكن كلامه صالحا ان يقع في
معارضة القران فحينئذ يكون ذلك العربي ايضا محجوجا بالقران واما على القول بان المعجز هو الصرفة
فالاشكال ايضا ساقط لان فصاحة القران اذا كانت فصاحة غير خارجة عن العادة بل كانت فصاحة
معتادة وان المعجز انما هو منع الله اياهم عن الاتيان بذلك الامر المعتاد كان المعجز حاصلا سوا فرض
وجود عربي في طرف بعيد من اطراف العالم يقدر على مثل فصاحة القران او على ادون من فصاحته
او لم يفرض ذلك فظهر سقوط السؤال على كلا التقديرين قولـــه في القدح على توفر دواعيهم على
المعارضة لم لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب طلبوا الرياسة فعينوا محمدا للرياسة في السر
فجعلوا الحيلة في ترويج امر نبوته ان اظهروا العداوة العظيمة معه ~~لاظهار العداوة العظيمة~~ بعدهم
اظهروا العجز عن معارضة القران ليصير ذلك حجة عند الناس على نبوته فلنـــا هذا باطل
من وجوه بيانه الاول انا نعلم ان وجوه الفصحا كانوا اعدا له عليه السلام وان اختلفت احوالهم لان

منهم من مات على كفره كالاعشى وهو في الطبقة الاولى ومنهم من دخل في الاسلام بعد ان كان
على نهاية العداوة له عليه السلام والقدح في امره مثل كعب بن زهير فانه اسلم بعد ان كان اشد
الناس عداوة له عليه السلام حتى اباح عليه السلام دمه ومنهم من اسلم بعد ان كان عدوا وان لم ينته
الى عداوة كعب ثم انه لما دخل في الاسلام لم يحظ فيه من المنزلة بما يظن معه المواطاة كلبيد بن ربيعة
والنابغة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة واذا كان كذلك بطل ما قالوه الثـــاني انه
لو صح ما ذكروه لكان الحال عند حصول الدولة له عليه السلام لا يخلو من احد امرين اما ان يقـــال
انه كان يعطي اولئك الفصحا ما كان يليق بسعيهم في تحصيل دولته او ما كان يعطيهم ذلك وجب
ان يظهر ذلك لاعداء محمد فكان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك قد جمعت الفصحا
الى نفسك واعطيتهم من الاموال ما لاجلها سكتوا عن معارضتك وذلك مما يقدح في محلك وعلمك
انهم لم يقولوا له شيا من ذلك واما ان قيل ما اعطاهم من المال والجاه ما كان لائقا بسعيهم في
تحصيل دولته محمد فكان من الواجب ان يشافهوه بذلك وان يقولوا له انا انما اظهرنا العجز
من الاتيان في ترويج امرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان اياهما فنحن
ايضا نعارضك وننشر الغرض اننا نعرف بما كان بيننا الا ان يقال بان اولئك الفصحا بعد استحكام
دولته خافوه عن ذكر ذلك ولكن ذلك باطل فقطعا ان النبي عليه السلام ما ملك العرب بالكلية
في مدة حياته وكان من الواجب على اولئك الفصحا ان يفروا منه الى موضع اخر ويظهروا فيما بين الناس
ذلك الترويج والتزوير فلما لم يخرج من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال الثالـــث
وهو ان تلك المواطاة لا تخلو اما ان يقـــال انها حصلت بينه وبين جميع شعرا العرب
وفصحائهم او بينه وبين بعضهم فان كان الاول وجب ان يشتهر تلك المواطاة فان مثل هذه
المواضعة مما يستحيل اكتمامها في العادة وان كان الثاني فعند حصول مقصودهم لا ان كلهم لا ولئك
الذين ما واطأوا وامعه على اظهار العجز لاجل الحيلة يقول جنه وشريعته كان شاقا عليهم وذلك
ما سوى دواعيهم الى ابطال امره والقدح في صحة نبوتـــه فهب ان بعضهم لا يدل على توفر دواعيهم
على ابطال امره بطريق خاص وهو المعارضة فلنـــا الذي اذا كان الى تحصيله طرق عديدة لكن
واحدا منها يكون اسهلها فكل من حاول تحصيل ذلك الشي ثم علم الطرق المحصلة اليها وعلم منها
ما هو السهل واقرب الى المقصود فانه لا يعدل عنه الى غيره في تحصيل ذلك الطريق الاسهل الاقرب

فان كان تعطيهم ذ...
هو

لكن غرض ابتدال على نقض...
دواعيهم على ا...
ا...

ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل الطرق في دفع من يتحدى فصاحته بفصاحته معارضتها بمثلها اذا كانت
المعارضة ممكنة ونعلم ان هذا العلم الضروري حاصل لكل من العقلا حتى ان صبيا اذا ادعى على صاحبه
الصبيان ظفرته او بحث عرض فانهم يتسارعون الى معارضته بمثل دعواه وهذه الحالة بعد القطع
بتوفر دواعي العرب على ابطال امر النبي عليه السلام بمعارضة دعواه قولـه العلم بان المعارضة
اولى عندهم ليس علما ضروريا فلعل ذلك اشتبه على العرب حتى اعتقدوا ان غير المعارضة
اسهل الطرق وافضاها الى المقصود في ابطال دعوى المدعي حاصل للصبيان فضلا على الكبار
فضلا عن العرب الذين ما خلوا عن ذلك فطريان عادتهم جارية بالشعر والتحدي والتعارض
والتحاكم الى الحكام في تفضيل بعضهم على بعض ولم يخل احد منهم في عهد يتحدى خصمه له بقصيدة
من الشعر الى بيته وتشمير الى معارضة ما امكنه من الشعر وهذه عادة مستمرة للقوم فكيف يجوز
لن يقال انه اشتبه الامر عليهم في ذلك مع نيف وعشرين سنة حتى انهم سلكوا في دفع هذا التحدي
ما لم يزل كان مستقصيا عليهم وهو معارضة الكلام الفصيح بالسيف والعهد الثقيل ولم يسلكوا
فيه الطريقة المالوفة لهم وهي معارضة الكلام بمثله او قريب منه قولـه لعلهم اعتقدوا ان
المعارضة لا تنفع في حسم المادة مع الحرب فعدلوا الى الحرب قلنـا هذا باطل من وجوه الاول
ان اعتقادهم لا يخلو اما ان يكون في ان الحرب ادفع لحجته من المعارضة او في ان الحرب افضى
الى ابطال شوكته من المعارضة والاول ضروري البطلان فان منتهى الفتح من الحرب قتل الخصم
وذلك لا يوجب سقوط الحجة اصلا والثاني مسلم ولكنه لا يسقط عنهم الحجة اصلا الثاني
وهو انهم في استعمال الحرب على خطر لانهم غير واثقين بالظفر الذي يتمنونه لو حصل لم يكن
لهم فيه حجة وليسوا في استعمال المعارضة على خطر اصلا مع وثوقهم بانها تنفي وقعه كانت
اليد لهم على الخصم ومعرفة ذلك ليس صعبا حتى يقال لعلهم ما عرفوها واذا كان كذلك
استحال ان يخطر ببال عاقل ان العدول الى السيف في دفع الحجة اولى من المعارضة الثالث
انهم لو ابتدوا بالمعارضة قبل الحرب لكان الحال لا يخلو اما ان يتفرق جمع العدو بالكلية
وذلك كمال المطلوب واما ان يبقى عنده جمع كبير فانه من المستحيل اصرار الجمع العظيم على
العناد وحسد يقل جمع العدو وتكون المحاربة حينئذ اسهل ويكون انكسار الخصم اشد لان
من ضعفت حجته وقلت انصاره كان تمزيقه اسهل ممن قويت حجته وكثرت اعوانه وذلك

مما لا يخفى على عاقل الـرابع انهم لما حاربوه مرة بعد اخرى وعلموا ان المحاربة لا توصلهم الى
مطلوبهم ان يعدلوا عنها الى المعارضة التي هي موصلة الى المقصود قطعا لان الشبهة الصارفة عن
المعارضة قد زالت فلما لم يفعلوا علمنا ان ذلك للعجز الخـامس ان الحرب انما صارت الى
بعد الهجرة ومضى ثلث عشرة سنة من الدعوة فان كان السبب في اختيار الحرب ما قالوه فلم لم
يختاروه قبل ذلك وان قيل انه قبل ذلك كان ضعيفا فما نهم فلاجرم لم يشتغلوا بابطال محنته
فنقول نحن نعلم بالضرورة انه لو كان في شيء من امره محرم ساقط العرب لحشد المعت
الله وكيف لا يتوسل ذلك وان القوم قد بلغوا في محوه وعدته وسعه واستخراج الحيل في ابطال امره
ما نعلم بالضرورة ان ذلك لا ينحل مع من لا يلتفت اليه قولـه انما تركوا المعارضة طمعا منهم ان الخلاف
يقع فيها فيقول قوم انها معارضة ويقول آخرون انها ليست معارضة قلنـا هذا باطل من وجوه
الاول ان التحدي ليس عبارة عن طلب المثل من كل الوجوه لانا لا نعلم مماثلة الكلامين من جميع
الوجوه الا بالمطلع على اسرارهما في جميع جهات الفصاحة وذلك غير معلوم الا لله سبحانه بل التحدي عبارة
عن طلب ما يظن كونه مثلا او قريبا من المثل واما هذه المماثلة وقوع الاختلاف بين
اهل العلم بالفصاحة فيه لان مثل ذلك لا يكون الا بعد المتفاوت فلو اتوا بالمختلف الذي فيه
هذا الضرب من الاختلاف كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم لانه ما عداه لا يجدا لعنه الثاني
انهم اذا عارضوا ووقع الاختلاف فيه واكثر ما في الباب انه يعتقد بعض الاقوام فيهم انهم لم
ياتوا بما يصلح ان يكون معارضة وان كان الباقون يعتقدون فيهم ان الذي اتوا به معارضة واما
اذا لم ياتوا بالمعارضة اصلا فان الكل يعتقدون فيهم عجزهم عن المعارضة والعاقل لا يختار ان
يكون عند جميع العقلا مشهورا بالعجز خوفا من ان يعتقد بعضهم امره وكانهم لما جاؤوا الامر
خوفا من ان لا يبعد والابعد فعجلوا ما يعتقدون معه على وقوعه بعينه وذلك عليه قولـه لعلهم
لم يعلموا ان المثل الذي طلبه منهم هو المثل في الفصاحة او الاسلوب او في الاحتراز عن
الغرابة او في شيء آخر قلنـا هذا باطل من وجهين الاول انه لو اشتبه عليهم لاستفهموه
مع طول المدة لانهم قد استعملوا من ضروب العنات وصنوف الاقتراحات ما كان هذا
الاستفهام ايسر منه الثـاني وهو ان النبي عليه السلام اطلق التحدي ولم يخصصه
بشيء دون شيء والقوم ما طلبوا منه تفسيره فكان المطلق مطلوبا في ان المراد من التحدي كان معلوما لهم

معربا فما منهم لا ينحال من النبي عليه السلام ترك الاعلام ومنهم ترك الاستعلام فلما تركوا ثبت ان المراد من
التحدي كان معلوما لهم قوله القوم في اول الامر تركوا المعارضة لقلة الاحتفال به وفي آخر الامر لعلمهم
انه لا يطلب في ظلمة على سبيل الاحتجاج قلنا اما قلة الاحتفال به في اول الامر فهو باطل لانا نعلم
بالضرورة ان القوم كانوا يعتقدون فيه قبل نبوته كونه في غاية الصدق والعفاف والصون عن
الرذائل حتى كانوا يسمونه بالامين ولا شك انه كان من بيت شريف ومن بيت رفيع واما بعد
النبوة فكانوا يعتقدون فيه انه يسحر الناس وانه بسحره يسهل الصعب ويصعب السهل ويخف العصي
ويعصي الحسن حتى انه عليه السلام لما قرأ على الوليد بن المغيرة سورة السجدة فلما وصل الى قوله تعالى
فان اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود اقسم عليه عند ذلك بالله وبالرحم ان
يمسك خوفا منه لو وقع تلك الصاعقة ومن المعلوم بالضرورة ان الشخص الذي يعتقدونه بعض هذه
الاعتقادات بعيد انهم لا يكونون بعيد القوم بحيث لا يلتفت اليه ولا يحتفل بامره سيما وهم كانوا شاهدوا
ان امره في كل يوم على التزايد ولن دخول الناس في دينه كل يوم اكثر واما الذي ذكروه من عدول
القوم عن قوله للحجة بعد استيلاء امره فهو باطل لانا نعلم بالضرورة انه وان كان الاشتغال بتلك الحجة
الانه لا بد وان يسوء امره عند سقوط حجته وان يتفرق عنه اعوانه او يتفرق عنه بعضهم وحينئذ
يقع في الالسنة والقلوب ان حجته قد انكسرت وانه لا يطلب ما يطلبه على سبيل التغلب وكل
ذلك مما يكون سببا لسقوط شوكته وضعف قاعدته فعلمنا بهذا ان استداد شوكته لا يكون سببا لفتور
دواعي القوم عن المعارضة قوله انما لم يعارضوا القرآن لعلمهم بان خطبهم واشعارهم
افصح من القرآن الذي جاء به قلنا هذا كذب لانا نعلم بالضرورة ان القرآن افصح من خطبهم واشعارهم
وانما الذي وقع الخلاف فيه بين الناس ان التفاوت بينه وبين غيره هل انتهى الى حد الاعجاز
فاما ان يقال انه بلغ في قلة الفصاحة الى حيث يعلم كل احد انه دون خطبهم واشعارهم فذلك
جهالة لا يرتضيها عاقل ثم نقدر ان يكون الامر على ما قالوه الا ان الشبهة اذا تمكنت في القلوب
فانه يجب على العاقل حلها والعرب كانوا شاهدوا اجتماع الناس عليه واعتقادهم ان
القرآن الذي جاء به هو الحجة القاطعة فهب ان خطبهم واشعارهم كانت افصح من القرآن الا انه
كان من الواجب عليهم ان يبينوا للناس هذا المعنى ليكونوا قد ازالوا الشبهة عن قلوبهم
فلما لم يفعلوا ذلك بطل ما ذكروه قوله سلمنا توفر الدواعي ولكن لا نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال

قوبل

لاحتمال ان يقال انه عليه السلام شغلهم بالحروب عن المعارضة قلنا هذا باطل من وجوه الاول
ان الحرب لا يمنع عن الكلام الا ترى انهم كانوا يشتغلون بالاشعار ويرتجزون بها في الحال ولان معهم
الحرب من ذلك والمعارضة ليست الا كلاما مخصوصا فكيف يصح ان يكون الحرب مانعا عن المعارضة
ولكن مانعه عما يجري مجراها الثاني هب ان الحرب يكون مانعا الا ان الحرب ما كانت دائمة فكان
من الواجب ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب الثالث انه عليه السلام ما كان يحارب
كل العرب والفصحاء القادرون على المعارضة كانوا قليلين فكان من الواجب على الشجعان ان
يتكفلوا بامر الحرب ويجلس اولئك الفصحاء للاشتغال بالمعارضة الرابع انه عليه السلام
ما حاربهم قبل الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة الخامس كان يجب ان يقول القوم
له انك تشتغل بالحرب عن المعارضة فاترك الحراب منا حتى نقدر على معارضتك قوله
ان اصحاب النبي عليه السلام كانوا يخوفون من اشتغل بالمعارضة قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول
انهم ما كانوا يلوثوا انفسهم من اظهار الهجاء والشتم والقذف والحراب وادعاء المعارضة بالخيار
القرآن فكيف يقال انهم خافوا من المعارضة الثاني انه عليه السلام من مقامه بمكة هو الخائف كان مع
عنهم وبعد الهجرة فانه لم يملك جملة بلاد العرب فكان من الواجب ان يعارضوا القرآن في اول
الامر كيف تناءوا وحيث تناءوا وفي احوال القوة والتمكن في بلدانهم وبين اعداء الاسلام فلما
لم يكن كذلك بطل ما قالوه قوله سلمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع ولكن حصول الفعل
لو كان واجبا عند ذلك لزم الجبر قلنا ان عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي
وانتفاء الصوارف فلم قلتم انه محال بل هو مذهبنا وان عنيتم به شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله
لم قلت ان المعارضة لم توجد قلنا لانها لو وجدت لظهرت ولو ظهرت لنقلت نقلا متواترا
الينا وانما قلنا انها لو وجدت لظهرت لان الذي يدعو الى فعلها هو ان يدفعوا بها نبوته عليه السلام
ويبطلوا حجته وهذا الغرض بعينه يقتضي اشاعتها وذلك لانه ليس غرض القوم من فعل المعارضة
ان يعلم الله منهم ذلك بل ان يبطل احتجاج النبي عليه السلام بالقرآن ويزول عن القلوب اعتقاد عجز
القوم عن الاتيان بمثله وهذا المقصود لا يحصل الا مع اظهار المعارضة وانما قلنا انها لو ظهرت
لنقلت الينا بالتواتر هو ان الدواعي الى نقلها متوفرة والموانع زائلة وانما قلنا ان الدواعي
متوفرة لانا نعلم بالضرورة ان المخالفين للملة من اليهود والنصارى واصناف الملحدين من الحرص

على الطعن في هذا الدين بالمبالغة دائما حتى انه ادى ذلك الحرص بهم الى حفظ السب والهجا
مع انه لا حجة في شيء منهما والى نقل كلام مسيلمة الركيك الدال على ضعف عقله واذا كان
كذلك فهم لو وجدوا معارضة جيدة لبلغت قوة دواعيهم الى نقله الى حد الالجا الذي لا مصرف
عنه وانما قلنا ان الموانع مرتفعة لان المانع ليس الا الخوف عن المضرة وتلك المضرة
اما دنيوية او دينية والاول باطل لان مخالفي الاسلام يعتقدون انه باطل وان كلامه كشف
عن بطلانه مفوضين وكشف الحق لا يكون سببا للمضرة الدينية بل يكون سببا للخلاص عنها واما
المضرة الدنيوية فاما ان يكون الخوف يمنع من وصولها من المسلمين او من مخالفيهم والثاني
باطل لان مخالفي الاسلام قد بينا انهم كانوا متحيرين الى القدح في الاسلام فكيف يمكن ان يتوقع
منهم الضرر على القدح في الاسلام واما ان يمنع وصول الخوف من المسلمين فهذا باطل من
وجوه اربعة الاول ان الخوف لا يوجب انقطاع النقل بالكلية اذ لو جوزنا ذلك
لجاز ان يقال انه ظهر في زمان محمد عليه السلام رسول آخر اكثر معجزات منه ثم انه لم ينقل
امره اصلا للخوف ولجاز ان يقال ان محمدا عليه السلام قد انتثرت الكواكب وتساقط
الشمس والقمر وانقلبت السما ارضا والارض سما لاجل معجزه مع انه لم ينقل شيء من ذلك
اصلا لاجل الخوف ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الخوف لا يمنع انقطاع الخبر بالكلية
ولا بد فانه يمنع من اشتهاره فلو كانت المعارضة واقعة لوجب ان ينقل على بعض الوجوه فلما
لم ينقل علمنا انها لم توجد الثاني ان الاسلام انما قوي بعد الهجرة اما قبلها فقد كان
الاستيلا للكفار وكان المسلمون خائفين عنهم وكان من الواجب ظهور المعارضة في
ذلك الوقت ثم قوة الاسلام بعد ذلك لا يكون مانعا من ظهورها واما لو وقعت المعارضة
بعد الهجرة واستيلا المسلمين فقد كانت قوتهم في بعض المواضع وبلاد الكفار كانت اكثر
من بلاد المسلمين فان مملكة الفرس كانت اعظم منها فكان من الواجب اظهار تلك المعارضة
في بلاد مخالفي الاسلام فانه لم يكن هناك على من يظهر تلك المعارضة خوف اصلا بل كانوا يحبون
بسببه الجاه العريض والمال الكثير الثالث ان الخوف لو منع من نقل المعارضة لمنع
ايضا من نقل السب والهجا لان كل احد يعلم ببديهة عقله ان الشتم والهجا محرج بلا فائدة فيه
واما المعارضة فانها بالحقيقة اظهار لابطال المبطل فاذا لم يمنع الخوف من الشتم والهجا

ابتداء ثم

[illegible] المعارضة [illegible] صح

فلان لا يمنع من المعارضة كان اولى الرابع لو جاز ان يقال ان الخوف منع من ظهور
معارضة القرآن لجاز ان يقال انه منع من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السلام ولجاز
لمعاندينا ان يقول ان فرعون عارض معجزات موسى عليه السلام بما كان اقوى منها الا انها لم ينقل
للخوف ولما كان ذلك باطلا فكذا هاهنا فثبت بما ذكرنا ان المعارضة لو وجدت لشاعت
ولو شاعت لنقلت الينا فلما لم يكن كذلك علمنا انها لم توجد قوله هذا منقوض بصور
منها ان كون الفاتحة والبسملة من القرآن ام لا لم ينتشر ومنها ان امر الاقامة لم ينتشر قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه المسائل معلوم بالضرورة لان
تلك الحاجة الى معرفة نبوة محمد عليه السلام بالنسبة الى الحاجة الى معرفة كون الفاتحة من القرآن
ام لا وكون الاقامة فرادى او مثناة وانضاف حرص الاعدا على نقل المطاعن في نبوته عليه السلام
بالنسبة الى حرص المسلمين في هذه المسائل على نقل ما يقدح في مذهب صاحبه كيف يكون ايراد
هذه الصور نقضا على ما ذكرناه الثاني ان المسائل التي ذكرتموها انما شرعتموها نقضا علينا
لو ادعينا ان الوقائع العظام لا بد وان ينقل نقلا لا يبقى فيه الاختلاف ونحن في هذا المقام
لا حاجة بنا الى ذلك بل يكفينا ان نقول الوقائع العظام لا بد وان ينقل على الجملة سواء كان
ذلك النقل متفقا عليه او مختلفا فيه والمسائل التي ذكرتموها لما كانت من الوقائع العظام
لا جرم صارت منقولة وان كان ذلك النقل مع الاختلاف فكذا المعارضة لو وجدت لوجب
نقلها وان لم يكن متفقا عليه فلما لم ينقل هذه المعارضة اصلا علمنا انها ما كانت موجودة قوله
لا يجوز ان يقال ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة الا انه عليه السلام قتل ذلك الرجل
واخفى تلك المعارضة قلنا هذا باطل لان كلام ذلك الرجل اما ان يكون مقاربا لكلام
سائر الفصحاء في الفصاحة او لا يكون فان كان ثم ان كلام سائر الفصحاء لم يصلح لمعارضة القرآن
فكذا كلام ذلك الرجل واما ان لم يكن كلامه مقاربا لكلامهم بل كان التفاوت بين كلامه وكلامهم
منتهيا الى حد الاعجاز فمن المعلوم ان مثل هذا الانسان يجب ان يكون مشهورا فيما بين الناس
وان يكون مشهورا فيما بينهم انه هو الذي يقدر على معارضة القرآن وكان من الواجب ان يشتهر فيما
بين العرب انه قادر على معارضته وان كلامه معارض للقرآن ولو اشتهر ذلك لقالوا للنبي
للنبي عليه السلام انك لما كان كلامه مثلا لما جئتنا به مع انه ما كان نبيا فبهذا القدر يلزم سقوط

محمد النبي عليه السلام فلما لم يذكروا شيئا من ذلك علمنا سقوط هذا الاحتمال قوله لعله دفع الى القادرين
على المعارضة امورا اخرى اشتغلوا بها حتى سكتوا عن المعارضة قلنا قد بينا ان الشعراء الذين كانوا في اعلى
الطبقات مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد بن ربيعة والنابغة منهم من مات على الكفر ومنهم من كان
في غاية العداوة ثم انه بعد الاسلام ما وجد من النبي عليه السلام الا الاحسان فعلمنا فساد هذا الاحتمال
الذي ذكروه قوله لعل انصار النبي عليه السلام كانوا يمنعون عن اظهار المعارضة قلنا
ليس الجواب عنه قوله العرب عارضوا القرآن بالفصاحة وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه
النضر بن الحرث بذكر اخبار ملوك العجم قلنا نحن نعلم ان شاعرا لو تحدى بشعره فلو جاء انسان
وذكر في مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة بل لو ذكر شعرا في بحر آخر او على قافية اخرى فانه
ربما لا يعد معارضة وهذا امر كان معلوما متقررا عند العرب واذا كان كذلك لم يكن ايراد
القصائد السبع في مقابلة القرآن معارضة وهذا الجواب انما يتمشى على مذهب من يقول
التحدي انما وقع بمجموع الفصاحة مع الاسلوب واما كلمات مسيلمة فهي انما ليست بمعارضة
لان شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في خيال عاقل مشابهته للكلام الاول
او قربه من مشابهته والكلمات المحكية عن مسيلمة دالة على قلة العقل فكيف يمكن جعلها معارضة
للقرآن واما معارضة النضر بن الحرث القرآن باخبار الفرس فعول لصاحبه واراد ان
من انشأ قصيدة ووصف فيها احوال ملك فلو ان انسانا آخر جاء وذكر حكاية ملك آخر
فكل عاقل يعلم بالبديهة ان هذه الحكاية لا تكون معارضة لذلك الشعر فكذا هاهنا واما معارضة
ابن المقفع والمعري وغيرهما فنقول انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق الا يوجد مثلها
في مستقبل الزمان وحينئذ يبطل ما ذكروه قوله لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه
عليه السلام كان افصح من غيره فقدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل من
وجوه الوجه الاول انه لا شك انه قد يوجد في كل زمان في كل حرفة من يكون فائقا فيها زائدا
على كل اقرانه في العلم بدقائقها واسرارها فامتياز القرآن عن كلام العرب اما ان يكون
كامتياز صناعة الصانع الفائق عن صناعة غيره واما ان لا يكون كذلك بل كان منتهيا الى حد
الاعجاز فكان من الواجب ان تقول العرب ان هذا القدر من الامتياز الذي اختص
به امر غير مخالف للعادة فان العادة جارية بانه يوجد في كل عصر في كل حرفة من يكون زائدا

امو الد ح
الشبع ح
ب معارضتها

على كل اقرانه واذا كان هذا القدر من الامتياز معتادا لم يكن اختصاصه به دليلا على نبوته
واما ان كان امتياز القرآن عن كلامهم اكثر من امتياز صنعة الحاذق الكامل عن صنعة غيره
بل كان امتيازا غير معتاد كان ذلك اعترافا بكونه معجزا فيرجع حاصل الامر الى ان الله تعالى
آتاه من العلم بالفصاحة ما كان معجزا وذلك اعتراف بظهور المعجز عليه الثاني ان الافصح
وان استحق مساواته في جميع كلامه فان ساواه في البعض غير مستبعد بهذا جرت العادة الا ترى
ان من كان في الطبقة الاولى من الشعراء اذا كانوا قد فاقوا سائر الطبقات فانه لا بد وان
يكون في كلام من تأخر عنهم ما يساوي كلامهم بل ربما زاد عليه ولهذا نجد كثيرا من المحدثين يساوون
الجاهلية في مواضع كثيرة من كلامهم وان كان المتقدمون يفضلونهم في جملة كلامهم ثم ان التحدي لما
وقع بسورة مطلقة من سور القرآن وجب ان توجد معارضة سورة واحدة منها والا يمتنع تقدمه
عليه السلام عليهم في الفصاحة من المعارضة الثالث انا نعلم ان حال كلامه عليه السلام
كحال كلام غيره بالنسبة الى القرآن ولو كان تعذر معارضة القرآن لاجل انه عليه السلام
افصحهم لظهر ذلك في كلامه لا يقال انه عليه السلام قصد اخلاء غير القرآن من كلامه
من مثل فصاحة القرآن لانا نقول نحن نعلم بالضرورة انه عليه السلام قصد في كثير من المواضع
الى ايراد الفصيح مع ان كلامه في ذلك غير متميز عن كلام غيره من الفصحاء وهذا الوجه قاطع
الرابع ان القائلين بان الاعجاز في الصرفة يسقط عنهم هذا السؤال لانهم يزعمون
ان ما حد القرآن فصاحة معتادة غير خارقة للعادة وانما هو تعذر المعارضة عليهم على هذا
المذهب يسقط السؤال قوله لعله عليه السلام تفرغ لجمع القرآن مدة مديدة ونحن مشاق
عظيمة فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل للوجه المذكور في الجواب
عن السؤال الذي قبل هذا السؤال والذي نزيده الآن ان الانسان الاول لو ان الكامل
في الفصاحة يعجز ان يكون من كلامه الذي يرتجله وكلامه الذي يتروى فيه غاية المباينة لكنا نجد
كلامه بالاضافة الى القرآن ككلام غيره بالاضافة اليه فبطل ما قالوه الثاني
انه عليه السلام تحداهم بالقرآن وهو بمكة وهي ثلث عشرة سنة ولم يخبرهم هناك قط فكان
من الواجب ان يتفرغوا لمعارضة القرآن في تلك المدة الطويلة قوله العرب وان
كانوا قادرين على مثل فصاحة القرآن لكنهم ما كانوا عالمين بالمعاني المذكورة في القرآن

والجنة
وهي شرح ذات الله تعالى وصفاته واحوال الملائكة والجن والنار قلنا هب ان العرب
ما كانوا عالمين بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فكان من الواجب ان تعلموا
هذه الاسرار منهم ثم يعبروا عنها بالالفاظ الفصيحة بل اليهود والنصارى كانوا اعرابا فصحاء
فكان يجب ان يتولوا امر هذه المعارضة قوله لعله عليه السلام طلب منهم الاتيان بمثل القران
بشرط ان يكون من عند الله قلنا هذا القيد غير مذكور في ايات التحدي بل المذكور فيها طلب
الاتيان بمثل القران او بمثل عشر سور منها فالقيد المذكور لا يجوز اعتباره قوله
كون القران معجزا اما ان يكون للفصاحة او النظم او لكذا او كذا والكل باطل قلنا لا نسلم
ان الكل باطل وسياتي ما هو الحق من هذه الاقسام في المسالة الثانية ان شاء الله ثم النكتة التي
تحسم مواد الشبه هنا ان نقول الاتيان بمثل القران اما ان يكون معتادا او لا يكون فان كان
معتادا كان سكوت العرب مع بلوغ دواعيهم في التوفر الى قريب من حد الالجاء وارتفاع
الموانع بالكلية لا بد وان يكون معجزا لانا نعلم بالضرورة انه في زماننا هذا من صنف كتابا
وافتخر على اقرانه وادعى عجزهم عن الاتيان بمثله فانه يمتنع سكوت القوم عن معارضته
اما باتيان مثله او بما يقرب منه فاذا اوجب حصول المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنف
فلان يجب لاجل ابطال دعواه في النبوة مع ان تلك النبوة كانت متضمنة لتزييف دياناتهم
وابطال رياساتهم كان اولى ثم لما لم توجد المعارضة وجب ان يكون ذلك من اقوى المعجزات
وابهرها واما ان لم يكن الاتيان بمثل القران معتادا اشتد كونه معجزا وسياتي مزيد تقرير
لهذه النكتة قوله ان كل من قرا القرآن فقد اتى بمثل ما اتى به محمد عليه السلام وذلك يبطل
ان يكون ما اتى به معجزا قلنا امثال هذه الشبهة تبلغ ركاكتها الى حيث يتبرأ منها اهل الجدال والخذلان
مذهبا يعرف فساده بضرورة العقل وجوابها ان ههنا امرين الحكاية والمحكي واحد وقبل الخوض
في حقيقة الحكاية والمحكي فانا نعلم بالضرورة ان من قال قصيدة ثم انسانا اخر حفظها منه ثم قراها
من غير ان يكون قراته لتلك القصيدة معارضة لقائلها فكذا ههنا قوله القران قديم والمعجز
محدث قلنا قد ذكرنا ان لفظ القران منقول بالاشتراك على امور ثلاثة احدها الصفة القديمة
وثانيها الالفاظ وثالثها الكتابة والمعجز انما هو الالفاظ لفصاحتها ونظمها
ولا شك في حدوث الالفاظ فهذا هو الجواب عن الاعتراضات المذكورة على دليل القران

ولنذكر الان الجواب عن الاعتراضات المذكورة على التمسك باخباره عليه السلام
عن الغيوب اما قوله في كتب الدلالة على الاخبار عن الغيب وفي كتب النجوم مفيدا
للعلم بالغيوب ثم جوابه ما مر في الطريق الاول قوله المنجمون يقولون ان من اشكال
الطالع ما يقتضي ان يكون صاحبه متمكنا من الاخبار عن الغيوب قلنا ان اردتم ان شكل
الطالع يوجب ذلك فقد مر ابطاله وان اردتم ان الله تعالى يخلق ذلك عقيب ذلك الشكل
على سبيل العادة فلا نسلم وقوع العادة فان ذلك الشكل من الطالع قد حصل في طوالع كل
من ولد في ذلك الوقت مع انه ليس سواه عليه السلام ابتلى من ذلك والا لعارضوه
قوله هذه الاخبار اخبار عن الغيب على سبيل التفصيل او على سبيل الاجمال قلنا
على سبيل التفصيل على ما سنقرره الان قوله ولا نبينه خبره عن الغيوب الماضية او المستقبلة
قلنا كلاهما ولنبين اخباره عليه السلام عن الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة على سبيل التفصيل
حتى يتم جواب السؤال الذي قبل هذا السؤال اما اخباره عن الغيوب الماضية فكما ذكره
عليه السلام من قصص الانبياء مع اممهم نحو قصة موسى وهرون عليهما السلام مع فرعون وما جرى
عليه بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية نشاته ودعوة فرعون الى ان اغرقه الله ونحو
قصة يوسف مع اخوته وما جرى عليه الى اخر امره وكقصة ابرهيم ونوح وغيرهم من الانبياء كل
ذلك قصص مفصلة طويلة مع ان المعلوم من حاله عليه السلام انه ما كان يعرف الكتابة
ولا القراءة ولا تلمذ لاحد من اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة ومخالفوه من اهل
الكتاب كانوا يسمعون ما يذكره في كتابه ولم ينقل عنهم انهم خطاوه في شيء من هذه القصص
ومعلوم ايضا ان مثل هذه التفاصيل لا يمكن اصابتها بالتخمين وقد نبه الله تعالى على ان
ذلك من معجزاته بقوله تعالى بعد تمام قصة يوسف ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وقال بعد
تمام قصة نوح تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما
اخباره عن الغيوب المستقبلة فكثيرة منها ما في القران ومنها ما في غيره ولنذكرها هنا اما
ما في القران فمنها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فالقران ان كان ناقضا للعادة فقد تم كونه معجزا وان لم يكن ناقضا للعادة
فالعادة تقتضي ان ياتوا بمثله لما بينا من قوة دواعيهم الى ذلك فقوله ولن تفعلوا اخبار

عن غيب يجري مجرى قوله ان الشمس لا تطلع غدا وثانيها قوله تعالى الم غلبت الروم في
ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الى قوله ويومئذ يفرح المؤمنون
بنصر الله ثم قال وعد الله لا يخلف الله وعده وهذا في قصة الروم والمجوس لان هرقل
وكسرى تقاتلا فغلبت الروم وكان هوى المسلمين ان تغلب النصارى لانهم اهل كتاب
وكان هوى المشركين ان تغلب المجوس فاخبر الله تعالى المسلمين ان الروم سيغلبون بعد كونهم
مغلوبين فانكر ذلك المشركون فتراهن على ذلك ابو بكر رضي الله عنه وامية بن خلف وكان
الامر فيه على ما اخبر عنه تعالى وثالثها قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب
ففعل ذلك تعالى حتى روي عنه عليه السلام انه قال نصرت بالرعب ورابعها قوله
تعالى اذا جاء نصر الله والفتح يعني مكة ما وعد الله حتى فتح مكة ثم انجز الله تعالى ما وعده
وخامسها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض الى اخر الاية فكان كما اخبر وسادسها قوله تعالى في انهزام المشركين
ببدر سيهزم الجمع ويولون الدبر وسابعها قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون وثامنها
قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره
المشركون وتاسعها قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه واما
في غير القران فكقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
وانذاره عليه السلام له بقتله ذا الثدية المخدج وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله
عليه السلام لسراقة كاني بك وقد لبست سواري كسرى واذا عرفت ذلك فنقول لا شك
ان هذه اخبار تفصيلية عن الحوادث المستقبلة ولا شك في ان ذلك خارق للعادة لان اهل
النجوم وان كان يتفق لهم الصدق في بعض الاوقات ولكن لا يكون ذلك الا في خبر اجمالي
فاما في الاخبار التفصيلية فلا وايضا فلانهم لا يتفق لهم الصدق في خبر واحد الا ويتفق لهم الكذب
في عشرة ومعلوم ان ذلك لم يتفق له عليه السلام ولا اشتهر بل القوم كلهم كانوا متوافقين
مع شدة عداوتهم له الى انه عليه السلام صادق اللهجة فيما عدا دعواه للنبوة فثبت ان اخباره
عليه السلام لا يغلط لانه عليه السلام كان يكلم الناس بلا اعتراف بثبوته مع ان المخبرات

هذه الاخبار لم تكن واقعة نعم انها بعد وقوعها تكون مؤكدة للادلة الماضية ولنذكر
الان الجواب عن الاعتراضات المذكورة على الوجه الثالث قوله لم قلتم ان
ظهور الغرائب عليه عليه السلام منقول على التواتر قلنا لانا نعلم من حيث العادة ان من لم يظهر
عليه شيء من الغرائب والعجائب اصلا استحال ان يجتمع الجمع العظيم على اسنادها اليه كذبا
لان الذين يضعون تلك الاكاذيب اما الاعداء او الاصدقاء والاول ظاهر الفساد واما الثاني
فهو ايضا باطل لان المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا عليه السلام كان يحرم الكذب وكان
مانعا عنه فيستحيل من جمهور المسلمين ان يضعوا الاكاذيب في تعظيم شان النبي عليه السلام مع
علمهم الضروري بانه لو ثبت ذلك منه لكانوا يستحقون على تلك الاكاذيب عذابا عظيما قوله
المحرومون عن الغرائب التي بلغت الى حد المعجز لم يبلغوا حد التواتر قلنا لا نسلم قوله
تعارضها بالمعجزات المنقولة عن ماني وزرادشت قلنا قد بينا ان كتب المجوس والمانوية
في ابتداء الامر ووسطه ونهايته غير معلومة واما في ديننا فهذه الكتب معلومة بالضرورة قوله
لو وجدت هذه المعجزات لنقل كل واحد منها على التواتر قلنا يحتمل ان يقال الشاهدون
لكل واحدة منها ما بلغوا الى حد التواتر فلهذا لم ينقل كل واحد منها على التواتر لا يقال
هذه المعجزات لا تخلوا اما ان يقال انه لم يشاهد شيئا منها قوم من اهل التواتر او يقال انه شاهد
شيئا منها قوم من اهل التواتر فان كان الاول كان وجود كل واحدة منها مشكوكا فيه ومتى كنا
شاكين في صحة كل واحد منها لم يمكننا القطع بصحة شيء منها فيسقط الاستدلال وان كان الثاني
وجب ان ينقل تلك الواحدة نقلا متواترا لانها لما شاهدها قوم تقوم الحجة بنقلهم ولا شك ان
ان دواعي المسلمين كانت متوفرة على نقل معجزات محمد صلى الله عليه والموانع كانت زائلة عنهم
بدليل ان القران الذي هو اعظم معجزاته نقل نقلا متواترا ومتى كان الشيء العظيم شاهده اقوام
تقوم الحجة بنقلهم ثم كانت دواعيهم في غاية التوفر وكانت الموانع زائلة عنهم بالكلية فحينئذ
يجب ان يصير ذلك الشيء منقولا نقلا متواترا ولما لم ينقل شيء من هذه المعجزات على التواتر
سقط الاستدلال به لانا نقول هب ان كل واحد من المعجزات غير مقطوع بها لكن
لم لا يجوز ان يكون الكل من حيث هو كل مقطوع به كما ان الاخبار اذا ما بلغوا الى حد التواتر
ثم ان كل واحد منهم اخبرنا بخبر مخصوص فالمجوز على كل واحد منهم كونه كاذبا في خبره مع

انا نعلم بالضرورة انهم باسرهم ما كانوا كاذبين فكذلك ههنا وسادسها ان تجويز خوارق العادات
يفضي الى السفسطة فلما كان هذا الاحتمال لازما على جميع الفرق فان الفلاسفة الذين هم ابعد
الناس عن تجويز خوارق العادات جوزوا ذلك في خمسة مواضع اولها انهم جوزوا حدوث
الانسان على سبيل التولد لا على سبيل التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك ان البدن الانساني
انما يكون لاجتماع العناصر الاربعة على كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة واجتماعها على ذلك الوجه
خارج الرحم ممكن لان حصول تلك الاجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا اذ لا يرد النقص
ممكن ثم تصغر اجزاء كل واحد منها على الوجه المعتبر في البدن الانساني ممكن واختلاط تلك الاجزاء
المتصغرة ايضا ممكن وبقاء ذلك الاختلاط مقدارا من الزمان ثم فعل تفاعلها ممكن ومتى حصل
ذلك التفاعل كان تكون البدن الانساني ممكنا ومتى تم تكونه كان فيضان النفس عليه واجبا فاذن تكون
الانسان على سبيل التولد امر ممكن وثانيها ان المبدا المعد لحدوث الحوادث في هذا
العالم هو التشكلات السماوية وتلك التشكلات لا نهاية لها فكيف يمكن القطع بانه لا يحدث
فيها من التشكلات الغريبة ما يقتضي خوارق العادات وثالثها ان العناصر اذا اجتمعت
وتفاعلت حتى انكسرت صورة اللحمية والعظمية وطبايعها النوعية باقية فالارض التي هي جزء
البدن الحيواني لم تبطل ارضيتها والنار التي هي جزء لم تبطل ناريتها وصححوا هذه القضية بحجة
قوية ثم ان الصورة اللحمية حاصلة بجميع اجزاء اللحم واللحم مركب من اجزاء نارية وهوائية ومائية
وارضية وتلك الاجزاء طبايعها باقية فالاجزاء التي هي جزء اللحم صورتها النارية باقية وكذا الهوا
والماء والارض صورها النوعية باقية وهي انما تتصف بالصورة اللحمية لان كيفياتها انكسرت
وانتهت الى حد معين مثلا صارت حرارة النار حرارة فاترة منتهية في الفتور الى حد
معين وكذلك برودة الماء انكسرت وانتهت الى حد معين ثم ان النار متى كانت حرارتها على
ذلك الحد المخصوص فانها تستعد لقبول الصورة اللحمية واذا كان كذلك وجب انه لو
قدرنا انكسار حرارة النار الصرفة بسبب من الاسباب وانتهاءها الى ذلك الحد الذي عنده
استعدت حين كان جزء اللحم لقبول الصورة اللحمية فيجب ان تصير جسدا لحميا حتى يتولد
اللحم عن النار الصرفة واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تعرض تجاويف النار الصرفة جزء اخر
من الكيفية لاجله تتصف بالعظمية وهكذا في ساير الاعضا وهذا يودي الى تجويز تكون البدن

من كل واحد واحد من العناصر البسيطة ثبت ان هذا التجويز قائم في العقل مع انا نقطع في كل واحد
من الاشخاص الذين نشاهدهم انهم لم يتولدوا من عنصر واحد فقط ورابعها ان البدن الانساني
اذا كان انما يتولد من العناصر الاربعة بشرط ان يكون كل واحد منها الى الاخر نسبة مخصوصة
في المقدار فلو قدرنا اجزاء اصغر من اجزاء العناصر الاربعة بحيث تكون نسبة بعضها الى بعض
كنسبة اجزاء العناصر التي في بدن الانسان بعضها الى بعض فعلى هذا التقدير لزمنا تجويز ان يتولد
انسان على مقدار البقة وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يتولد انسان اصغر من البقة بحيث
يكون افضل من كل من مضى من العلماء في جميع العلوم فهذا التجويز قائم ولا يمكن اقامة دلالة
على امتناعه مع انا نجد العلم الضروري بانه لا يوجد وخامسها ان المواد العنصرية مطيعة
للحركات الفلكية فنحن اذا غمضنا العين فمن الجائز انه تعالى احدث تشكلا فلكيا
يقتضي انقلاب ماء جيحون دما ثم زال ذلك التشكل في الحال حتى صار جيحون مرة اخرى كما كان
فهذا التجويز لا يمكن دفعه ببرهان قاطع مع اني اعلم بالضرورة انه ما كان الامر كذلك فثبت
من هذه الوجوه ان تجويز خوارق العادات لازم على جميع الطوايف والعقلاء بقي ان يقال
فكيف يحصل القطع بعدم وقوعها مع القطع بجواز وقوعها قلنا لا استبعاد في ان يخلق الله
تعالى علما ضروريا بانها لا تقع ويكون ذلك العلم حجة له على عباده في تعريفهم صدق انبيايه ورسله
وتعريفهم الفرق بين المحق والمبطل وبين المتقي وغير المتقي واذا لم يكن هذا المعنى
ممتنعا مع انا بينا انه لا بد لجميع العقلاء من الاعتراف به ثبت انه لا بد من الاعتراف به وقوله
اقلت ان كل من ظهر عليه المعجز كان نبيا قلنا لا معنى لقوله لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل
نوع نسابة او لخاصية غريبة او للاستعانة بالفلكيات او للاستعانة بالجن والشياطين
قلنا هذه الاحتمالات الاربعة ساقطة على مذهبنا لانا بينا انه لا موثر في الوجود الا قدرة الله
تعالى واستقصينا في الدلايل المثبتة لهذا الاصل استقصاء شافيا فلا يتوجه علينا هذا السوال
نعم هو لازم للمعتزلة وهم لا يتمكنون عن الاعتراض الا بما دلالة على ابطالها فغايتهم ان يقولوا
انه مفسدة للمكلفين فيجب على الله تعالى ان يمنع الكاذب منه وقد بينا نحن ان تقدير تسليم
صحة الايجاب على الله تعالى فليس هنا وجه وجوب لان المكلف اذا جوز ان يكون حدوثها
لا من قبل الله تعالى فلو قطع بذلك لكان المكلف هو قد اتي من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى

قوله لم قلتم ان الفعل الخارق للعادة يحتمل ان يكون قائما مقام التصديق قلنا لانه قائم
مقامه في الشاهد ولو كانت دلالته عليه ممتنعة لما وقع في الشاهد قوله يلزم ان يكون فاعله
الله لغرض قلنا ان اردتم به ان يكون ايجاد الله للمعجز لاجل دلالته على الصدق فلم
قلتم ان الغرض بهذا التفسير محال وان اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله لم قلتم
انه ما فعله الا لكونه دالا على الصدق مع ان هنا جهات اخر كثيرة يمكن ان يكون فعله تعالى
له لاجل تلك الجهات قلنا العلم الضروري حاصل بانه تعالى لم يفعل هذه المعجزات الا لاجل
التصديق والجواز العقلي في ان يكون الله فعل المعجزات لا لاجل التصديق لا يقدح في ذلك
العلم الضروري كما بينا ان العلم الضروري بان كل نبي اظهر معجزة ثم كل من حاول القدح
في نبوته ادعى ان تلك المعجزات ليست من فعل الله تعالى بل هي من قبيل السحر والطلسمات والاستعانة
بالجن والشياطين وكل من سلم انها من فعل الله تعالى سلم دلالتها على الصدق ولم يبق لقوم
نبي من الانبياء ان سلم ان المعجز الذي ظهر عليه من فعل الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في دلالته على
الصدق ولولا ان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق للعادة الا لاجل
تصديق المدعي والا لما استمرت هذه العادة واما بيان ان التجويز العقلي لاحداث
الله تعالى المعجز لا لاجل التصديق لا يمنع من دلالة المعجز على الصدق ان نقول ان حمرة الخجل وصفرة
الوجل يفيدان العلم الضروري بحصول الخجل والوجل مع انه يجوز حصول تلك الحمرة والصفرة
عقلا مع عدم حصول معنى الخجل والوجل اما على مذهب من اسند الحوادث الحادثة في عالمنا
هذا الى الفاعل المختار فلان من ظاهر الاحتمال ان يخلق الله تعالى تلك الحمرة والصفرة من غير
ان يخلق في ذلك الشخص معنى الخجل والوجل واما على مذهب من اسندها الى علة موجبة فهو لازم
عليه ايضا لان التشكلات السماوية مبادي لحدوث الحوادث الارضية فمن الجائز ان يحدث
شكل سماوي يقتضي حدوث تلك الحمرة والصفرة من غير حصول معنى الخجل والوجل هنالك وكذلك
نحن نعلم ان المسلمين والفلاسفة اتفقوا على جواز ان يتكون الانسان على سبيل التولد ثم انا اذا
راينا انسانا فانا نعلم بالضرورة انه انما حدث بالتوالد وكذلك اذا غاب زيد عنا ثم شاهدناه
مرة اخرى فلا استحالة في العقل في ان يقال ان الله تعالى خلق انسانا اخر على صورة زيد وتخطيطه
وشكله من غير ان يكون بينهما مخالفة في الصورة والشكل اصلا وهو ايضا لازم على مذهب الفلاسفة

اذ لا استحالة في العقل ان يكون انسانان يتكونان متماثلين من كل الوجوه ثم انا مع هذا
التجويز نعلم بالضرورة ان زيدا الذي رايناه الان هو الذي رايناه بالامس وهذه الامثلة فيها
كثيرة والمقصود منها بيان ان الامكان العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري بان الواقع هو احد
طرفي الممكن دون الاخر وحاصل الامر فيه ان هذا علم ضروري جعله الله تعالى حجة على عباده في معرفة
صدق انبيائه ورسله وفي العلم بامتياز المحسن عن المسيء والمستحق عن غير المستحق واذا عرفت
ذلك فنقول ان دلالة هذه الامور على مدلولاتها دلالات عادية اعني انها غير واجبة عقلا وهي مع
ذلك تفيد العلم بمدلولاتها واذا ثبت ذلك فدلالة المعجز على الصدق من هذا القبيل عند
ذلك واضح ولا جواب عن السؤال الا هو والعجب من المعتزلة انهم كانوا ابدا يشنعون
على اصحابنا ويقولون لما لم يقبح من الله تعالى شيء اصلا لم يقبح منه اظهار المعجز على الكاذبين
ومع هذا التجويز لا يمكنكم معرفة صدق النبي وهذا الالزام في غاية الركاكة والخفة وذلك
لان توجيه هذا السؤال ان يقال اذا جوزتم ان يفعل الله تعالى هذا المعجز لا لاجل التصديق
بل لاجل الاضلال فكيف تعرفون انه ما فعله الا لاجل التصديق فهذا الاشكال انما جاء من تجويز
ان يفعل الله المعجز لا لاجل التصديق وهذه القضية مما لا يمكنهم انكارها الا انهم يقولون ان
ذلك قبيح للتلبيس وانه عبث ونحن قد بينا انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى لان
حصول هذا المعجز يحتمل وجوها كثيرة سوى التصديق فلو جزم المكلف بحمله على التصديق
مع احتمال سائر الوجوه لكان التقصير منه لا من الحكيم تعالى فاذن لا مطمع للمعتزلة في امتناع ظهور
المعجز لا لاجل التصديق بل لا بد لهم من الاعتراف بانه يجوز عقلا حدوث المعجز لا للدلالة على
الصدق ثم المفاوتة انا متى عددنا ذكر الوجوه التي يحسن لاجلها فعل المعجز تماما عدا التصديق
فانه يزداد علينا بالا نعرف وجها اخر يخصهم وهو انه يحسن من الله تعالى فعل كل شيء ومعلوم ان الاشكال
لو لزم فانما يلزم من جواز ظهور المعجز لا لاجل التصديق فان قدرنا على بيان ان هذا التجويز لا يمنع
من الدلالة فقد سقط السؤال عنا وعنهم وان لم نقدر فقد توجه السؤال علينا وعليهم فعلم
ان لا فضل لهم في هذا الباب علينا وان هذا الاشكال لا يندفع بمذهبهم اصلا فقد ظهر دلالة المعجز
على الصدق سواء حكمنا بانه يحسن منه تعالى فعل كل شيء او لم نحكم بذلك واما المعتزلة
فقد بينا انه لا ينفعهم في هذا المقام الاعتزال بل نقول انه يضرهم لانه لا يمكنهم الجواب

عن سؤال الداعي وسؤال العلم وان جميع اصولهم في الحسن والقبح ينهدم بهذين السؤالين
واذا ثبت انه يصح النبوة على هذا الاصل وهذا الاصل مزيف بهذين السؤالين اللذين لا يمكن
الجواب عنهما فحينئذ ينسد عليهم باب معرفة النبوة وهذا اخر الكلام في الجواب عن الاعتراضات
اما المعارضات فقوله لو صحت النبوة لصح التكليف لكنه لا يصح التكليف فلا تصح
النبوة قلنا لا نزاع في انه متى صحت النبوة فقد صح التكليف لكن لم قلتم انه لا يصح
التكليف وجميع الوجوه التي ذكرتموها انما يصح اذا قلت انه يقبح من الله تعالى ان يكلف عبده
بما لا يكون متمكنا منه او بما لا فائدة فيه وكل ذلك انما يتوجه على مذهب المعتزلة فاما على مذهبنا فشيء منه
غير وارد اصلا قوله دلالة المعجز على الصدق اما ان تكون ضرورية او نظرية قلنا نظرية
ولا يلزم من صحة حدوث المعجز على الصدق اما ان يكون متوقفا على عدم المعارضة او لا يكون
قلنا الاشتباه بين العادة وبين ما يخالفها امر ضروري فان وقعت المعارضة في زمان كان
الاتيان بها خارقا للعادة لم يكن ذلك الخارق معارضا بل معجزا في نفسه اللهم الا ان يكذب صاحبها
الرجل المتقدم لكنا نعلم ان ذلك لا يقع ولا يلزم ان يكون احدهما كاذبا فيكون المعجز ظاهرا
على الكاذب وانه غير جائز واما ان لم يكن خارقا للعادة لم يكن معارضة اصلا وهذا
هو الجواب عن سؤالهم عن ضبط المبعوث اليه وضبط مكان المعجز قوله الذي يأتي
النبي به اما ان يعلم حسنه او قبحه قلنا هذا بناء على التحسين والتقبيح وانه باطل ثم ان سلمنا
ذلك فمن الجائز ان يكون الغرض من بعثته تعليم حسن ما لا طريق للعقل الى معرفة حسنه
وهكذا في جانب القبح قوله احتمال المدعو تقتضي افحام الرسول قلنا اصول ادلة (استمهال)
الاسلام ظاهرة والجهد قليل ومعرفتها تحصل في اقل مدة واهون سعي والتطويل انما يقع في حل
الشكوك والشبهات وذلك غير محتاج اليه في معرفة النبوة قوله صحة نبوة محمد عليه السلام موقوفة
على صحة النسخ وانه محال لانه يقتضي البداء قلنا لا نسلم ان النسخ يلزمه البداء قوله لان
النهي عن الشيء بعد الامر به يشعر انه قد بدا للناهي من قبحه ما كان خفي عليه قبل ذلك قلنا (العقل)
لا نسلم انه انما يحسن الامر والنهي لحسن الفعل وقبحه بل عندنا لا حسن ولا قبح الا بالشرع ثم ان سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه تعالى كان عالما بان ذلك الفعل يكون منشأ للمصلحة
متى كان واقعا في ذلك الوقت وانه يصير منشأ للمفسدة خارج ذلك الوقت وكان عالما بان

مصلحة المكلف ثم يعلم انه تعالى ينبهه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت فلا جرم يحسن منه
ان يأمر به مطلقا ثم ينهاه عنه بعد ذلك قوله اليهود تواتر خبرهم عن موسى عليه السلام بان
شريعته لا تصير منسوخة ابدا قلنا قد بينا كذبهم في دعوى التواتر وايضا فقول موسى عليه السلام
انما كان حجة لظهور المعجز عليه وقد بينا ظهور المعجز على محمد عليه السلام فليس القدح باحدهما
في الاخر باولى من العكس اللهم الا ان يقدحوا في ظهور المعجز على محمد عليه السلام وذلك مما
سبق الجواب عنه قوله لو كان نبيا لدعا الناس الى دينه بالنظر والاستدلال
قلنا لا نزاع في ذلك وقد بينا في مسألة النظر ان اكثر القران مشتمل على ادلة التوحيد
والنبوة والرد على المنكرين قوله لو كان نبيا لنص على الامام قلنا سيأتي في مسألة الامامة
ابطال هذه القاعدة قوله انه عليه السلام امر بما يعلم قبحه بالضرورة مثل اعمال الحج قلنا
هذا بناء على الحسن والقبح العقليين وهو باطل وعندنا انه يحسن من الله كل شيء ثم ان
سلمنا ذلك فلا نسلم ان قبح هذه الاشياء معلوم بل لا طريق في العقل الى معرفة حسنها
وذلك مما يمنع من القول بالنبوة بل تقتضي القول بصحة النبوة فهذا اخر الكلام في هذه المسألة

المسألة الثالثة في بيان كون القران معجزا اعلم ان الذي يجب تحصيله في هذه
المسألة انه ان تعذر الاتيان بمثل كل واحدة من سور القران اما ان يكون معتادا او لا يكون
فان كان معتادا كان سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة عداوتهم له عليه السلام ومع توفر
دواعيهم على ابطال امره والقدح في دعواه من اعظم المعجزات واظهر البينات
واما ان لم يكن معتادا كان لا محالة معجزا فثبت ان القران سواء كان خارقا للعادة او لم
يكن فانه لا بد وان يكون معجزا وهذه نكتة قاطعة في دفع شغب المنكرين ولنذكر الان
طريقا في حصر ما يمكن من المذاهب في كون القران معجزا فنقول كون القران معجزا اما
ان يكون لكونه منتقضا للمعتاد او لكونه فعلا لغير المعتاد والاول هو القول بالصرفة وهو
مذهب ابي اسحق النظام وابي اسحق النصيبي من المعتزلة واختيار الشريف المرتضى من الشيعة
واما الثاني فهو على قسمين لان كون القران معجزا اما ان يكون لامر عائد الى الفاظه من غير
اعتبار دلالتها على المعاني او مع اعتبار دلالتها على المعاني والاول ايضا على قسمين
لان الامر العائد الى الفاظ القران من غير اعتبار دلالتها على المعاني اما ان يكون امرا

الكلمات

هو لأجل اجتماع الكلمات او لا يتوقف فالقسم الاول هو قول من يقول القران انما كان
معجزا لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع امر لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات والقسم الثاني
هو مذهب من جعل وجه الاعجاز هو الفصاحة ثم فسر الفصاحة بالسلامة عن التعقيد والبراءة عن الثقل
على اللسان وهو قول الجاحظ واما ان قلنا القران انما كان معجزا لامور عائدة
الى الفاظه من حيث كونها دالة على المعنى فمن الظاهر ان دلالة اللفظ اما ان تعتبر بالنسبة الى
تمام مسماه وهو المسمى بالمطابقة او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى وهو المسمى بالتضمن او بالنسبة
الى ما يكون خارجا عن المسمى وهو المسمى بالالتزام واذا كان كذلك فاعجاز القران اما ان
يكون في دلالة الفاظه على معانيه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام فان كان بالمطابقة فلا
يخلو اما ان يكون لا يحصل في كل القران فقط او فيه وفي ابعاضه فالاول هو قول من
قال ان القران انما كان معجزا لخلوه عن التناقض وان كان حاصلا في مجموعه وابعاضه فعلى ذلك
المعاني اما ان تكون من الامور التي يستقل العقل بادراكها او لا تكون فالاول هو قول
من يقول القران انما كان معجزا لما فيه من بيان الحقائق والمشكلات والثاني
قول من يقول القران انما كان معجزا لما فيه من الاخبار عن الغيوب فهذه اقسام
دلالة المطابقة ودلالة التضمن مندرجة فيها واما دلالة الالتزام ففي مذهب
من يقول القران معجز لفصاحته وفسر الفصاحة باشتمال الكلام على وجوه الاستعارة
والتشبيه والفصل والوصل والتقديم والتاخير والحذف والاضمار على ما لخصناه في
كتابنا المصنف في الاعجاز ولنجمع ما لم يسبقنا اليه احد ممن تقدمنا فظهر بهذا الحصر
ان كون القران معجزا اما ان يكون للصرفة او للنظم او لسلامة الفاظه من التعقيد او
لخلوه من التناقض او لاشتماله على المعاني الدقيقة او لاشتماله على الاخبار عن الغيوب
او للفصاحة او لما تركب من بعض هذه الوجوه او من كلها ونحن نتكلم في كل واحد من هذه
الاقسام ثم نذكر المختار بعون الله وتوفيقه اما الصرفة فاعلم انه يمكن تفسيرها
باحد امور ثلثة اولها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم القدرة على الاتيان
بما يساوي القران في الفصاحة والقول بهذا المذهب لم نقل به احد وثانيها ان يقال
المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم الدواعي الى المعارضة مع ان اسباب توفر الدواعي

قوله

الدواعي كانت حاصلة في حقهم من التقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف
بالانقياد والخضوع وهذا ما قد ذكره بعضهم وثالثها ان يقال المراد ان الله تعالى
سلب عنهم العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القران في الفصاحة ثم ان هذا السلب
يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان تلك العلوم كانت حاصلة لهم ثم ان الله تعالى ازالها عنهم
وثانيهما ان يقال ان تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم الا انه تعالى صرف دواعيهم
على حصولها وهذا القول للعلماء ثم ان هذا الوجه ايضا يحتمل وجوها عدة والذي لاجله المرتضى
ان العلوم التي لا بد منها في الاتيان بكلام مساو للقران في الفصاحة او مقارب له كانت حاصلة
عند العرب والعلم بنظم القران كان حاصلا عندهم والمعتاد ان كل من حصل عنده
هذان العلمان فانه لا بد وان يكون متمكنا من مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ثم ان القوم
كلما حاولوا ذلك فالله تعالى كان يزيل عن قلوبهم تلك العلوم فهذا حاصل مذهب المرتضى
بعد تطويله فيه في كتابه في الصرفة واعلم ان القول بالصرفة على جميع محاملها باطل لامور
خمسة الاول الدليل الاول ان العرب لو كانوا احسوا عقيب قصدهم المعارضة
انسداد العلوم التي لا بد منها فيها لوجب ان يعلموا ذلك من انفسهم بالضرورة وان
يميزوا بين اوقات المنع والتخلية ولو علموا ذلك بالضرورة لوجب ان يتذاكروا امر هذا
العجز على سبيل التعجب ولو تذاكروا ذلك لظهر وانتشر على حد التواتر فلما لم يكن
كذلك سقط القول بالصرفة **فان قيل** لا نزاع في وجوب معرفة العرب
بتعذر المعارضة عليهم وان ذلك خارج عن عادتهم لكن لم قلتم انه يجب ان يتذاكروه بل
الواجب خلاف ذلك لانا نعلم حرص القوم على ابطال دعواه عليه السلام وعلى دفع
ادلته واعترافهم بهذا العجز من اعظم الاسباب لتقرير حجته فكيف يمكن ان يقال ان الحريص
على ابطال حجة خصمه يجب عليه الاعتراف بما يقتضي تقرير حجة خصمه بل لو ذكر ذلك
واحد منهم فانما يذكره مع من يقطع بانه لا يفشيه ولا يذكره مع غيره والجواب ان منع
الطباع المجبولة على العادات ولذلك فان اهل بلد لو اصبحوا باسرهم عاجزين
عن بعض ما كانوا قادرين عليه بالامس لوجب ان يشتهر ذلك فيما بينهم وان يحدث كل واحد
منهم صاحبه بذلك اللهم الا اذا وجد مانع يمنعهم عن ذلك التذاكر لكن القوم ما كانوا

المرتضى ح

لهم ثابع عن ذلك وسابه مرجوع اربعة الاول ان القوم كانوا معتقدين فيه
عليه السلام بكونه ساحرا وكان من مذهبهم ان الساحر يقدر على جعل السهل صعبا والصعب
سهلا والصديق بغيضا والبغيض صديقا واذا كان كذلك فاعترافهم بعد ذلك عليهم
بعد ان لم يكن ذلك متعذرا عليهم لا يقتضي حجة اصلا الثاني ان اعترافهم بذلك العجز
اما ان يكون سببا لتوجه حجته عليهم اولا يكون فان اقتضى توجه حجته عليهم ثم ان كل
واحد منهم كان يجد ذلك العجز من نفسه بالضرورة لزم ان يقال ان العرب كلهم كانوا
عالمين بالضرورة توجه حجته عليه السلام عليهم والا كلهم كانوا معاندين منكرين لما عرفوه
بالضرورة ومعلوم ان ذلك باطل لان الامة العظيمة لا يجوز اجتماعهم على المكابرة وان
لم يقتضي ذلك توجه حجته عليهم بسبب احتمال ان يتخالج في قلوبهم ان ذلك العجز على
سبيل السحر لكن اعترافهم بذلك العجز اعترافا يلزم حجته عليهم فلم يكن ذلك مانعا لهم
عن الشاكر بسبب الامر العجيب وهذا هو الذي ذكره المرتضى في الجواب عن استدلال
من استدل على فساد الصرفة بان قال لو كانت الصرفة حاصلة لوجدوها من انفسهم بالضرورة
ولعلموا صدقه عليه السلام بالضرورة فانه اجاب وقال ان هذا القدر لا يكفي في صيرورتهم
عالمين بصدقه لانهم كانوا ينسبونه الى السحر ولانهم كانوا ينسبونه الى قوة الدولة والاقبال
وكانوا يعتقدون ان هو لعلهم هي المانعة عن معارضة القرآن الثالث انهم
كانوا يتذاكرون بالامور العجيبة التي تصدر عنه عليه السلام فدل ذلك على انهم ما كانوا يشتغلون
عن ذلك الا ان المرتضى حمل قوله تعالى حكاية عنهم ان هذا الا سحر يؤثر على
ان المراد منه اعترافهم بالعجز عن المعارضة وان ذلك العجز انما وقع على سبيل السحر
الرابع ان المشهور فيما بين العوام ولا سيما عند العرب ان كل من يقدر على
بعض ما كان مقدورا له فانه يكون ذلك على سبيل السحر فكان يجب ان يقولوا ان كل
واحد منا قادر على مثل هذه الفصاحة ولكن ذلك صار متعذرا علينا لاجل سحره ولا يجوز
ان يقال ان العرب كانوا يعرفون هذه الاسولة لانهم كانوا يذكرون ما هو ادق من
ذلك فكيف يقال انهم ما علموا ذلك الدليل الثاني لو كان الاعجاز في الصرفة
لما كان القرآن معجزا لكن القرآن معجز فليس الاعجاز في الصرفة بيان الشرطية ان الاعجاز

نخ اقبله
اقبال العقلاء تسد... منتخب

انما يكون في الصرفة لو لم يكن القرآن في نفسه ناقضا للعادة بل يكون الناقض للعادة عدم تمكنهم
من الاتيان بمثله ولا معنى للمعجز في عرف العلماء الا الناقض للعادة وحينئذ لا يكون القرآن
معجزا بل المعجز هو عدم تمكنهم من الاتيان بمثله وانا قلنا ان القرآن معجز لان الناس
قبل حدوث النظام كانوا مجمعين على كونه دليلا على صدق الرسول عليه السلام ولم يسئل
عن احد انكاره لذلك واذا كان كذلك كان النظام ومتبعوه مسبوقين بالاجماع فلا يكون
خلافهم قادحا فيه فان قيل لا نسلم انه لو كان الاعجاز في الصرفة لما كان
القرآن معجزا قوله لان الناقض للعادة على هذا التقدير ليس هو القرآن بل عجزهم عن
الاتيان بمثل القرآن قلنا لا نسلم ان المعجز هو الناقض للعادة بل هو في اصل اللغة عبارة
عمن جعل غيره عاجزا وفي عرف المتكلمين عبارة عن الفعل الذي يعجز الانسان بمثله
ولا شك ان الاتيان بمثل القرآن كان متعذرا عليهم فيكون القرآن معجزا ثم الدليل اثما وقع
في لفظ المعجز وذلك لا يقدح في اصل المعجز فلا يقدح في اصل كون القرآن معجزا ولكن
المعجز لفظ مشترك فانه قد يراد به ما يكون ناقضا للعادة وقد يراد به ما يعجز الانسان بمثله
والقرآن عندنا وان لم يكن معجزا بالتفسير الاول لكنه معجز بالتفسير الثاني فلا يكون اجماع
الامة على كون القرآن معجزا قادحا في الصرفة فانه لم ينقل عن السلف الخوض في تفصيل
القول في كون القرآن معجزا بل لم ينقل عنهم الا اطلاق القول بكونه معجزا وانه
انهم اتفقوا على كونه دليلا على صدق النبي عليه السلام قلنا هذا الاتفاق ممنوع لان النظام
كان منكرا لذلك وهشام وعباد كانا يذهبان الى ان الاعراض لا تدل والفاظ القرآن
اعراض فهي على مذهبهم غير دالة على شيء وبتقدير عدم مخالفة هؤلاء فالاجماع غير حاصل
لان الناس اما المتكلمون او غيرهم اما المتكلمون فليسوا كل الامة فلا يكون اجماعهم حجة
واما غيرهم فهم عوام لا يعلمون هل الحيلة فضلا عن ان يكون لهم فيها راي ان سلمنا
ان القول بالصرفة ينفي كون القرآن دليلا الا ان القول بالفصاحة ينفي كونه دليلا ايضا
لاحتمال ان يقال ان الفاظ القرآن كانت موجودة قبل مبعث الرسول عليه السلام وما كان
موجودا قبل دعوى الرسالة لا يكون دليلا على صحة الرسالة الجواب قوله المعجز
في عرف العلماء هو الذي يعجز الانسان عن مثله لا ما يكون ناقضا للعادة قلنا لا نسلم فان ذلك

ثم ان ... يتبع منه ...

آيةُ صدقي أني أضعُ يدي على رأسي وأنهم لا يقدرون عليه فإن المعجز حينئذ هو عدم تمكينهم من ذلك
لا وضع اليد على الرأس فعلمنا أن المعجز هو الناقض للعادة لا ما لا يتمكن الإنسان منه قوله
إذا اعترفنا بعجز الخلق عن الإتيان بمثله فقد اعترفنا بكونه معجزا قلنا قد بينا أن الشيء لا يسمى
باسم المعجز إلا إذا كان خارقا للعادة قوله النظام وهشام وعباد خالفوا في كونه معجزا قلنا
نحن إنما نتمسك بإجماع من قبلهم فإن الناس بأسرهم كانوا مجمعين على أن القرآن دليل
على صدق الرسول والعلم بذلك ضروري قوله الإجماع إما من المتكلمين أو من العوام
قلنا معرفة كون القرآن دليلا موقوف على حذاقة في المتكلمين فيصير وقوف
العوام على ذلك ثم بعد ما لا يكون للعوام وقوف عليه لكن المتكلمين إذا اتفقوا والعوامُ
لم يخالفوهم فقد وجب أن يكون ذلك حقا وإلا لكان كل الأمة تاركين للصواب
قوله يحتمل وجود ألفاظ القرآن قبل بعثة محمد عليه السلام قلنا لا جرم قول القرآن
معجز بشرط نزوله حين نزل به وقبل ذلك فلم يوجد هذا الشرط **الدليل الثالث**
لو كان الإعجاز في الصرفة لكان القرآن في غاية الركاكة لكنه ليس كذلك فليس الإعجاز في الصرفة
بيان الشرطية أنه لا معنى للصرفة إلا أن يقال مقتضى العادة أن تكون العرب متمكنين
من الإتيان بمثل القرآن فلما لم يتمكنوا كان عدم تمكنهم من ذلك ناقضا للعادة وإذا كان
كذلك قوله كون القرآن مخصوصا بالفصاحة العظيمة والنظم الغريب يمنع من
أن يكون عجزهم عن الإتيان بمثله ناقضا للعادة لأن من أتى بكلام فصيح في نظم غريب لم
يألفه الخلق فقد ثبت أن تعذر الإتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم على الغرابة
بل هذا هو المعتاد وإذا كان كذلك فعجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن لا يعرف من
المعجزات في شيء بل لأنه لا يمكنهم الإتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ومثل
هذا العجز أمر معتاد أما إذا كان الكلام عديم الفصاحة ركيكا جدا كان المعتاد
هو تمكن كل أحد من الإتيان بمثله فعند ذلك لو تعذر عليهم الإتيان بمثله كان ذلك
التعذر ناقضا للعادة فحينئذ يتحقق المعجز مثاله لو قال إنسان أنا جئت أدعي الرسالة وقال
آيةُ صدقي أني أقدر على إشالة نصف مَنٍّ مع أن أحدا غيري لا يقدر على إشالته كان ذلك
معجزا لأن المعتاد هو تمكنهم منه فعدم تمكنهم يكون ناقضا للعادة أما لو قال آية صدقي

أني أقدر على إشالة خمسمائة من بطرفي لم يعجب الناس ولم يأتوا به فلو لم يقدروا على مثله لم يكن
ذلك معجزا لأن عدم اقتدارهم عليه ليس بناقض للعادة لا جرم أن يكون ذلك العجز لا جل أنه
مصلحة في القوم ونفي العلم بذلك النظم المخصوص الذي لم يعرفوه فسبق هذا أن الإعجاز لو كان
في الصرفة لوجب أن لا يكون القرآن فصيحا جدا ولما لم يكن كذلك بطلت الصرفة وعلى هذا
التقدير سقط قول المرتضى في الجواب عن ذلك أن القرآن لو لم يكن فصيحا أصلا لكانت الحجة
أقوى وأتم [illegible] فأصل الحجة حاصل لا بأسًا أن الاحتجاج بالصرفة لا يتم إلا إذا كان القرآن
ركيكا جدا **الدليل الرابع** لو كان الإعجاز في الصرفة لكان الذي صرفوا عنه
إما أن يكون هو الإتيان بمثل تلك الفصاحة أو الإتيان بمثل تلك الفصاحة في ذلك النظم فإن كان الأول
فهو باطل لوجهين أما أولا فلأنه يلزم أن يكون كلامهم قبل التحدي أفصح من كلامهم بعد التحدي ومعلوم
أن ذلك باطل وأما ثانيا فلأنه يلزم أن يعارضوه بكلامهم قبل التحدي ومعلوم أن ذلك لم يقع
وإن كان الثاني فالإتيان بالفصاحة في مثل هذا النظم إما أن يقال إنه كان معتادا لهم أو ما
كان فإن كان وجب أن يعارضوا القرآن بكلامهم قبل التحدي وإن لم يكن معتادا لهم لم يكن
الناقض للعادة عدم تمكنهم من تلك المعارضة بل الناقض هو نفس القرآن وذلك يبطل القول
بالصرفة **فإن قيل** إنهم كانوا متمكنين من مثل فصاحة القرآن وكانوا عالمين
بنظم القرآن فإن العلم بالنظم المخصوص مما لا يتعذر فيه التفاوت ومقتضى العادة أن كان
من كل عالم بوجوه الفصاحة وكان عالما بالنظم المخصوص فإنه يكون متمكنا من الإتيان
بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم فلما لم يتمكنوا منه كان عدم تمكنهم عن مثل تلك الفصاحة
في مثل ذلك النظم مع علمهم بوجوه تلك الفصاحة وعلمهم بذلك النظم أمرا خارقا للعادة والجواب
لا نسلم أن العادة تقتضي في كل من علم الفصاحة والنظم المخصوص أنه يجب أن يكون متمكنا
من مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم فإنا نعلم بالضرورة أن الشاعر الفصيح جدا قد يكون
عاجزا عن إنشاء الخطب والخطيب الفصيح جدا قد يكون عاجزا عن إنشاء الشعر فضلا عن
أن يشعر مثل شعر المتنبي في الفصاحة بل قد يكون نوع شعر الشاعر مختصا بشيء مخصوص حتى
لو خرج عنه لا يكون شعره قويا وبالجملة فنحن لا نقول إنه يجب أن لا يكون الفصيح في الشعر
فصيحا في الخطب بل نقول إنه لا يجب [illegible] الأمر كذلك بل قد يكون وقد لا يكون وإذا كان

كلامن

ذلك امرا يختلف باختلاف العادات لم يكن عدم التمكن منه نقضا للعادة فلا يكون عدم التمكن
منه معجزا او سلمنا انه يجب ان يكون الفصيح في احد الامرين مصادفا للاخر لكن ذلك مما لا
نعلم بالضرورة بل بالنظر الدقيق والعرب ما كانوا اهلا للاهتدا الى هذه الدقائق فجاز
ان يشتبه ذلك عليهم لم يعلموا ان عجزهم عن المعارضة خارق للعادة الدليل الخامس
انا نعلم بالضرورة ان العرب كانوا يستعظمون فصاحة القران حتى قال الوليد بن المغيرة
ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة والله اخبر عنهم في قوله ثم فكر ونظر وعبس وبسر وقال
ان هذا الا سحر يؤثر مع ان مسيلمة عارض بعض السور بركاكة وقال اخرون لو نشا
لقلنا مثل هذا وحاول بعضهم معارضته باخبار الفرس وحاول المعري معارضته ايضا
ومن المعلوم ان القدح في هذه الاشياء بان خروجها عن حد المعارضة ليس الا بسبب وجوه
الفصاحة مست انه ليس لكون القران دالا على الصدق لاجل عدم وقوع المعارضة فقط
بل لاختصاصه من وجوه الفصاحة بما انتهى الى حد الاعجاز وقد استدل اصحابنا بان عدمها لو دل
على شي لدل على كل عدم علم ولا يتميز ذلك العدم عن غيره ولو وقع التميز في العدم
لكان العدم وجودا اذ لا معنى للتميز عن غيره الا الاختصاص بحقيقة لا تحصل لغيره وكل
ما كان كذلك فهو موجود ولما كان ذلك محالا كانت دلالة العدم على غيره محالا لان هذه
الطريقة يتوجه عليها معارضا فالاولى الاكتفا بما مر اما القايلون بالصرفة فقد
احتجوا على ابطال القول بان المعجز هو الفصاحة باحتجاج اولها انه لو كان
التحدي واقعا بالفصاحة او النظم او مجموعهما لما صح الاستدلال به على الصدق لكنه
يصح الاستدلال به على الصدق فوجب ان لا يكون الاعجاز في الفصاحة بيان الشرطية
ان فصاحة القران ونظمه لا يدلان على صدق الرسول عليه السلام الا اذا علم ان الفاعل
لذلك هو الله تعالى اذ لو جاز ان يكون الفاعل لذلك غير الله تعالى لم يكن ذلك دليلا
على تصديق الله تعالى اياه في دعواه ثم انه لا طريق الى معرفة ذلك الا باخبار النبي
عليه السلام لان اصل الفصاحة والنظم لا شك في كونهما مقدورين للعباد واذا كان كذلك
فلا مرتبة في الفصاحة والنظم الا ويجوز صدوره عن العبد اما من جن او ملك وكيف لا نقول
ذلك والرسول عليه السلام كان معترفا بان الملك يلقي اليه هذا الكلام فقبل العلم بصدق

الرسول لا نامن ان يكون ذلك الملك قاصدا بالقا ذلك الكلام عليه الاضلال والاغوا فاذن
لا يمكننا ان نعلم صدقه الا اذا علمنا ان هذه الفصاحة توجب امتناع الاستدلال به على صدق
الرسول عليه السلام واما على القول بالصرفة فلا اشكال لانا نعلم ان القادر على خلق العلوم
في القلوب وانا انتهاء عنها هو الله تعالى وثانيها ان القران ما يمكن حكايته من المحتمل
ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي اخر ثم ان ذلك النبي دعا محمدا الى دينه والى هذا الكتاب
ثم ان محمدا عليه السلام قتل ذلك النبي واخفى امره ونسب القران الى نفسه وهذا الاحتمال وان
كان بعيدا الا ان المطلوب في هذه المسئلة القطع واليقين وما دام هذا الاحتمال
قائما لم يمكن اليقين حاصلا بنبوته عليه السلام لا يقال هذا ممنوع من وجوه ثلاثة الاول
ان هذا افساد للمكلفين فيجب على الله المنع منه الثاني ان العلم الضروري حاصل بانه
لم يكن قبل محمد عليه السلام من هو بهذه الصفة الثالث انه في القران ايات دالة
على شرح احوال محمد عليه السلام وهي كافية في الدلالة على صدقه لان مقدارها اعظم من
مقدار اقصر سورة من قصار المفصل مع ان التحدي وقع بجمع هذه السور على ما تقدم في
المسئلة الاولى استقصا القول في هذه الاجوبة لانا نقول اما الاول فقد بينا انه ليس
لا يجب المنع من وقوع هذه المفسدة على الله تعالى بوجه من الوجوه واما الثاني
فهو لا يفيد الا حسن الظن والا فلكنا متى راينا رجلا مواظبا على الزهد والاحتراز عن الدنيا
ان نقطع على باطنه بالعصمة واما الثالث فهو مبني على ان التحدي وقع بجمع السور
وهو ممنوع لان قوله فاتوا بسورة من مثله نكرة في سياق الاثبات وهي لا تكون عامة
ثم ان سلمنا عمومها لكن من المحتمل ان يكون نزول ايات التحدي كان بعد نزول
بعض السور الكبار وقبل نزول السور القصار ولا شك في انصراف مطلق التحدي الى السور
التي نزلت قبل اية التحدي فحينئذ لا يكون شي من السور القصار داخلا في اية التحدي لا يقال
التحدي الله ولا يجوز ان يدفع هذا الاحتمال بان يقال الرواية قد دلت على ان بعض السور
القصار نزل قبل اية التحدي لانا نعلم بالضرورة ان تلك الرواية ليست الا من باب الاحاد
فلا يكون مفيدا للعلم وهذه المسئلة علمية ثم ان سلمنا ان ظاهر اية التحدي يتناول كل السور
لكن تخصيص العموم بالدليل جائز والدليل المخصص ههنا قائم وذلك لان المانع في الفصاحة

من فعل الله تعالى والح...
الا باخبار ...
قبل ان ...

اما تميزه عن نوع الخاطب بالفصاحة لا في الكلام القصير فان كل من عرف قليلا من
من وجوه الفصاحة امكنه ان يتكلم بمقدار سطر او سطرين من الكلام الفصيح وكل شاعر نازل
الدرجة فانه يمكنه ان ياتي بالمصراع او بالبيت مثل ما يذكره الشاعر القوي بل التفاوت انما
يظهر في الكلام الطويل فان الفصيح يجريه من اوله الى اخره فصيحا وغيره لا يقدر عليه واذا
كان كذلك فانه التحدي وان كانت بظاهرها عامة الا انها تكون مخصوصة بالسور الطوال
لاجل هذا الدليل ثم ان سلمنا وقوع التحدي بجميع السور فلم قلتم انه وقع التحدي بكل
ما مقداره مقدار اقصر سورة لانه من الجائز ان تكون السورة ازيد في الفصاحة من الايات التي
تساوي مقدارها مقدار السورة وان لم يكن في نفسها سورة مستقلة واذا كان هذا الاحتمال قائما
لم يلزم من وقوع التحدي بالسورة التي مقدارها ثلث ايات وقوع التحدي بكل ثلث ايات
وثالثها انه لو كان الاعجاز في الفصاحة لكان التفاوت بين كل سورة من قصار المفصل
وبين افصح كلام للعرب اعظم من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر الواحد من اهل الزمان
وجب ان يكون علمه التفاوت بين كل سورة من قصار المفصل وبين افصح كلام للعرب
اظهر واقوى لكن الامر ليس كذلك فوجب ان لا يكون وجه الاعجاز هو الفصاحة بيان
المقدمة الاولى انا لو قدرنا ان انسانا اتى في زماننا بشعر في فصاحة شعر امرئ القيس
لم يكن ذلك معجزا ومعلوم ان التفاوت بين الفصاحة المعجزة والفصاحة التي لا تكون معجزة
اكثر من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون واحد منهما معجزا فيجب من هذا ان يكون
التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح كلام العرب اكثر من التفاوت بين شعر امرئ
القيس وبين شعر اهل الزمان وبيان المقدمة الثانية ان كل من امكنه معرفة التفاوت
اليسير كان بمعرفة التفاوت العظيم اولى فان كل من عرف التفاوت بين الكرباس الغليظ
والكرباس الدقيق كان بمعرفة التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الاطلس اولى وبيان
المقدمة الثالثة وهي انا لا نجد من انفسنا هذا التفاوت انا اذا رفعنا عن وهمنا
ما اختص به القران من النظم اذ الان ليس كلامنا الا في مجرد فصاحة فقط ودفعنا عن وهمنا
اعتقاد ان الفصحاء عجزوا عن معارضته لانه لا نزاع في ذلك بل النزاع في ان علة عجزوا عن المعارضة
ودفعنا ايضا عن وهمنا اعتقاد انا لو لم نثبت ان فصاحته منتهية الى حد الاعجاز لما امكنا

ان نستدل به على صحة النبوة قطعا لانه يكون الاستدلال به على صحة النبوة من غير ان نقول
انما بلغت في الفصاحة الى حد الاعجاز فاذا رفعنا هذه الاعتقادات عن قلوبنا ثم
تاملنا ما بين قصار المفصل وبين افصح خطبة للعرب او افصح قصيدة لها وتاملنا في
فصاحتها مع قطع النظر عن النظم وسائر الامور التي ذكرناها فانا لا نجد ما بين الفرقة ما نجده
بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل زماننا ومن كذب بان ذلك كان مكابرا مدعيا علما بالعلم
الضروري الذي يحس لا يجد ذلك من انفسنا ومثل هذه المكابرة تكون سببا للتشكك في الاسلام
فان من سمع انه لا طريق الى اثبات النبوة الا بالاصرار على هذه المكابرة العظيمة فانه يصير
ذلك سببا لشكه في صحة ادلة الاسلام وذلك مما يجب ان يستعاذ بالله منه فثبت
بما ذكرنا ان التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح خطب العرب غير منته الى حد
الاعجاز ورابعها ان التحدي لو كان واقعا بالفصاحة لكان من الواجب اما ان
العرب بالمعارضة لان الفصحاء اما ان يقال انهم كانوا اولياء له عليه السلام او اعداء له او بعضهم
اولياء وبعضهم اعداء والاول باطل بالضرورة ولانه على ذلك التقدير لا يلزم من سكوتهم
عن المعارضة كون القران معجزا واما الثاني فمعنى ان ياتوا بالمعارضة سواء كان الذي
ياتون به معارضة في نفسه او لم يكن لانه ان كان ذلك الذي بمعارضة حقيقية فقد حصل المرام
وان لم يكن فقد كان يمكنهم ان يتوافقوا على ان الذي جاءوا به يصلح ان يكون معارضة للقران
لان هذا طريق صالح للقدح في امر النبي عليه السلام ولو فرض اعينهم على القدح في امره عليه السلام
معلوم بالضرورة لا يقال التفاوت بين كلامهم وبين القران معلوم بالضرورة
فهم انما لم يفعلوا ذلك لعلمهم بان كل احد يعلم كذبهم في ذلك لانا نقول بتقدير
اجتماعهم على دعوى المعارضة اما ان يكون المكذب لهم فصحاء العرب او عوام العرب
والاول باطل لانا اذا فرضنا اجتماع جميع فصحاء العرب على دعوى المعارضة والثاني
ايضا باطل لوجهين اما اولا فلانه لا عبرة بقول العوام واما ثانيا فيجب ان اقوالهم
تكذبونهم في كون ما اتوا به معارضة ولكن لما كان هناك اقوام اخرون يدعون كونه معارضة
يحصل نوع ابهام في وقوع المعارضة في الاختلاف وهذا القدر يكفي في سقوط الاحتجاج لان
المقصود الاقصى من المعارضة ان يقع الاختلاف في كونه معارضة ام لا واذا كان هذا

المعنى حاصلا بعد ما اطباق العرب على دعوى المعارضة كان مقصودهم في اسقاط
محمد عليه السلام عن ابطالهم حاصلا فلما لم يعدلوا اصلا على المعارضة دل على ان التحدي
لم يقع بالفصاحة وجوابه ان مفردات الكلمات كانت مقدورة للعرب ومعلومة لهم
والتركيب بينها كان مقدورا لهم ومعلوما لهم وكل من كان قادرا على المفردات والتركيب
كان لا بد وان يكون بحيث ياتي منه ذلك المركب فاذن العرب كانوا متمكنين من
الاتيان بمثل القران فتعجيزهم عنه لا بد وان يكون للصرفة وسادسها ان الصحابة حين
جمعوا القران فكان ما ياتيهم الرجل باية او الاثنين فان كان الراوي مشهورا
بالعدالة كانوا يقبلونها والا طالبوه بالبينة ولو كان التفاوت بين القران وبين كلامهم في
الفصاحة منتهيا الى حد الاعجاز لكان علمهم بذلك ضروريا ولو كان كذلك لما احتاجوا في تصحيح
كونه من القران الى البينة والشهادة وسابعها ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين
من القران ولو كان التفاوت بين القران وبين غيره في الفصاحة منتهيا الى حد الاعجاز
لما وقع له هذا الاشتباه والجواب عما ذكره اولا انا ما ادعينا ان هذه الشبهة
لا تتوجه علينا هنا وانما هي متوجهة على مذهب المعتزلة ولا جواب عن ذلك لهم اصلا
لانه لم يبق للمعتزلة دلالة قطعية على استحالة ان يقدر غير الله تعالى على ايجاد العلوم في
القلوب وان انتفاعنا عنها والجواب عما ذكره ثانيا ان العلم الضروري حاصل
بان الاحتمال الذي ذكروه لم يقع ولم يوجد واصحاب الصرفة انما يستقيم مذهبهم هنا لو امكنهم
اقامة الدلالة القاطعة على ان غير الله تعالى لا يقدر على ازالة العلوم عن القلوب وقد بينا
ضعف دليلهم في هذا المعنى في باب الصفات والجواب عما ذكره ثالثا انا لا نسلم
ان من يدرك التفاوت بين شعر امرئ القيس وشعر اهل الزمان فانه لا يدرك التفاوت
بين سور القران وبين افصح كلام العرب ثم دعوى الضرورة في محل النزاع ثم ان سلمنا
ذلك لكن لا يلزم منه عدم التفاوت سلمنا ان شعر اهل الزمان من المحتمل ان يكون
التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس وان كان كثيرا الا انه لا ينتهي الى حد الاعجاز والتفاوت
بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس وان كان حاصلا الا انه ليس بكثير جدا ولكن
مع ذلك فان ذلك القدر من التفاوت يقتضي الاعجاز مثلا يكون القران في الطبقة الاولى

من الفصاحة وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية او الثالثة وشعر اهل الزمان في الطبقة
العاشرة فيكون التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان اكثر من التفاوت
بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس ومن شعر اهل الزمان ان يكون قادرا على ادراك
التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس ثم اذا كان شرط كون
الكلام معجزا وقوعه في الطبقة الاولى من الفصاحة لا جرم كان القران معجزا وان كان
التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس اقل من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر
اهل الزمان ثم ان سلمنا عدم التفاوت بين افصح كلام العرب وبين بعض قصار
المفصل ولكن لا نسلم وقوع التحدي بجميع السور على الاطلاق فلا يلزم من عدم التفاوت
بين قصار المفصل وبين افصح كلام العرب عدم التفاوت بين افصح سورة في القران
وبين افصح كلام للعرب بل نحن نعلم بالضرورة مع انا لسنا نعرف دقائق الفصاحة كما
ينبغي ان لا مناسبة بين طه والحواميم وبين افصح كلام العرب البتة واصلا والجواب
عما ذكره رابعا ان التفاوت اذا كان ظاهرا جدا لكان العلم به حاصلا للعلماء والعوام
واتفاق الامة العظيمة على المكابرة ممتنع فلعل الفصحاء وان ارادوا تلك المكابرة الا انهم
خافوا من ظهور كذبهم عند عوام العرب فلاجل هذا الخوف تركوا هذه المكابرة
والجواب عما ذكره خامسا ان ذلك يقتضي ان كل من عرف مفردات لغة
من اللغات وقدر على تركيبها ان يكون متمكنا من شعر مثل شعر امرئ القيس وخطب
مثل خطب قس بن ساعدة وفساد ذلك معلوم بالضرورة واما وجه التحقيق في ذلك
فقد ذكرناه في كتابنا المصنف في الاعجاز والجواب عما ذكره سادسا انا نعلم ان القران
قد جمعه رسول الله صلى الله عليه وان الصحابة لم يتولوا جمعه وان الروايات في ذلك موضوعة
مختلفة والجواب عما ذكره سابعا ان ابن مسعود لم ينكر كون الفاتحة والمعوذتين
منزلا على محمد عليه السلام من عند الله بل انكر كونه قرانا وذلك لا يقدح في مطلوبنا
فهذا اخر الكلام في الصرفة فاما الكلام على من جعل الاعجاز في عدم الاختلاف
فهو ان العلم بان اختلاق الكلام الطويل عن الاختلاف معجز ليس علما ضروريا واما قدر ما
كلام الخطباء والشعراء قد يكون خطبة او شعرا بحيث لا يوجد فيه شيء من الاختلاف

واذا كان ذلك امرا معتادا لم يكن العلم بخلو مثل القران عن الاختلاف علما ضروريا
بل لا بد فيه من الدلالة فيصعب على اصحاب هذا المذهب تصحيح ذلك بالدلالة وايضا ففي
وقوع التحدي بكل واحدة من السور يبطل هذا المذهب اصلا لانا نعلم بالضرورة
انه قد يوجد من الكلام ما مقداره مقدار سورة لكوثر خاليا عن الاختلاف فيبطل ما ذكروه
واما الكلام على من جعل الاعجاز في سلامة الفاظه عن التعقيد مثل ما في قوله
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فهو ان اكثر الفاظ الناس سليمة
عن مثل هذا التعقيد فان مثل هذا التعقيد لا يوجد الا نادرا واما الكلام على من جعل الاعجاز
في النظم فهو ايضا باطل من وجهين اما اولا فلانه كان يجب ان يكون الذي تعاطاه
مسيلمة من الحماقات معارضة له لكونه على نظمه واما ثانيا فلان العلم بالنظم المخصوص
امر مشترك فيه والمبتدي لا يمكن ان يكون كذلك واما الكلام على من جعل الاعجاز في اشتماله على
الاخبار عن الغيوب فهو انه يلزم منه خلو بعض السور عن الاعجاز وايضا فلانه عليه السلام لم يخبر
عن الغيوب الكثيرة سوى ما في القران فلو لم يكن في القران وجه في الاعجاز سوى ذلك لما كان
لخصوصية القران دلالة على صدقه واما الكلام على من جعل الاعجاز اشتماله على المعاني
الدقيقة فهو ايضا باطل لانا نعلم ان جمع مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب غير
معتاد للبشر لكنهم لا دلالة فيه لانه لا يصح التعويل عليها الا بعد صحة النبوة واذا قد
بطلت هذه الاقسام لم يبق سوى الفصاحة اعلم ان الاعجاز انما وقع عما وقع فيه
التحدي وايات التحدي مطلقة غير مخصوصة بامر مخصوص اعني انه ليس فيها ان التحدي
وقع بالفصاحة او النظم او بالمعاني ثم ان العرب لم يستفهموا عليه السلام عما طالبهم
به فوجب ان يكون تركهم ذلك الاستفهام لان اغراض التحدي كانت مقررة فيما بينهم فكانوا
يحملون التحدي المطلق على ذلك الامر المعتاد ومعلوم ان الشعراء والفصحاء اذا تحدى بعضهم
بعضا بشعر او خطبة فانه لا يتحدى الا بمجموع النظم والفصاحة فانهم لا يعدون قط في زمانهم تحدي
بعضهم بعضا بمزية معاني شعره او باشتماله على الاخبار عن الغيوب او بعدم التناقض بل
التحدي ما كان يقع الا بالنظم المخصوص مع الفصاحة المخصوصة فاذن يجب ان يكون التحدي
بالقران واقعا بمجموع هذين الامرين واذا كان كذلك وجب ان يكون القران معجزا من

ذلك
صح

مجموع هذين الوجهين وهذا الوجه كما انه مصحح لما اخترناه فهو مبطل لسائر المذاهب والله الموفق
المسئلة الثالثة في جواز الكرامات اتفقت المعتزلة على المنع منه
الا ابا الحسين والشيخ واصحابنا على تجويزها الا الاستاذ ابا اسحق والدليل على جوازها ظهور الخوارق
على مريم عليها السلام مع انها ما كانت نبية وكذلك ظهورها على اصحاب الكهف
مع انهم ما كانوا انبياء فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت
معجزات لنبي في ذلك الزمان او ان لم يكن كذلك الا انها كانت ارهاصا لنبي يجيء بعد ذلك
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحتها فمعنا ما يدل على امتناعها وذلك من وجهين
الاول ان المعجز يدل بطريق الابانة والتخصيص ونعني بالابانة انه
يجب ظهوره على النبي فاما غيره من الادلة كدلالة الفعل المحكم على علم فاعله فانه قد يكون
عالما ولا يظهر منه الفعل المحكم ونعني بالتخصيص انه اذا كثر وصار معتادا لم يدل بخلاف
دلالة الفعل المحكم فانه يدل على ذلك كثر الفعل او قل واذا ثبت انه يجب ظهور المعجز
على النبي فنقول وجب ان لا يجوز ظهوره على الصالحين لانه لو جاز ظهوره على الانبياء وجب
ظهوره عليهم ولما لم يجب ظهوره عليهم علمنا انه لا يجوز ظهوره عليهم الثاني ان
المدعي للنبوة لو ظهر عليه المعجز فانه يثبت صدقه ولو لم يظهر عليه المعجز او على واحد من يشهد
بصدقه فانه يثبت كذبه اذ لو لم يستدل بعدم ظهور ذلك على كذبه لم يمكنا ان نقطع بعدم
نبوة شخص ما فثبت ان دلالة المعجز على مثل الابانة اي وجوده يدل على النبوة
وعدمه يدل على عدمها واذا ثبت ذلك فلو جعلنا مدلوله غير النبوة من الصدق والصلاح
لزم من عدم ظهوره عدم الصدق والصلاح حتى ان كل من اخبر عن شيء فلم يظهر عليه
المعجز وجب ان نقطع بكذبه وذلك باطل فثبت ان مدلوله ليس الا النبوة الثالث
ان ما دل على وجود شيء فلا بد وان يكون بينه وبين المدلول علاقة وحاصلها اما بالعلية او
بالمعلولية وعلى التقديرين فانه يستحيل انفكاك المدلول عن الدليل فلو كان المعجز دالا
على الصدق والصلاح لاستحال وجوب الصدق والصلاح بدون المعجز ولما لم يكن
كذلك علمنا ان المعجز لا يجوز اظهاره على الصالحين الرابع لو جاز ظهور المعجزات
على الصالحين لجاز ظهورها عليهم في الزمان العظيم ان سروا باكرام الله تعالى لهم وذلك

على الصالحين
كالانبياء
...

حاصل في اكرامهم حسه ولوجاز ذلك لما علمنا عند ظهوره على النبي عليه السلام كونه ناقضا للعادة
لانا اذا جوزنا حصول مثل ذلك في السر فبعد العلم بتمكن حدوثه خارقا للعادة وذلك يقدح
في دلالة المعجزات على صدق الرسل الخامس انه لو جاز اظهارها على الصالحين لجاز
من الله تعالى ان يكثرها اذ ليس علاه اولى بالجواز من علاه اخر وفي ذلك اخراجها من ان تكون
دلالة على النبوة وربما قالوا لو جاز اظهارها على صالح اكراما له لجاز اظهارها على كل صالح
اكراما له حتى تخرج عن كونها ناقضة للعادة اقول السادس ان ظهورها على الصالحين
ينفر عن الرسل لانه يشاركهم فيما هو من الخصائص وذلك يهون موقعهم في النفوس كما ان
الرئيس اذا قام لكل احد هان قيامه لمن يستحق القيام ولم يعتد به السابع لو حسن
ظهور المعجز لمجرد التصديق لحسن اظهاره على الانسان في احبار عن اكله وشربه ووقاعه
الثامن معنى وصفنا للانسان بانه رسول الله ليس هو الا ان الله تعالى حمله اداء
الرسالة الى الناس لانه تعالى حمل العلماء اداء العبادات الى الناس وليسوا رسلا لله تعالى
كلهم بلا واسطة ولا الملك واسطة وليس ايضا معناه ان الشرع لا يعرف الا من جهته لان
الملكة رسل الله تعالى وليسوا كذلك فثبت ان معنى كون الانسان رسولا هو انه ظهر عليه
المعجز واذا كان كذلك كان ظهوره على من ليس بنبي مناقضة التاسع لو حسن
ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق وان لم يكن نبيا لحسن ظهوره على صدق خبر بعض
المخبرين وان كان زيادا وحسن اظهاره على من يكون صادقا في الحال وان كان الله تعالى
يعلم انه يكفر غدا العاشر لا شك ان المعجز ظهر على النبي ليدل على نبوته فلو جاز
ظهوره على الصالح لغرض آخر اما غير معلوم لنا او معلوم لنا نحو ان يكون الغرض حصول
السرور في قلبه او اتصال الخير اليه او الدلالة على صدقه وصلاحه لجاز اظهاره على الصبي
او الفاسق او البهيمة لغرض اخر غير معلوم لنا او معلوم لنا وهو اتصال النفع اليه ولما
بطل ذلك بطل ما ذكرتموه الحادي عشر لو جاز ظهوره على غير النبي لانتفينا
انه يجوز اظهاره لا لغرض التصديق في الرسالة ولو جوزنا ذلك لما كنا نقطع عند
ظهوره على النبي ان الغرض منه هو تصديقه وذلك يسد باب الاستدلال بالمعجز على الصدق
الثاني عشر انه لو جاز ذلك لما كان يمكننا لما كان يمكننا ان نقطع باستمرار تحدي

من العادات لاحتمال انقلابها عن مجاريها كرامة لولي وذلك يلزم ان لا نقطع بعدم تقلب الجبال ذهبا وعدم
انقلاب ماء البحور دما عبيطا وعدم انتثار الكواكب وذلك دخول في السفسطة
الثالث عشر لو جاز ذلك لوجب القطع بصدق من ادعى شهادة ذلك عليه لان ذلك
دال على صلاحه باطنه لكن الشريعة منعت من القطع على ما دلت عليه شهادات الشهود فوجب
امتناع ظهور المعجز على الصالحين وربما قالوا لو ظهر المعجز على صالح لوجب العلم بمقتضى شهادته
وحيث لكن الشريعة منعت من العلم بقول الشاهد الواحد فيبطل ما قلتموه الرابع عشر
لو جاز ذلك لكان لو وجب القطع بصدق شهادة من شهد ذلك عليه لان ذلك يدل على صلاحه باطنه
لكن الشريعة منعت من القطع اذا ادعى الصالح على انسان بانه ماله الى ان كتب
صار قايما في تلك الدعوى فاظهر المعجز فكان يجوز ظهور المعجز عليه في تلك الحالة وكان يثبت
صدقه في تلك الحالة فحينئذ كان يستغني عن الشاهد لكن الامة مجمعة على انه لا بد من الشاهد
للمدعي فبطل ذلك الخامس عشر لو ظهرت الكرامات على الاولياء الذين هم في درجة
الجنيد والشبلي وغيرهما لكانت ظهورها على اكابر الصحابة مثل الصديق والفاروق وذي النورين
والمرتضى والحسن والحسين اولى بل الخلق بالصدق ممن قد من محمد عليه السلام ان درجتهم في الدين
اعلى من درجة هولاء الصوفية ولو ظهرت الكرامات عليهم لانتشر ذلك وظهر فلما لم
ينقل علما عدم ظهورها عليهم ولما لم يظهر عليهم كان بان لا يظهر على هولاء الصوفية اولى
والجواب عن قوله ان المعجز لو جاز ان يكون ذلك معجز النبي ذلك الظاهر وظهر لا ان علمه
عليه اولها ان المعجز لا بد وان يكون بحيث يستدل به على الخصم وتمثل جبريل عليه السلام لمريم
عليها السلام وصيرورتها حاملا من غير ذكر ليس امرا ظاهرا يمكن ان يستدل به على الخصم
فلا يصلح لان يكون معجز النبي وكذلك عند ظهور الرطب الجني من النخل اليابس ما كان
هناك احد يشاهد ذلك لقوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن
صوما وذلك يدل على انه ما كان عندها احد الوجه الثاني ان زكريا عليه السلام لم يكن عالما
بتلك الكرامات لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا قالت هو من عند الله ولما سمعه ما يدل على ان زكريا عليه السلام ما كان
عالما بتلك الاشياء واذا كان كذلك استحال جعلها معجزة له عليه السلام اذ لو جوزنا ان يكون

المعجز حجة لا لمن ظهر عليه بل لانسان اخر غيره عالم بذلك المعجز لجاز ان يقال ان المعجز الذي
ظهر على موسى عليه السلام ما كان معجزا له بل كان معجزا لانسان اخر كان غافلا عن تلك
الاشيا والشبهة الخامسة هو ان الله تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر زكريا في اثناء القصة
ولو انها كانت معجزة لزكريا عليه السلام لكان ذلك دالا على نبوته وذكر الدليل من غير
بيان دلالته على المدلول عديم الفائدة واما في حق اصحاب الكهف فالامر فيه ظاهر
انما من وجهين احدهما ان بقاهم نائمين في تلك المدة الطويلة خارق
للعادة فلو كان ذلك معجزا لنبي لكان اما ان يقال ذلك النبي هو واحد منهم او انسان
اخر وكلا القسمين باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ولا يشعرن بكم احدا ولو كان ذلك
معجزا لوجب عليهم اظهار ذلك واشاعته فيما بين الناس حتى تقوم الحجة
وثانيهما ان ذلك حالا يمكن ان يستدل به على نبوة احد لان اولئك الذين يستدل
ببقائهم نائمين في تلك المدة الطويلة اما ان يكونوا قد بقوا في تلك المدة او ما بقوا فيها فان
بقوا فيها لم يكن بقا اصحاب الكهف في تلك المدة خارقا للعادة وان كانوا ما بقوا تلك
المدة لم يمكنهم ان يعلموا صدق اصحاب الكهف في نومهم تلك المدة الطويلة الا اذا عرفوا
اولا بدليل اخر صدقهم فثبت انه لا يمكن الاستدلال بذلك على نبوة احد قوله
لم لا يجوز ان يكون ذلك ارهاصا لنبوة نبي اخر قلنا الارهاص هو ان يخص الرسول
قبل رسالته بالكرامات واما الكرام غير الاصل انه صحيح بعد ذلك فليس ذلك الا ما تدعيه
من الكرامات ولانه لو جاز ذلك لجاز في كل معجز يظهر على انسان ان يقال
انه لا يدل على صدقه لاحتمال ذلك ان يكون ارهاصا لنبي اخر ياتي بعد ذلك وذلك يسد باب
النبوة اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان نقول لم قلتم انه لما وجب ظهور
الخوارق على الانبيا عند جواز ظهورها عليهم وجب ان يكون في حق الاوليا كذلك ولا
بد لهم من دليل على صحة هذه الدعوى ثم الفرق انه انما وجب ظهورها على الانبيا صلوات الله عليهم
لان الله تعالى لما كلفنا ان نعلم صدقهم مع انه لا طريق لنا الى ذلك الا بالمعجز لا جرم وجب
واما الاوليا فلما لم يكلفنا الله معرفتهم ولا تمييزهم لا جرم لم يجب ظهور المعجز عليهم واما
الشبهة الثانية فالجواب عنها ان مدلول الخوارق الصدق في الدعوى اذ حصل جواب

ان حصل مع تلك الدعوى والانقطاع ثمان من ظهر ذلك عليه ولا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فانه لا يلزم من عدم الفعل المحكم عدم العلم واذن لا يلزم من عدم ظهورها على الاوليا
عدم صدقهم وصلاحهم واما في حق المدعي للنبوة فانما دل عدم ظهورها على عدم النبوة
لما بينا انا مكلفون بمعرفة نبوته فلا بد لنا من طريق فلما لم يوجد الطريق مع علمنا بانه لو كان
لكان الله طريق علمنا عدمه واما في الاوليا فلسنا مكلفين بمعرفة ولايتهم فلا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول والجواب المعتمد انا لا نستدل بعدم ظهور المعجز على المدعي على عدم نبوته
بل نستدل بما علمنا بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه انه لا نبي بعده على عدم نبوة من ادعى
ذلك واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه ليس كل ما دل على شي فلا بد وان
يكون علة له او معلولا له فان العلم يدل على الحياة مع انه ليس علة ولا معلولا لها لا يقال
الدليل على الحياة صحة العلم وهي معلولة للحياة لانا نقول يجب ان صحة العلم يدل على وجود
الحياة الا ان وجود العلم انما يدل عليه الا ان يقال وجود العلم يدل على صحة وجود العلم
ثم صحة وجوده يدل على وجود الحياة لكنا نقول حينئذ فوجود العلم ليس علة لصحة وجود
العلم ولا معلولا له فقد بطلت قاعدتكم وايضا فالمعجزات تدل على صدق الانبيا مع انها
ليست علة له ولا معلولات ولان العلم بصدق الانبيا قد يحصل بدون المعجزات بل بشهادة
ذي معجز فبطل ما قالوه واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انا وان جوزنا
ظهور الخوارق على الاوليا الا انا لا نجوز انتهاؤه الى حيث يصير خرق العادة عادة وهذا
الجواب لا بد لكم من الاعتراف بصحته لانكم تجوزون ظهور المعجزات على الانبيا ثم لا
تجوزون ان ينتهي ظهورها عليهم الى حيث يصير خرق العادة عادة فكذا هنا وهو الجواب
عن الشبهة الخامسة واما الشبهة السادسة فالجواب عنها انا لا نسلم ان ذلك
يقتضي التنفير وكيف يقال ذلك مع ان الولي انما ظهرت عليه تلك الكرامات لاعترافه بانه يجب
عليه طاعة النبي عليه السلم ومتابعته في كل قليل وكثير ومن المعلوم ان الملك اذا اكرم خدم وزيره
لاجل كونهم خادمين له فان ذلك مبالغة في تعظيم حال ذلك الوزير فثبت ان اكرام الاوليا لا يكون
منفرا عن الرسول بل تعظيما لشانه لا يقال ان الله تعالى انما اكرم الانبيا باظهار الخوارق عليهم
فلو فعل مثل ذلك بالاوليا لاقتضى ذلك انه تعالى سوى بين الانبيا والاوليا وذلك يقتضي التنفير

عن وجوب متابعة الانبياء لانا نقول لا نسلم ان الله تعالى لو فعل مثل ذلك لنبي او ولي لبقي
الله تعالى يتنزه عن التلبيس والاولياء اولياء الله تعالى خصص الانبياء بنوع من الكرامات مثل
ارسال الملائكة وتبليغ الوحي والكتاب وطلعتهم على من عداهم وكل ذلك جائز لمن لبس النبوة واما الشبهة
السابعة فالجواب عنها انهم مطالبون بان جواز اظهارها يوجب جواز اظهارها على من يخبر
عن اكله وشربه وبان ذلك محال وهم لم يحققوا انه من المتنبي فكانت حجتهم مجرد دعوى وليس
لهم ان يقرروا المقدمة الاولى بانه لما جاز ظهورها على صادق لا لاظهار صدقه وجب جواز اظهارها
على كل صادق اذ ليس بعض الصادقين اولى بذلك من بعض لما بينا في اول
الكتاب ضعف هذه المقدمة واما الشبهة الثامنة فالجواب عنها لم يعني كون الانسان
رسولا يجب ان يرجع الى الرسالة لانه متى منعوا من ظهور المعجز لانه لو فرضنا
رجلا نشهد بنبوته بعض الانبياء لوصفناه بانه رسول الله تعالى ولو لم يظهر عليه معجز ولو فرضنا
المعجز ظاهرا على شخص ولم يكلف اداء الرسالة لما وصف بانه رسول الله ما دل
مقتضى الوضع الاول اطلاق اسم الرسول على كل من يحمله اشتغال اداء الرسالة الى
الناس ولكنه اختص في العرف بمن كلفه الله اداء الرسالة بلا واسطة آدمي وقد دخل نبي ح
في ذلك انبياء آدم والملائكة وخرج منهم سائر العلماء وايضا فالناس اشتغلوا على ان المعجز
دليل الرسالة فلو كان المرجع بالرسالة الى ذلك لزم كون الشيء دليلا على نفسه واما الشبهة
التاسعة والعاشرة فالجواب عنها هو الجواب عن الشبهة السابعة واما الشبهة
الحادية عشرة فالجواب عنها انه لا نزاع في ان ظهور الخوارق عقيب دعوى النبوة لا يكون الا
لاجل تصديق تلك الدعوى ولا يلزم من احتمال ظهور الخوارق لا لاجل غرض احتمال ان
يكون ظهور الخوارق على الوجه المخصوص لاجل غرض آخر واما الشبهة
الثانية عشرة فالجواب عنها ان ذلك لازم عليهم لان العلم باستمرار العادات اذا كان ايضا
متوقفا على العلم بامتناع الكرامات ثم ان العلم بامتناع الكرامات علم لا يحصل الا بالاستدلال
فيلزم ان كل من لم يعلم تلك الدلالة لا يعلم استمرار العادات فيجب في الصبيان والعوام
ان لا يعلموا استمرار هذه العادات ويلزم ايضا قطع نبوة نبينا لانه لا يقطع باستمرار العادات الا ان
في تلك الحالة جواز بعثة الرسل واظهار المعجزات عليهم حاصل ويلزم في زماننا ان لا يعلم

الا ان صدق محمد عليه السلام في اخباره عن انه لا نبي بعده لم يمكنه القطع باستمرار شيء من العادات
ولما لم يلزم الامر كذلك علمنا ان الاشكال مشترك وجوابه ما مر في مسئلة النبوة واما الشبهة
الثالثة عشر فالجواب عنها انا انما لا نقطع بشهادة الرجل الواحد بعينه لانا لا نعلم انه صاحب
الكرامات ونعتقد انا ان اعلمه بعينه فانه لا يمكن من ظهور الكرامات على صدقه في تلك الشهادة لاحتمال
ان يكون كاذبا وان يكون ذلك الكذب من الصغائر وانما بتقدير ان يحصل العلم بمقتضى
شهادته لكن ليس يستبعد ان يتعبد الله تعالى بشهادة الشاهدين وان لم يحصل الينا حاجة كما تعبدنا
في كثير من المواضع بالتعبدات التي لا نهتدي اليها وهذا هو الجواب عن الشبهة الرابعة عشر
واما الشبهة الخامسة عشر فالجواب عنها انا لا نسلم عدم ظهورها على الصحابة فانه روي عن
عمر رضي الله عنه انه راى وهو بالمدينة سارية عند حربه بنهاوند حتى قال له يا سارية الجبل الجبل
وروي عن علي وعن غيره من اكابر الصحابة امور عظيمة والله الموفق الاصل
التاسع عشر في المعاد اعلم ان معظم الكلام في المعاد انما يكون مع الفلاسفة ولهم اصول يفرعون
شبههم عليها فيجب ايراد تلك الاصول اولا ثم الخوض بعد ذلك في المقصود فلاجرم رتبنا الكلام
في هذا الاصل على اقسام ثلاثة القسم الاول في المقدمات وفيه ثماني مسائل المسئلة
الاولى في الجزء الذي لا يتجزا لا شك ان الاجسام التي نشاهدها قابلة للانقسام فالا
فالانقسامات التي يمكن حصولها فيها اما ان تكون حاصلة او لا تكون وعلى التقديرين فتلك
الانقسامات اما ان تكون متناهية او لا تكون فيخرج من هذا التقسيم اقسام اربعة اولها
ان يكون الانقسامات حاصلة وتكون متناهية وثانيها ان تكون حاصلة وتكون غير متناهية
وثالثها ان لا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصولها يكون متناهيا ورابعها ان لا يكون حاصلة ولكن
ما يمكن حصولها منها يكون غير متناه فالاول هو مذهب جمهور المتكلمين والثاني مذهب
النظام والثالث مذهب بعض المتاخرين والرابع مذهب الفلاسفة فتلخص من هذا
ان الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان الجسم مع كونه قابلا
للانقسام هل يعقل ان يكون واحدا وثانيهما انه بتقدير كونه واحدا هل يعقل ان يكون قابلا
لانقسامات غير متناهية ونحن نتكلم في كل واحد من هذين المقامين ثم نذكر بعده شبه النفاة
ثم نتكلم عليها انشاء الله والمعتمد في ان ما يكون قابلا للانقسام لابد وان يكون

معناها هو ان وحدة الجسم اما ان تكون عين كونه جسما او جزءا داخلا فيه او امرا خارجا منه فان كان
الاول او الثاني لزم ان يكون تعدد الجسم عين تعدده وذلك محال وان كان الثالث كانت
الوحدة صفة قائمة بالجسم والعرض لا يحدث في المحل والحال فيه الا اذا كان ذلك المحل
متعينا في نفسه متميزا عن غيره ولا نعقل من وحدة الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فيلزم ان
يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفا على كون الجسم واحدا ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في
الاولى ويلزم التسلسل وهو محال ويتقرر امكانه فلا بد وان ينتهي الامر الى وحدة
تقوم بالذات لا بتوسط وحدة اخرى والا لم يكن الذات موصوفة بالوحدة اصلا
وذلك هو المطلوب واما المعتمد في بيان امتناع كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية
لها فطرق ستة الاولى لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لكانت الحركة قابلة
لانقسامات غير متناهية لكن اللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الجسم اذا كان منقسما
ابدا لكان كل مسافة تفرض فانها تكون منقسمة ابدا واذا كان كذلك فكل حركة تفرض على مسافة
فانها الى نصف تلك المسافة وبعض نصفها الى اخر تلك المسافة فلو كان الجسم منقسما ابدا
لكانت الحركة منقسمة ابدا بيان انتفاء اللازم انا نعلم بالضرورة ان الحركة لها وجود فاما ان
يكون لها وجود في الحاضر او لا يكون والثاني باطل اذ لو لم يكن وجود في الحاضر لم يكن لها
وجود في الماضي وفي المستقبل لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل
هو الذي يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلو لم يكن لها حضور البتة لم يكن ماضيا ولا مستقبلا
فلا يكون الحركة موجودة بوجه ما هذا خلف واذا بطل هذا القسم تعين ان لها وجودا في
الحاضر فالقدر الموجود منها في الحاضر اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل لوجهين
اما اولا فلان اجزاء الحركة انما توجد على التقضي والمرور فلو كان القدر الحاضر
منها منقسما لكان بعض اجزاء ما فرض حاضرا من الحركة غير حاضر فلا يكون الجزء الذي فرض
حصوله حاضرا هذا خلف واما ثانيا فلان كل واحد من اجزاء الحركة انما يوجد عند وصول جزء
المتحرك الى حد من حدود المسافة لوصول المتحرك دفعة واحدة الى حدين من حدود المسافة
محال فحصول جزئين من اجزاء الحركة دفعة واحدة محال واما الثالث فلانه لو جاز اجتماع
بعض الاجزاء المفترضة في الحركة في الوجود لجاز اجتماع كل الاجزاء المفترضة فيها فيلزم ان تكون

الحركة التي حصلت في المتحرك عند كونها في اول المسافة باقية عند كونها في اخر المسافة وذلك
محال بالضرورة فثبت ان القدر الحاضر من الحركة يستحيل ان يكون منقسما وعند انقضاء ذلك
الجزء لا بد وان يحصل جزء اخر يكون حاله في عدم قبول الانقسام ما ذكرناه فتكون الحركة من اول
المسافة الى اخرها مركبة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام وهو الذي قاله المتكلمون من
ان الحركة عبارة عن حصولات متتالية في احياز متوالية **فان قيل** لا نزاع
في انه لو كان الجسم منقسما لكانت الحركة منقسمة لكن لم قلتم ان الحركة غير منقسمة قوله الحركة
اما ان يكون لها وجود في الحال او لا يكون قلنا الحركة لفظة تطلق على امرين فلا بد
من بيانهما حتى يمكن بيان انها هل توجد في الحال او لا توجد فنقول الحركة قد يراد بها
موافاة الحدود اما قطع المسافة فمعناه ان المتحرك اذا تحرك من اول المسافة الى اخرها فلا
شك انه قد قطع تلك المسافة فهذا القطع يسمى بالحركة والحركة بهذا المعنى مما لا وجود له في الخارج
اصلا لان هذا القطع لا يمكن ان يتوهم وجوده الا عند انتهاء المتحرك الى اخر المسافة وعند
انتهاء المتحرك الى اخر المسافة لا بد من انتفاء الحركة وعدمها فاذن الحركة بهذا المعنى مما لا
له في الخارج واما الحركة بمعنى موافاة الحدود المفترضة في المسافة فهي ان المتحرك ما دام
يكون على مبدأ المسافة فانه لا يكون متحركا واذا حصل في نهاية المسافة فقد عدمت الحركة فهو
اذن انما يكون متحركا اذا كان بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لا مطلقا ولكن بشرط
ان يكون بحيث لا يفرض آن من الآنات الا وهو يكون في حد اخر من الحدود المتوسطة
بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه فهذا التوسط على هذا الوجه
هو امر يوجد في الحاضر لانه لا آن يعرض الا ويكون الجسم فيه موصوفا بهذا التوسط ثم
ان هذا التوسط امر واحد بالذات باق بعينه ما دام الجسم يكون متوسطا بين ذلك المبدأ
والمنتهى فظهر ان الحركة على المعنى الاول غير موجودة في الخارج وعلى المعنى الثاني
~~موجودة في الخارج وعلى المعنى الثاني~~ موجودة في الخارج وحاصلة في الان ولكنها
باقية بعينها في جميع مدة كون الجسم متوسطا بين ذلك المبدأ والمنتهى ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على ان الجسم غير قابل لانقسامات لا نهاية لها فعندنا وجوه دالة على ذلك
وهو عشرة الاول انا لو فرضنا جزءا بين جزئين فالمتوسط اما ان يلاقي ما على يمينه بعين ما به

وقد يراد بها قطع المسافة وقد يراد بها

وجود

فلا يلاقي ما على يساره او يمينه والاول سفسطة والثاني قول بالتجزية الثاني لو فرضنا
خطا من ثلثة اجزا ووضعنا على طرفيه جزئين حتى يبقى الجزء الواحد خاليا بينهما فلا شك
ان كل واحد من ذينك الجزئين قابل للحركة ولا مانع من تلك الحركة اصلا فاذا فرضنا حركتيهما الى
التلاقي فلابد وان يلاقي نصف كل واحد منهما نصف كل واحد من الاجزاء الثلثة التي
في الخط الاسفل وذلك يوجب الانقسام الثالث لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء
اربعة ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا وتحركا الى الجانب الاخر وفرضنا
الحركتين متساويتين في الابتداء والانتهاء ومقدار السرعة والبطء فهذان الجزءان لابد وان
يتحاذيا في حركتيهما ولن يحصل ذلك التحاذي الا على مفصل الثاني والثالث الرابع
لو قدرنا خطوطا اربعة كل واحد منها يكون مركبا من اجزاء اربعة وضممنا هذه الخطوط بعضها
الى البعض حتى يصير على شكل المربع فالاجزاء التي في تلك الخطوط لا تخلو اما ان تكون متلاقية
من جانب الضلع واما ان تكون متلاقية من جانب القطر او لا تكون والاول يقتضي ان يكون
القطر مساويا للضلع وهو باطل بشكل العروس والثاني يقتضي ان يحصل بين تلك
الاجزاء الاربعة فرج ثلث في جانب القطر فكل واحد منها اما ان يتسع لجزء او لا يتسع والاول
لزم منه اذا ملأنا تلك الفرج بالاجزاء ان يصير مقدار القطر مساويا للضلعين لان مجموع
الضلعين سبعة اجزاء والقطر صار سبعة اجزاء وذلك باطل بشكل الحمار والثاني يقتضي
وجود ما هو اصغر من الجزء الذي لا يتجزأ الخامس لو قدرنا مثلثا قائم الزاوية يكون
كل واحد من ضلعيه عشرة اجزاء فانه لابد وان يكون الضلع الذي هو وتر الزاوية القائمة
جذر مائتين بشكل العروس والمائتان جذرها اصم وذلك يوجب انقسام الاجزاء السادس
انا اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس في الافق الشرقي لابد وان يقع لها ظل — ح بلغ
ثم ذلك الظل لا يزال يتناقص عند ازدياد ارتفاع الشمس فعند ما تحركت الشمس
على جزء واحد اما ان يقال انه انتقص من الظل شيء او لم ينتقص والثاني باطل
لوجهين اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز ان تتحرك جزءا ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل
شيء فحينئذ يجوز وصول الشمس الى غاية ارتفاعها مع بقاء ذلك الظل كما كان واما ثانيا
فلان ذلك الظل يجب ان يكون له راسان احدهما الذي كان حاصلا مع الشمس قبل حركتها

وثانيهما الذي يحصل بعد حركتها وذلك محال لانه يلزم بالبرهان الهندسي كون الزائد مساويا
للناقص وانه محال فثبت ان الشمس مهما تحركت على مقدار جزء واحد فانه لابد وان ينتقص
من الظل شيء فلا يخلو اما ان ينتقص من الظل ايضا جزء واحد فيكون طول الظل مساويا لربع الفلك
وهو محال او اقل من جزء واحد وذلك يوجب التجزئة الرابع الجزء الذي يكون في
الطوق العظيم من الرحا اذا تحرك جزءا فاما ان يقال الجزء الذي يكون في الطوق الصغير منه
لا يتحرك اصلا او يتحرك والاول باطل لانه يلزم منه تفكك الاجزاء وذلك باطل لثلثة اوجه
اما اولا فبالحس واما ثانيا فلانا اذا فرضنا الكلام في الجزء الذي يفرض في الدائرة القريبة
من القطب والجزء الذي يفرض في المنطقة يلزم تفكك اجزاء الفلك وذلك محال لان
التفكك عليه محال واما ثالثا فلان الانسان اذا وضع احدى عقبيه على الارض واستدار على
نفسه فانه يلزم تفكك اجزاء الانسان وذلك محال لان الانسان يجد من نفسه بالضرورة انه لا يتفكك
واما ان قيل بانه يتحرك فاما ان يتحرك مثل حركة الجزء الذي في الطوق العظيم فيكون مدار الصغير
مثل مدار العظيم وانه باطل او اقل منه فيلزم انقسام الجزء وهو المطلوب الخامس
لو كان بطء الحركات لتخلل السكنات لكان الجسم منقسما ابدا لكن المقدم حق فالتالي
مثله واما قلنا ان بطء الحركة لتخلل السكنات لانا اذا فرضنا فرسا جوادا شديد العدو بحيث يعدو
من اول اليوم الى وقت الظهر مائة فرسخ ولا شك ان الشمس قد قطعت بحركتها اليومية
ربع الفلك ولا شك ان سرعة حركة الفلك ازيد من سرعة حركة الفرس بالف الف مرة فلو — بالاف
كان البطء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة زيادة سكنات الفرس على حركاته كنسبة زيادة
سرعة الشمس على سرعة الفرس فاذا كانت سرعة الفلك ازيد من سرعة الفرس بالف الف مرة وجب
ان يكون سكنات الفرس ازيد من حركاته بالف الف مرة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات
القليلة في اثناء تلك السكنات الكثيرة لكنا لا نشاهد شيئا من السكنات اصلا بل لا نرى الا الحركات
اصلا فعلمنا ان التفاوت بين الشيئين ليس لتخلل السكنات واذا ثبت ذلك فنقول
اذا قطعت الحركة السريعة جزءا فلا محالة يكون ذلك القطع واقعا في مقدار معين من الزمان
ففي مثل ذلك الزمان لابد وان تقطع البطيئة اقل فيلزم انقسام الجزء التاسع اما
اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزأ فحينئذ لا يكون لها ثخن واذا اشرقت الشمس عليها استضاءت احد

صفحتيها

جانبيها دون الثاني فلا بد وان يكون احد جانبيها غير الجانب الثاني فينقسم كل واحد منها العاشر
انا اذا وضعنا سلما على جدار قائم على سطح الارض بحيث يكون كل واحد من الضلعين
المحيطين بتلك القائمة خمس اذرع فلا محالة يكون ذلك السلم جذر خمسين ببرهان شكل العروس
ثم اذا جررنا ذلك السلم من اسفله ذراعا واحدا حتى صار بحيث يكون الذي ينجر من اعلاه اقل من ذراع
اذ لو انجر ذراعا كان الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فحينئذ يكون مربع الضلعين اثنين وخمسين
فيصير ذلك السلم جذر اثنين وخمسين مع انه كان جذر خمسين وذلك محال فثبت انه
ينجر اقل من ذراع فاذا فرضنا هذه الذراع اجزاء فاذا انجر من اسفله جزء وجب ان ينجر
من اعلاه اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام ولهم شبه اخرى الا ان اقواها ما اوردناه
والجواب ـــ ولفظ الحركة يراد بها امران فلسنا نحن بانينا دليلنا على لفظ الحركة
حتى يجب علينا البحث عن تفسير هذه اللفظة بل بنينا دليلنا على امر مشاهد محسوس معلوم
بالضرورة وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان فنقول هذا الامر لا سبيل الى انكار
وجوده في الخارج وهو اما ان يكون باقيا بعينه من اول المسافة الى اخرها او لا يكون والاول
ايضا معلوم البطلان بالضرورة لانا نعلم بالضرورة ان الحركة التي كانت موجودة في الجسم
عند كونه في المنتصف غير التي حصلت فيه عند كونه بالركن وانكار ذلك مكابرة ودخول في
السفسطة والكفر وعند الفلاسفة الزمان من لواحق الحركة فلو كانت الحركة باقية بعينها
لكان الزمان باقيا بعينه فيكون اليوم هو الامس بعينه او الغد بعينه وذلك مما لا يقوله
عاقل واذا ثبت ان الحركة غير باقية بعينها من اول المسافة الى اخرها فلا بد من الاعتراف
بتوالي امور وتعاقبها فان كان كل واحد منها منقسما لزم ان يكون حصول اجزائه على التعاقب
فلا يكون الحاصل حاصلا هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو المطلوب فتبين ان التفصيل
الذي ذكره بعضهم من ان الحركة بمعنى القطع لما لم يكن موجودا في الخارج لم يكن دليلنا
متعلقا بها لانا بينا ان الدليل على الحركة المتحققة في الخارج واما الحركة بمعنى موافاة الحدود
فحاصل كلامهم فيها انها شيء واحد بالعدد باق من اول المسافة الى اخرها وقد بينا ان هذا خروج
عن المعقول فقد سقط كلامهم بالكلية وثبت ما ذكرناه واما المعارضات التي
ذكروها فاعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الادلة فان امام

الحرمين صرح في التلخيص في اصول الفقه ان هذه المسألة من مجازات العقول وابو الحسين البصري
وهو احذق المعتزلة توقف فيها ونحن ايضا نختار هذا التوقف فاذن لا حاجة بنا الى الجواب
عما ذكروه وبالله التوفيق ـــ الطرف الثالث الكرة الحقيقية اذا لاقت سطحا
مستويا في الحقيقة فموضع الملاقاة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل لوجوه
ثلثة احدها ان موضع الملاقاة لو كان منقسما وهو منطبق على السطح المستقيم والمنطبق
على المستقيم مستقيم فيكون في الكرة سطح مستقيم ثم اذا ازلت الملاقاة عن ذلك الموضع الى
موضع اخر كان ذلك الموضع ايضا سطحا مستقيما فيلزم ان يكون تلك الكرة مضلعة هذا خلف
وثانيها ان اقليدس قد برهن على ان الخط الذي يصل بين نقطتين يفرضان
في الدائرة فان ذلك الخط يقع في داخل تلك الدائرة فلو كان موضع الملاقاة منقسما وهو منطبق
على الخط المستقيم كان الخط الذي يصل بين جزئي موضع الملاقاة واقعا على ذلك تلك الكرة
فيكون الخط الواحد داخلا في الكرة وخارجا عنها وهو محال وثالثها ان موضع الملاقاة
اذا كان منقسما امكن ان نصل من احد جانبيه الى الاخر بخط مستقيم ثم اذا اخرجنا من مركز
الكرة خطا الى طرفي ذلك الخط حصل هناك مثلث ثم اذا اخرجنا من مركز الكرة عمودا
الى قاعدة ذلك المثلث وهو الخط الواصل بين طرفي موضع الملاقاة انقسم ذلك المثلث
الى مثلثين كل واحد منهما قائم الزاوية ويكون كل واحد من الخطين اللذين اخرجناهما الى
طرفي الخط الواصل بين طرفي موضع الملاقاة وترا للزاوية القائمة وذلك الخط العمود
يكون وترا للزاويتين الحادتين ومعلوم ان الخط الذي يوتر الزاوية القائمة من المثلث
اعظم من الخط الذي يوتر الزاوية الحادة منه فاذن الخطان الخارجان من مركز الكرة الى طرفي
الخط الواصل بين طرفي موضع الملاقاة كل واحد منهما اعظم من الخط الذي اخرجناه من مركز الكرة
عمودا على موضع الملاقاة فاذن الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط غير متساوية هذا محال فثبت
ان موضع الملاقاة غير منقسم ثم اذا ازلت الملاقاة عن تلك النقطة ففي الآن الذي هو اول زمان اللاملاقاة
بتلك النقطة لا بد وان تحصل الملاقاة على نقطة ثانية ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى
فاذن اذا تحركت الكرة على ذلك السطح حتى عادت الملاقاة الى النقطة الاولى كانت تلك
الدائرة حاصلة من النقط التي صارت الكرة ملاقية لذلك السطح عليها فاذن قد حصل من تتالي

الخط

النقط واذا عقل ذلك فنقول حصول السطح من تالي الخطوط والجسم من تلاقي السطوح
فان موضع الملاقاة من الكرة شيء غير قابل للانقسام وهو بحيث يحصل من انضمامه الى امثاله
الجسم ولا نعني بالجزء الذي لا يتجزأ الا ذلك وان قيل فلا يرد لكلكم على اثبات
الكرة فلا نسلم امكان وجودها وكيف لا نقول ذلك والقول بالكرة ينفي وجود الجزء الذي لا يتجزأ لانا
اذا فرضنا حلقة من اجزاء لا تتجزأ فاما ان يمكن جعلها دائرة او لا يمكن فان امكن فلا بد وان
يكون تلك الاجزاء متلاقية من الجانب الذي يلي باطن الدائرة فاما ان يكون متلاقية ايضا من الجانب
الذي يلي ظاهر الدائرة او لا يكون والاول يقتضي ان يكون مساحة باطن الدائرة مساوية لمساحة
ظاهرها ولو كان الامر كذلك لكنا اذا وضعنا على كل واحد من ظاهر اجزاء تلك الدائرة جزءا آخر
حتى يحصل دائرة اخرى محيطة بالاولى فحينئذ يكون باطن الدائرة المحيطة مساويا لباطن الدائرة المحاط بها
المحاط بها واذا كان ظاهر الدائرة المحاط بها كباطنها وجب ان يكون باطن الدائرة المحيطة
مساويا بالباطن الدائرة المحاط بها ثم يجب ان يكون ظاهر الدائرة المحيطة كباطنها فيلزم
ان يكون مساحة ظاهر الدائرة المحيطة كمساحة الدائرة المحاط بها ثم اذا فرضنا احاطة دائرة
ثالثة بتلك الثانية ورابعة بتلك الثالثة وهلم جرا الى ان يحصل دائرة في ثخن الفلك بل اعظم
يلزم ان لا يزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة مع انه لا يبقى بينها شيء من الخلل والفرج وذلك
محال واما ان قيل ان تلك الاجزاء تكون متلاقية من الجانب الذي يلي ظاهرها كان الجانب
الملاقي مغايرا للجانب فيلزم وقوع القسمة في كل واحد منها واما ان قيل الخط الذي لا عرض
له لا يمكن جعله دائرة فنقول وجب ان يمتنع حصول الدائرة اصلا لانه لا معنى للجسم على مذهب مثبتي
الجزء الا خطوط منضم بعضها الى بعض فاذا استحال على كل واحد من تلك الخطوط صيرورته
دائرة وجب ان يستحيل على المجموع فثبت ان القول بتألف الجسم من الجزء الذي لا يتجزأ يمنع من
وجود الدائرة والكرة واذا كان كذلك كان الاستدلال بالدائرة على وجود الجزء باطلا
ثم ان سلمنا امكان وجود الكرة والسطح ولكن لا نعلم ان هذا الممكن هل هو موجود ام لا
فانا لا ندري ان الكرة المفروضة الموضوعة على السطح المفروض هل هو داخل في الوجود
او هو من قبيل الوهميات والامور المتوهمة وان جاز في المباحث الرياضية عليها لكن لا يجوز بناء
المباحث الطبيعية عليها ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان موضع الملاقاة غير منقسم لان

الادلة التي ذكرتموها هندسية قاطعة لكن لم قلتم ان موضع الملاقاة يجب ان يكون متحيزا ولم لا يجوز
ان يكون عرضا على ما ذهبت اليه الفلاسفة من ان النقطة شيء لا يتجزأ وهي عرض قوله اما اذا
ادرنا الكرة لزم ارتسام دائرة من حركة الكرة على السطح قلنا القول بالحركة ينفي وجود
الجزء لان الجزء اذا تحرك من حيز الى حيز آخر فلا يخلو اما ان يكون حركته حين ما يكون ملاقيا
للجزء الاول او حين ما يكون ملاقيا للجزء الاول فهو المتحرك والثاني باطل لانه اذا صار
ملاقيا بالكلية للجزء الثاني فقد عدمت الحركة اليه فلا بد ان حركته انما توجد بعد زوال تمام الملاقاة
عن الجزء الاول وقبل حصول تمام الملاقاة مع الجزء الثاني وذلك يقتضي انقسام الاجزاء فثبت
ان القول بالجزء الذي لا يتجزأ ينفي وجود الحركة فكيف يمكنكم الاستدلال بالحركة على وجود الجزء ثم ان
سلمنا ان اصل الحركة لا ينفي وجود الجزء لكن لم قلتم انه يصح ان تدحرج الكرة على السطح المفروض
فلم لا يجوز ان يقال انه يمتنع عليها التدحرج ثم ان سلمنا صحة تدحرجها ولكن لم لا يجوز ان يقال
انها حال الحركة تلاقي السطح بالخط لا بالنقطة والوجه الذي تمسكتم به في ان الملاقاة للسطح شيء
منقسم انما يدل على انها حال سكونها لا تلاقي السطح الا بشيء غير منقسم فاما حال حركتها فهي ملاقية
للسطح بالخط ثم ان سلمنا انها حال الحركة تلاقي السطح بالنقطة لكن لا يلزم تتالي النقط
بيانه ان الكرة عندنا محيط بها سطح واحد وليس في ذلك السطح شيء من النقط موجود بالفعل
اللهم الا بسبب خارجي فاذا ماست الكرة السطح حدثت تلك النقطة بالفعل في ذلك السطح
بسبب تلك المماسة فاذا زالت تلك المماسة وحصلت مماسة اخرى زالت تلك النقطة
وحدثت نقطة اخرى فلا يلزم تتالي النقط والجواب قوله ما الدليل على امكان
الكرة قلنا الانصاف ان القول بالجوهر الفرد من ابطال الدائرة والكرة ونحن نتمسك بهذه الحجة
على سبيل الالزام لا على سبيل الاستدلال قوله لا ندري ان الكرة المفروضة والسطح المفروض
هل هما موجودان ام لا قلنا اذا علمنا امكانهما لم يكن بنا حاجة الى العلم بوجودهما لان كل
ما كان ممكن الوجود فاذا فرض وجوده ربما كان كذبا ولكن لا يلزم منه محال اذ لو لزم منه
المحال وما يلزم منه المحال كان محالا فيكون الممكن محالا وذلك باطل واذا كان وجود الكرة
المفروضة والسطح المفروض بحيث لا يلزم من فرض وجودهما القول بالجزء كان القول بالجزء
حقا لان اللازم من وجود ما يمكن فرضه لا يكون محالا على ما تقرر قوله المحور الذي يعاد

ان موضع الملاقاه عرض قلنا لما بينا ان موضع الملاقاه شي يحصل من انضمامه الى اشياء الا الجسم
والمقدار وذلك لا يكون عرضا قوله ان دليلكم على ذلك مبني على صحة حركة الكرة مع
ان القول بالحركة يبطل الجزء قلنا لا نسلم ذلك فانا بينا في الطريقة الاولى ان اثبات الحركة
لا يمكن الا مع القول بالجزء قوله المتحرك متى يكون متحركا قلنا عند حصوله في الحيز
الثاني فان الحركة هاهنا الكون الاول في الحيز الثاني وهذا مثل ما اذا سألنا السائل
فقال المحدث متى يصير موجودا اعند ما يكون معدوما او عند ما يكون موجودا والاول باطل
لانه ما دام يكون معدوما فهو بعد لم يصر موجودا والثاني باطل لانه عند وجوده قد تم له
الوجود فلا يصير في تلك الحالة موجودا فان جوابنا عن ذلك هو انه لا معنى لصيرورته موجودا
الا حصول الوجود له وان الوجود انما يحصل له في مبدا زمان حصوله فكذا هاهنا قوله ما الدليل
على صحة التدحرج في هذه الحالة قلنا انه لا حاجة بنا الى اثبات ذلك لانها اذا انزلقت
على السطح خطت تلك النقطة التي عليها حصلت الملاقاه وايضا فالدليل على صحة التدحرج
ان النقط المفترضة في سطح الكرة متساوية فاذا صح على بعضها ملاقاة تلك النقطة من السطح وجب
ان يصح على كلها تلك الملاقاة وذلك يقتضي امكان التدحرج قوله الكرة حال الحركة لا تماس
السطح بالخط قلنا هذا ركيك جدا لان الادلة التي ذكرناها في استحالة كون موضع الملاقاه
منقسما لا يتميز حال وحال وايضا فالمعنى بالملاقاه انطباق احد المتلاقيين على الاخر فلو كانت
الكرة ملاقية للسطح المستقيم حال حركتها بالخط والمنطبق على المستقيم مستقيم وجب ان
يكون في الكرة سطح مستقيم وانه باطل قوله النقطة انما تحدث في الكرة بسبب المماسة
فاذا زالت المماسة الاولى وحدثت المماسة الثانية تعدم النقطة الاولى وحدثت النقطة
الثانية قلنا لو قدرنا في الكرة خطا فانه موجود بالفعل ثم قدرنا ملاقاة الكرة السطح بتلك
النقطة فعند زوال الملاقاة عنها الى نقطة اخرى تكون النقطة الثانية موجودة بالفعل بسبب
المماسة والنقطة الاولى تكون موجودة بالفعل بسبب كونها نهاية موجودة بالفعل للخط الموجود
بالفعل على ظاهر تلك الكرة **الطريقة الثالثة** اعترف الفلاسفة على ان النقطة شي مشار
اليه غير منقسم فهذا الشي اما ان يكون حالا في محل او لا يكون فان كان الاول فمحله اما ان يكون
منقسما او لا يكون والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم وهذه مقدمة اعترفت الفلاسفة

بها ايضا وتواعلها حججهم في اثبات النفس الناطقة وفي اثبات ان القوة الجسمانية لا تقدر
على افعال غير متناهية وان كان محله غير قابل للانقسام فان كان هو ايضا عرضا كان الكلام
فيه كالاول وانما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى محل قائم بذاته غير منقسم وهو الجزء الذي
لا يتجزى واما ان كانت النقطة قائمة بذاتها غير حالة في محل فهي الذي نسميه بالجزء الذي
لا يتجزى **فان قيل** لا نسلم ان النقطة امر ثابت فانها عبارة عن نهاية الخط
ونهاية الشي عبارة عن فنائه وعدمه وعدم الشي لا يكون شيئا ثابتا كذا في الباب ان الفلاسفة
والمهندسين اتفقوا على اثباتها ولكن التعويل في مثل هذه المباحث العقلية على الاتفاق
غير جائز ثم ان سلمنا انها امر ثابت لكن لا نسلم انها غير قابلة للقسمة فما الدليل عليه
ثم ان سلمنا انها غير قابلة للقسمة فلم لا يجوز حلولها في المنقسم واتفاق الفلاسفة على صحة
هذه القضية ممنوع ايضا بل الذي اتفقت الفلاسفة عليه ان الحال قد يكون ساريا في المحل
مثل اللون فمثل هذا الحلول يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل لان الاشارة الى بعض
اجزاء المحل تقتضي الاشارة الى بعض اجزاء الحال وقد لا يكون ساريا مثل حلول الاضافة
في المضافات فانه لا يجوز ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف الاب ونصفها قائم بنصفه وحلول
النقطة في المحل من هذا الباب لان الاشارة الى بعض اجزاء النقطة فلا جرم لا يلزم من حلولها
في المنقسم انقسامها والجواب قوله النقطة امر عدمي قلنا ان رضينا بالنزاع
بان نجعل هذه الحجة من الزاميات فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا ان الخطوط
تتلاقى بنقطها ونحن نعلم بالضرورة ان موضع التلاقي يمتنع ان يكون عدما صرفا ونحن لا نعني
بالنقطة الا موضع التلاقي من الخطوط قوله لم قلتم انها لا تقبل القسمة قلنا ان
رضينا بجعل هذه الحجة الزامية فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا لانها ان كانت
منقسمة لم تكن النهاية حاصلة عند منتصفها بل عند آخرها فلا يكون الجزء الذي منه الى منتصفها
نهاية اصلا بل النهاية انما تحصل عند الجزء الاخير ان كان منقسما عاد فيه ذلك الكلام وان
لم يكن منقسما فهو المطلوب قوله ما الدليل على ان الحال في المنقسم منقسم قلنا لان
اجزاء المحل اما ان يوجد فيها شي من الحال او لا يوجد فان كان الاول فاما ان يكون الموجود
فيها كلية الحال او اجزاؤه والاول باطل والا لكان ذلك الحال بتمامه موجودا في كل

واحد واحد من اجزاء محله فيكون الشيء الواحد بعينه موجودًا في محال كثيرة وهو محال ولو كان
الثاني لزم انقسام الحال واما ان لم يوجد في اجزاء المحل لا الحال ولا اجزاؤه كان شيء كلية
المحل خاليةً عن ذلك الحال والعلم بذلك ضروري ثبت بما ذكرنا ان المنفصل الذي ذكروه
في انقسام الحال عند انقسام محله باطل بل الحق انه لا بد من انقسام الحال عند انقسام المحل
كيف ما كان الحلول واما الاضافة فنحن لا نثبتها ولا نعترف بوجودها فلا يلزمنا ما ذكروه
الطريقة الرابعة اذا فرضنا دائرتين متقاطعتين على نقطتين وفرضنا احديهما ساكنة
والاخرى متحركة مثل تقاطع دائرة معدل النهار مع دائرة الافق فان معدل النهار متحرك والافق ساكن
فاذا تحركت دائرة معدل النهار دورة واحدة بتمامها فانه لا بد وان تلاقي تلك النقطة من الافق
جميع اجزاء معدل النهار اذ لو كان في معدل النهار شيء ما لا تلاقيه تلك النقطة المعينة من الافق
يلزم منه وقوع التفكك لان على هذا التقدير تكون تلك النقطة من الافق ملاقية لنقطة معينة
من معدل النهار ثم ملاقية لنقطة اخرى غير متصلة بالاولى مع انها لم تصر ملاقية لما بين تينك
النقطتين وهذا هو الطفرة الباطلة بالضرورة واذا ثبت ان تلك النقطة من الافق
لاقت جميع ما يفرض في معدل النهار ومعلوم ان الملاقي للنقطة نقطة فلزم ان يكون معدل النهار
مركبا من النقطة المتلاقية وذلك يقتضي القول بالجزء الذي لا يتجزأ الطريقة الخامسة
اما اذا فرضنا خطا قائما على طرف خط اخر وفرضنا حركة ذلك الخط من موضعه الى الطرف
الاخر من الخط الاخر فلا شك ان الخط المتحرك يلقى بطرفه الذي لا ينقسم كل الخط المتحرك عليه
مركبا من الاجزاء التي لقيها طرف الخط المتحرك والذي لقاه النقطة نقطة فلزم ذلك الخط
مركب من النقطة وهو المطلوب الطريقة السادسة انا نرى جسما قد تحرك بعد ان لم يكن
متحركا فالموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة من المسافة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول
باطل لان مبدأ الحركة اما ان يقع في كلي القسمين دفعة واحدة وذلك محال لان الجسم الواحد
في الان الواحد لا يتحرك الا عن مبدأ واحد واما ان يقع في القسم الاول ثم في القسم الثاني
فيكون موضع مبدأ الحركة هو القسم الاول لا القسم الثاني واما ان يقع في القسم الثاني قبل
وقوعه في القسم الاول فلزم اخراج القسم الاول عن كونه موضعا لمبدأ الحركة لان مبدأ الحركة
لم يقع فيه بل في القسم الثاني ثم انا لما جعلنا احد القسمين موضع مبدأ الحركة فكذلك

فذلك القسم ان كان منقسما عاد المحال الاول وان لم يكن منقسما فهو اما ان يكون عرضا او لا يكون والاول
محال لان الموضع الذي وقع فيه مبدأ الحركة امر مشار اليه بالبداهة فلو كان له محل لكان محله
اما ان يكون مشارا اليه او لا يكون فان كان مشارا اليه فالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال
او لا يتسلسل مع انه غير منقسم فهو شيء بذاته غير منقسم وهو المطلوب واما ان لم يكن محله
مشارا اليه استحال حلوله فيه لوجهين اما اولا فلان المشار اليه في الجهة المعينة مختص
بتلك الجهة وما لا يكون مشارا اليه في تلك الجهة لم يكن مختصا بتلك الجهة وحصول المختص بتلك
الجهة بما لا يكون مختصا بتلك الجهة محال معلوم استحالته بصريح العقل واما ثانيا فلانه
لو جاز حلول الحاصل في الحيز في غير الحاصل فيه لكان يجب ان يجوز ان يقال
العلم حال في ذات الباري تعالى مع ان العالم مختص بالحيز والباري يستحيل اختصاصه بالحيز
تعالى عن ذلك وظهر ان موضع ابتداء الحركة شيء قائم بنفسه غير منقسم وهو الجزء الذي
لا يتجزأ وهذا اخر كلامنا في هذه المسئلة وبالله التوفيق المسئلة الثانية
في الخلاء المراد بالخلاء عند حصول جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسطهما ما يلاقيانه والدليل
على جواز ذلك انا اذا وضعنا سطحين مستويين بحيث لا يلاقي كلية احدهما كلية الاخر دفعة
اولا دفعة والثاني باطل لان الاجزاء المفترضة في احد السطحين اذا كانت منطبقة على
الاجزاء المفترضة في السطح الاخر فعند ارتفاع بعض اجزاء احد السطحين لو لم يرتفع سائر
الاجزاء المفترضة في ذلك السطح لزم تفكك اجزاء ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل
بالحس فثبت ان احد السطحين يرتفع عن الاخر دفعة فلا يخلو في اول زمان ذلك الارتفاع
اما ان يحصل بين السطحين جسم او لا يحصل فان لم يحصل فلا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا
بينهما قبل ذلك ثم عند الارتفاع نفذ ذلك الجسم حتى يحصل الخلا او ما كان موجودا بينهما
والاول باطل وذلك لان ملاقاة سطح لسطح اما ان يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن
ممكنا فالخلا لازم لان سطح كل جسم اذا لم يكن ملاقيا لسطح جسم اخر فبين كل جسمين خلاء
وان كان ممكنا نفرض فرضنا في ارتفاع سطح عن سطح اخر كانا متلاقيين بالكلية وعند
ذلك اذا رفعناهما عن جسم فلا يقدح انا لا نعلم انه هل كان بينهما جسم ام لا لانا اذا بينا
ان السطح المنطبق على السطح الاخر يمكن ارتفاع كليته عن كلية الاخر كان علما

هذا الامكان كافيا في المطلوب لان القول بالخلا اذا كان لازما عند فرض وجود هذا
الممكن كان حقا لما بينا ان اللازم وجوده عند فرض وجود الممكن وجب ان لا يكون محالا واما
ان قيل انه حصل هنا شي عند حصول الارتفاع مثل تلك الجسم لا يخلو اما ان يقال
انه كان موجودا قبل ذلك او يقال انه انما حدث في ذلك الوقت والاول على قسمين
لان تلك الاجسام اما ان يقال انها كانت محتبسة في مسام في السطح الاعلى والاسفل او يقال
انها انتقلت اليه من الخارج والاول باطل لانا اما ان نقول الجسم مركب من الاجزاء التي
لا تتجزى او لا نقول بذلك فان قلنا بالاول استحال ازدياد مقدار الجسم لانه اذا كان
انما يكون بازدياد مقدار اجزائه او اذا ازداد مقدار كل جزء كان كل جزء عند ازدياده قابلا للانقسام بالتالف
للانقسام فيكون الجزء الذي لا يتجزى قابلا للقسمة وانه محال واذا ثبت ان القول بتالف الجسم
من الاجزاء يمنع القول بتزايد المقادير نقول الاجزاء التي كانت محتبسة في تلك المسام ان
خرجت عنها بقيت المسام خالية وان لم تخرج عنها بقي ما بين السطحين خاليا واما ان لم نقل
بتالف الجسم من الاجزاء فاذا ارتفع احد السطحين العظيمين عن الاخر دفعة فلا بد وان يرتفع
كل واحد من تلك السطوح الصغيرة العديمة المسام عما تحتها دفعة لانه لا يمكن ان يقال ان يحصل
في وسط ذينك السطحين الصغيرين اجسام كانت محتبسة في مسامهما لا مسام ها هنا اذ فرضنا
السطحين لا منافذ فيهما اصلا واما ان قيل ان تلك الاجسام انتقلت الى ذلك الوسط
من الخارج فتلك الاجسام اما ان يقال انها تحصل في الوسط قبل مرورها بالاطراف
وهو القول بالطفرة المعلوم فساده بالضرورة او يقال انها تحصل في الطرف ثم تنتقل بالطفرة
من الطرف الى الوسط فحينئذ يلزم خلو الوسط عن الاجسام حين كانت تلك الاجسام في
الاطراف واما ان قيل ان الجسم تحدث بينهما في اول زمان الارتفاع حتى لا يحصل
الخلا فنقول اما اولا فهذا لا يتم على مذهب من يثبت الفاعل المختار والفلاسفة
ينكرونه واما ثانيا فهو ان صحة احداث الله تعالى جسما اخر فيما بين السطحين موقوف
على ارتفاع احدهما عن الاخر فلو توقف صحة ارتفاع احدهما عن الاخر على احداث الله
تعالى ذلك الجسم فيما بينهما لزم الدور وانه باطل فثبت ان احد السطحين اذا ارتفع
احدهما عن الاخر فانه يجب ان يخلو ما بينهما حال الارتفاع عن الاجسام في تلك اللحظة اللطيفة

قوبل

[illegible]

اللطيفة فيثبت ان الخلا ممكن واما ثانيا فلان الخلاء قد تعلقوا بصورتين الاول وهو الذي عليه يعولون
ان قالوا كل خلاء فانه ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو امر موجود بيان المقدمة الاولى
انا نعلم بالضرورة ان الخلا الذي بين السماء والارض لا يمتلى بالخلا الذي يمتلى بقدر ذراع والخلا الذي
يمتلى بمقدار ذراع لا يمتنع لما يمتنع له الخلا الذي بين السماء والارض وهذه قضية معلومة بالضرورة
فثبت ان الخلا ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو موجود لان العدم الصرف والنفي المحض
يستحيل ان يكون بعضه ازيد من البعض وان يكون بعضه اطول من البعض فثبت ان الخلا موجود
واذ هو قابل للتقدير فهو متقدر ثم عند ذلك يتمسكون في هذه الحجة من ثلاثة اوجه احدها ان
كون الخلا قابلا للتقدير اما ان يكون لذاته او بسبب محله او بسبب ما حل فيه فان كان الاول
كان الخلا مقدارا لكنا نرى الاجسام موصوفة بالمقادير فتلك المقادير حالة في الاجسام واذا
رأينا مقدارا ما حالا في الجسم مخالفا له وجب حلول كل مقدار في الجسم لان حكم الشي حكم مثله
فاذن الخلا مقدار حال في الجسم فلا يكون الخلا خلا بل ملا هذا محال وان كان الثاني
كان المقدار محل الخلا ولابد وان المقدار حال في الجسم لما بيناه فيكون الخلا حالا
فيه حال في الجسم فيعود ما ذكرنا من انقلاب الخلا ملا وان كان الثالث كان المقدار حالا
في الخلا وما يحل فيه المقدار فهو جسم فاذن الخلا جسم فثبت ان على الاقسام كلها يلزم ان يكون بلزوم ح
الخلا ملا وهو محال وثانيها ان الخلا لو حصل فيه الجسم لزم اجتماع المقدارين
المتماثلين واجتماع المثلين محال وثالثها انا نشاهد امتناع نفوذ جسم في جسم على معنى
انه يجب ان يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر والمانع من النفوذ بهذا المعنى يجب فاذن المانع
ان يكون له اختصاص بالجزء والشي الذي يكون له حصول في الجزء لذاته هو المقدار فلو من هذا النفوذ
كان الخلا مقدارا وجب امتناع نفوذ الجسم فيه الثاني قالوا القول بالخلا مع المقدار ح
يقتضي ان تقع الحركة فيه لا في زمان وهذا محال فالقول بالخلا محال بيان الشرطية انا
نشاهد انه كلما كان الجسم المتحرك فيه ارق كانت معاوقته للحركة اقل وكلما كانت المعاوقة
اقل كانت الحركة اسرع فلو قدرنا خلا فالحركة اما ان تقع فيها في زمان او لا في زمان والاول باطل
لانها لو وقعت في زمان لكان لزمانها الى زمان الحركة في الملا نسبة مخصوصة فلو قدرنا الخلا الى الحركة
ملا ارق من الملا بحيث يكون نسبة رقته الى رقة الملا كنسبة زمان الحركة في الملا وجب في الملا ح

ان تقع الحركة فى ذلك الملأ فى مثل الزمان الذى وقعت الحركة فيها فى الخلا فيكون الحركة مع المعاوق
كهى لا مع المعاوق وهذا محال ولما بطل هذا وجب وقوع الحركة فى الخلا لا فى زمان وبيان امتناع
ذلك وهو ان كل حركة فعلى مسافة منقسمة فهى الى نصفها تقع فى اقل من المدة التى تقع فيها كلها
فاذن كل حركة فلابد من وقوعها فى زمان الثالث قالوا الجسم يستحيل ان يتحرك فى
الخلا وان يسكن فيه فكان وجود الخلا محالا واما قلنا انه يستحيل ان يتحرك فيه لان الحركة
اما طبيعية او قسرية او ارادية اما الطبيعية والقسرية فلا يتحققان الا عند اختلاف الجهات
وذلك فى الخلا الصرف محال لان الخلا الصرف عدم محض والعدم المحض لا يتحقق فيه الاختلاف
واما الارادية فكذلك لان الارادة لا تتعلق بالانتقال من حيز الى حيز الا اذا كان الحيز المنتقل
اليه ارجح عند الفاعل من الحيز المنتقل عنه والا كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وذلك
الرجحان لابد وان يكون لاختصاص ذلك الحيز بامر به يخالف الحيز الآخر وذلك فى العدم الصرف
محال واما قلنا يستحيل ان يسكن فيه لان سكونه فى الحيز المعين اما بالطبع او القسر
لابد وان يكون لامتناعه عما عداه وذلك فى الخلا الصرف محال الرابع
وهو ان الخلا اما ان لا يكون متناهيا او يكون متناهيا والاول محال لاستحالة وجود ابعاد
غير متناهية فتعين الثانى وكل متناه متشكل وتشكله اما ان يكون لذاته او لا لذاته والاول
باطل والا لزم ان يكون شكل جزئه مساويا لشكل كله فاذن شكله لا لذاته فاذن يصح ورود
الاشكال عليه وكل ما كان كذلك كان جسما فالخلا جسم الخامس لو وجد الخلا فيما بين
السما والارض لوجب اذا رمينا حجارة الى فوق قسرا ان لا يعود الا بعد وصولها الى سطح الفلك
لان صعود تلك الحجارة لابد وان يكون لقوة اودعت فى تلك الحجارة ذلك المحرك القاسر
وتلك القوة مادامت باقية فانها تحرك وهى لا تنعدم بذاتها بل المعدوم لها مصاكات الهوا تزول
فاذا قدرنا خلو ما بين السما والارض لم توجد تلك المصاكات فلا تنعدم تلك القوة فوجب
استمرار تلك الحركة الى مصاكة الفلك ولما لم يكن كذلك بطل القول بالخلا السادس
العلامات الطبيعية الدالة على امتناع الخلا مثل ارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص ومثل
ارتفاع السيلان عند مص القارورة ومثل عدم غوص الطاس فى الما مع ثقله
والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم انه لو فرض بين الجسمين المتباعدين ان يقبل

الزيادة والنقصان نعم هناك امكان حصول ما لو حصل لكان قابلا للزيادة والنقصان واما ان يدعى القطع
حصول ما يقبل الزيادة والنقصان فهذا هو المصادرة على المطلوب والذى يدل عليه انه يمكننا
ان نفرض العالم واقعا بحيث يكون البعد بين محيطه وبين مركزه انقص من البعد الذى وجد الآن
بمقدار ذراع ويمكننا ان نفرضه واقعا على وجه يكون البعد بين محيطه وبين مركزه ازيد من البعد الذى وجد
الآن بذراعين فالذى يتسع لمقدار العالم مع زيادة ذراع لا يتسع لمقداره مع زيادة ذراعين فلزم
وقوع الخلا خارج العالم وهم لا يقولون به وجوابهم عنه ان قالوا الزيادة والنقصان من لواحق
المقادير ولم يوجد خارج العالم شى من المقادير فيستحيل الحكم عليها بالزيادة والنقصان فى
نفس الامر بل الزيادة والنقصان المذكوران امر فى الوهم لا فى الوجود ولا عبرة بالقضايا الوهمية
فهذا جوابهم عن هذا السوال واذا كان كذلك فهو بعينه جوابنا عما ذكروه فثبت ان ما ذكروه
لا يقتضى كون الخلا امرا معدوما واذا ثبت ذلك لم يكن الوجوه التى فرعوها عليه مفيدا
لهم تحقيق قولهم والجواب عما ذكروه ثانيا ان ما ذكرتموه بنا على ان الاجسام
انما تتحرك لقوى موجودة فيها وان كانت هذه الاجسام التى هى متحركة فيها مانعة من حركتها ونحن
قد ابطلنا القول بالقوى وبينا انه لا موثر الا قدرة الله فسقط عنا هذا الكلام ثم ان سلمنا
هذا الاصل لكن ما ذكرتموه غير لازم ايضا لانكم اما ان تعترفوا بان الحركة من حيث هى حركة
تستدعى زمانا اولا تعترفوا بذلك بل تقولوا ان الحركة انما تستدعى الزمان لاجل البطؤ
الذى يحصل فيها بسبب معاوقة المتحرك فيه فان اعترفتم بالاول فقد سقط كلامكم بالكلية وذلك
لان على هذا التقدير كل حركة فانها لما هى حركة تستدعى قدرا معينا من الزمان ولاجل بطئها الحاصل
بسبب معاوقة المتحرك فيه تستدعى قدرا آخر من الزمان فالجسم الذى يتحرك فى الخلا الصرف
لا يحصل له من الزمان الا القدر الذى يستحقه الحركة لكونها حركة واما الملأ الذى فرض فيه معاوقة
نسبتها الى معاوقة الملأ كنسبة زمان الحركة فى الخلا الى الحركة فى الملأ فان الحركة فيه تستحق الزمان
الذى تستحقه باصل كونها حركة وتستحق زمانا آخر قليلا بسبب المعاوقة القليلة التى فى مسافتها فلا
يلزم ان تكون الحركة مع العائق كهى لا مع العائق فبطل ما ذكرتموه واما ان قلتم الحركة
لا تستحق الزمان من حيث انها حركة بل لاجل ما فى مسافتها من المعاوقة فهذا باطل لوجهين

اما اولا فلان كل حركة فهي على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل كلها فهي لا محالة واقعة في زمان
واما ثانيا فلان الحركات الفلكية لا عائق لها ولا مانع فتجب ان يقع جميعها في زمان وذلك باطل
فتبين ضعف هذه الحجة والجواب عما ذكروه ثالثا ان الحاصل من الشبهة يرجع الى ان
اختصاص الجسم بالحيز المعين دون غيره سواء كان للطبيعة او للنفس او للارادة يمتنع الا اذا
كان الحيز مخالفا لغيره وهذا ممنوع فانا قد بينا ان الفاعل بحكمه يرجح احد المثلين على الاخر
لا لمرجح على ما مر تقريره في حدوث العالم وايضا فاختصاص بعض اجزاء النار بمماسة سطح الفلك
دون البعض اذا لم يقتض اختلاف اجزاء مكان النار بالطبع فلم لا يجوز ان يكون ما مر مسلما
بمثل ذلك والجواب عما ذكروه رابعا انه اما ان يكون متناهيا او غير متناه نقول
انا قد بينا ان الخلاء لا وجود له اصلا فالقول بانه متناه او غير متناه يكون مغالطة صرفة والجواب
عما ذكروه خامسا ان نقول قد بينا ان صعود الحجر قسرا وعوده ليس الا من فعل الله تعالى فبطل
قولكم وايضا فبتقدير تسليم القوى لا نسلم ان مصاكات الهوا يصلح ان يكون علة لعدم القوة
لان مصاكة لو افادت العدم لافادت كل مصاكة عدم تلك القوة لتساوي المصاكات لا يقال
ان كل مصاكة فانها تفيد ضعفا في تلك القوة فلا يزال يتزايد الضعف الى ان ينتهي الى العدم
لانا نقول القول باشتداد القوة الواحدة وضعفها غير معقول لان عند
الضعف اما ان يكون قد عدم شي او ما عدم فان عدم شي فاما ان يكون قد عدم ذات
تلك القوة او صفة من صفاتها فان كان الاول لزم ان تكون المصاكة الاولى معدمة
لتلك القوة حتى لا يضعف اصلا وان كان الثاني لم يكن للمصاكات تاثير في تلك القوة
اصلا بل في امور اخر واما ان قيل بانه عند الضعف لم يعدم شي لم يكن للضعف معنى معقول
متحصل وايضا قولهم ثم ان سلمنا صحة ما قالوه ولكنا لا ندعي خلو ما بين السما والارض
بالكلية بل ندعي ان هناك هواء وفيما بين الاجزاء الهوائية خلا فيجب ان يكون تلك الاجزاء الهوائية
كافية في ابطال تلك القوة والجواب عما ذكروه سادسا ان هذه العلامات امور
اجرى الله عادته بها ثم انها ايضا معارضة بالعلامات التي يتمسك بها مثبتوا الخلا مثل انا
اذا مصصنا القارورة فان الما يتصاعد اليه ولولا حصول الخلا لما كان الما يصعد اليها كما

ايها قيل المص لا يضعف الما الهوا بالبدن التوضيح **المسئلة الثالثة** في حقيقة الانسان
هذه الحقيقة اما ان تكون جسما او حالا فيه او مجموعهما او لا جسما ولا حالا فيه ولا مجموعهما وهذا
الاخير هو مذهب الفلاسفة وذهب اليه من علما الاسلام ابو الحسن الحليمي والامام الغزالي
وابو القسم الراغب والمقصود من هذا الفصل ايراد ادلة الفلاسفة على اثباته وزيفهم فيه والقدح
فيها وقد تعلقوا باربعة عشر امرا اولها العلم بالله تعالى وبالاشيا التي يستحيل عليها الانقسام
اولا يكون فان كان الاول فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم علما بذلك المعلوم او لا يكون
فان كان فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم او بجزء من اجزائه فان
كان الاول لزم ان يكون جزء العلم مثلا لكله وهو محال وان كان الثاني لزم انقسام ذلك
المعلوم وانه محال واما ان لم يكن كل جزء من اجزاء ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم فعند
اجتماعها اما ان يحدث علم متعلق بذلك المعلوم او لا يحدث فان حدث فالعلم المتعلق
بذلك المعلوم هو تلك الكيفية الحادثة واما تلك الامور المجتمعة فهي لا تكون اجزاء لذلك العلم
بل موجبة او لقابلة فلا يكون العلم نفسه منقسما الى الاجزاء وان لم يحدث علم متعلق بذلك
المعلوم لم يكن هناك علم متعلق بذلك المعلوم اصلا لان الحاصل هناك ليس الا تلك الاجزاء
التي كل واحد منها غير متعلق لا بكلية ذلك المعلوم ولا باجزائه فثبت بهذا ان العلم المتعلق
بالامور التي لا تقبل الانقسام لا يكون قابلا للانقسام لكن الجسم ابدا منقسم وثبت ان الحال في
المنقسم منقسم واذا كان العلم الذي يستحيل انقسامه يلزم استحالة حلوله في الجسم فاذا محله ليس
بجسم ولا حال في الجسم وهو المطلوب ثانيها ان التعقل يستدعي حصول صورة المعقول
في العاقل بدليل انا نعقل الشي مع كونه معدوما في الخارج ونميزه عما عداه من غيره والتمييز في العدم
الصرف محال فلابد من وجود ذلك المعلوم واذ ليس موجودا في الخارج فلابد وان يكون
موجودا في الذهن واذا ثبت ذلك فنقول انا اذا عقلنا الانسان الكلي فلابد وان
يكون مجردا عن جميع اللواحق التشخصية لان الانسان الكلي هو الذي يكون مشتركا فيه بين الاشخاص
ذوات المقادير والاشكال والخلق المختلفة فلو كان ذلك الانسان الكلي المعقول
موصوفا بعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض بين الاشخاص فثبت ان الانسان
الكلي يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق التشخصية ولما بينا ان كل ما نعقله فانه لا بد له

يكون كلا او لا ينقسم ح

ذلك الانسان الكلي ح

وان يكون حاصلا في عقلنا فان هذا الانسان المجرد لا بد وان يكون حاصلا في عقلنا فمحله لو كان
جسما او جسمانيا وكل جسم وجسماني فلا بد له من مقدار معين وشكل معين ووضع معين فتكون
الصورة العقلية الحالة فيه موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار المعين بسبب حلولها في ذلك المحل
فحينئذ لا يكون الانسان الكلي مجردا عن هذه العوارض الشخصية وقد فرضنا تجردها عنها فاذن هذه
الصورة الكلية يستحيل حلولها في الجسم فاذن محلها جوهر ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب
وثانيها ان كل قوة عاقلة فهي قوية على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية
على افعال غير متناهية ينتج فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية بيان المقدمة الاولى ان
اخذ ما تقدر القوة العاقلة على ادراكها بصفة الاعداد والاشكال التي لا نهاية لكل واحد منهما
بيان المقدمة الثانية ما مر في فصل اثبات العقول ورابعها ان القوة العاقلة لو كانت
حالة في محل جسماني مثل قلب او دماغ لكان يجب ان تكون القوة العاقلة مدركة لذلك المحل
ابدا او لا مدركة له ابدا والقسمان باطلان لانا ندركه القلب والدماغ في بعض الاوقات
فيلزم ان لا تكون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان الادراك قد ثبت انه لا بد فيه
من حصول ماهية للعاقل فنقدر ان تكون القوة العاقلة حالة في محل يستحيل ان تكون
تعقلها لذلك المحل لاجل حلول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لانه يلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة لان ذلك المحل قد كانت صورته الاصلية حاصلة فيه والان قد حصلت صورة
اخرى في القوة العاقلة التي هي حالة في ذلك المحل والحال في الحال في الشيء يكون حالا
فيه فثبت انه لو كان ادراك القوة العاقلة لمحلها لاجل حصول صورة اخرى من محلها فيها
لزم اجتماع المثلين وهو محال فاذن ان كان يكفي حضور صورة ذلك المحل عند القوة
العاقلة في ادراكها لزم ان يدوم ذلك الادراك وان كان لا يكفي وجب استمرار عدم
ادراكها لمحلها فثبت ان القوة العاقلة لو كانت حالة في محل لكان ادراكها دائما
ولما لم يكن كذلك وجب ان لا تكون جسمانية وخامسها ان القوة العاقلة تدرك
ذاتها فادراكها لذاتها اما ان يكون لاجل ثبوت ذاتها لذاتها او لاجل حصول
صورة مساوية لذاتها في ذاتها والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين فتعين
الاول وذلك انما يتحقق لو كانت القوة العاقلة غنية عن محل تحل فيه اذ لو كان لها محل لما

كانت موجودة لذاتها بل لذلك المحل وسادسها ان القوة العاقلة غنية في فعلها عن الجسم
وكل ما كان غنيا في فعله عن الجسم كان غنيا في ذاته عن الجسم بيان الاول انها في ادراكها لذاتها
وفي ادراكها لادراكها لذاتها وفي ادراكها لآلتها لو احتاجت الى آلة لزم التسلسل بيان الثاني
ان وجود الشيء جزء من موجديته وما يحتاج اليه جزء حقيقة الشيء فانه لا بد وان يحتاج اليه حقيقة ذلك الشيء
فلو كانت القوة العاقلة محتاجة في وجودها الى المحل لكانت في موجديتها المتقومة بوجودها
محتاجة الى ذلك الشيء فلما لم يكن بالموجدية حاجة الى الآلة وجب ان لا تكون موجوديتها حاجة
الى تلك الآلة وسابعها ان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لضعفت بضعف البدن
لكنها لا تضعف بضعف البدن فهي غير جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا كانت
محتاجة الى الجسم كان وجودها وكمال وجودها متوقفا على وجود ذلك المحل وكمال
وجوده وما كان كذلك فانه يجب ضعفه عند ضعف محله بيان فساد التالي من وجهين الاول
ان الفكر سبب لضعف الدماغ لاثارة اليبس وهو سبب لكمال النفس الثاني ان القوة العاقلة
تقوى بعد الاربعين مع ان البدن يأخذ في الانحطاط بعد الاربعين وثامنها
ان القوى الجسمانية تكل بكثرة الافعال والقوة العاقلة فانها تقوى بكثرة الافعال الا ترى
ان كل من كان اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على الفهم وتاسعها
ان القوة الجسمانية لا تدرك الضعيف بعد ادراكها القوي الا ترى ان البصر عند ادراكه الشمس
لا يقوى على ادراك الذرة واللمس عند ادراك الحرارة العظيمة لا يدرك الحرارة الضعيفة
والامر في القوة العاقلة في هذه الاحكام بالعكس وعاشرها وهو حجة من
زعم ان النفس مدركة للجزئيات انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق ونميز بين هذا المتخيل
وبين غيره والمتميز عن غيره يستحيل ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون موجودا واذ
ليس موجودا في الخارج فهو موجود في العقل فمحل هذه الصورة ان لم يكن جسما او حالا
في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان لان الصورة العظيمة يستحيل
انطباعها في المحل الصغير فكيف يمكن ان ينطبع صورة الجبل والبحر في مقدار بعض
بطون دماغنا ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصورة الخيالية شيء ليس بجسم ولا جسماني
وحادي عشرها ان كل واحد من الناس يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا

قبل ذلك بعشر سنين مع ان الاجزا التي كانت موجوده قبل ذلك بعشر سنين قد تطرق اليها التغير
والتبدل بدليل ان الاجزا البدنيه قد يكبر بناءه بالنمو وبالسمن وقد تصغر اخرى بالذبول وبالهزال
وايضا فلان الحرارة الغريزية ابدا في تحليل اجزا البدن والقوة الغاذيه ابدا ايراد بدلها
مقامها وليس لاحد ان يقول هذا التبدل لا بعض كل اجزا البدن بل لبعضها لانا نقول
ان البدن لابد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اعضا بسيطة فكل واحد من الاعضا البسيطه
ان لم يتطرق اليه التغير كان كل واحد منها في جميع الازمنه باقيا على حال واحده فوجب امتناع
تطرق التغير الى كل البدن واما ان تطرق التغير الى الاعضا البسيطه فاجزا العضو البسيطة
باسرها متشابهه فليس تطرق التحلل الى بعضه اولى من تطرقه الى الباقي واذا ثبت
ان الاجزا البدنيه متغيره ابدا وجب ان تكون الصفات القائمه بها متغيره ابدا لكن كل
انسان يعرف بالضروره ان ذاته هي التي كانت موجوده في سالف الزمان فاذن ذات
كل انسان ليست بجسم ولا حال في الجسم وثاني عشرها انه لابد في الانسان من
حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متعقلا
عاقلا مشتهيا غاضبا لانا متى ادركنا كانه مريدا تاركا فاعلا والدليل عليه انا اذا ابصرنا
لون شي وشكله حكمنا بانه حلو ومر وحار وبارد وبالعكس والحاكم على الامور لابد
وان يكون مدركا لتلك الامور فلابد هنا من امر واحد هو بعينه يكون مدركا لكل
هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات وايضا فاذا تخيلنا صور هذه المحسوسات
ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كان تصور الصور هذه المحسوسات فلابد من شي واحد
يكون انواع الحس والخيال حاصلة عنده ليحكم على الصور الخياليه بانها صورة ماخوذه
عن هذا المحسوس دون غيره وايضا فانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقه
في الشخص الانساني المعين وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلابد من شي
واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا وايضا تخيلنا شيا اشتهينا او غضبنا فلو
كان صاحب الخيال شيا وصاحب الشهوة شيا آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما
انه لا يلزم من تخيل زيد لشي ان يصير عمرو مشتهيا لذلك الشي فثبت بهذا انه لابد في
الانسان من شي واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس

في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فاذن لابد وان يكون كل
هذه الادراكات حاصلا لشي ليس بجسم ولا جسماني وثالث عشرها ان محل العلوم من الانسان
لو كان جسما او جسمانيا لما امتنع ان يحصل في جانب منه علم وفي جانب آخر جهل حتى يكون الانسان
الواحد عالما بالشي وجاهلا به من وجه واحد في زمان واحد وانه محال ورابع عشرها ان العالم
بمضادة السواد للبياض لابد وان يكون عالما بالسواد وبالبياض معا والعلم لا معنى له الا
حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادة السواد والبياض لابد وان يحصل فيه السواد
والبياض فلو كان محل هذا العلم جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين في الجسم الواحد
وهو محال فهذا جملة ما استدلوا به على اثبات ان حقيقة الانسان جوهر ليس بجسم ولا جسماني واما
الذين احتجوا على ان حقيقته ليس نفس الجسم فقالوا امور اولها ان الانسان يشارك غيره في الجسمية
ويخالفه في الانسانية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فاذن الانسانية ليست لمجرد الجسمية وثانيها
وهو ان الانسان يمتنع غفلته عن ذاته ولا يمتنع غفلته عن جميع اعضائه الظاهرة والباطنة
والامر الذي يجب ان يكون معلوما غير الذي لا يجب ان يكون معلوما وانما قلنا
ان الانسان يمتنع غفلته عن ذاته لوجهين الاول ان العلم بالشي عبارة عن حصول حقيقة المعلوم
عند العالم فاذن علم الانسان بذاته عبارة عن حصول ماهية ذاته لذاته وليس ذلك عبارة عن
حصول صورة اخرى لذاته في ذاته لان تلك الصورة ان كانت مساوية لذاته لزم اجتماع المثلين
وان كانت مخالفة لذاته لم يكن حصولها في ذات الانسان مقتضيا صيرورته عالما بذاته فاذن
علم الانسان بذاته نفس حضور ذاته عند ذاته وغيبوبة الشي عن ذاته محال فاذن علم الانسان
بذاته دائما واجب الثاني وهو ان الانسان اما ان يكون بحيث يتالم عند الايلام من بعض
الوجوه او لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن تالمه من حصول مطلق الالم والا لتالم
بحصول الالم في غيره بل انما يتالم بحصول الالم فيه وعلمه بحصول الالم فيه مسبوق بعلمه بنفسه
لا محالة فاذن الانسان يجب ان لا يكون غافلا عن ذاته ابدا واما ان كان بحيث لا يتالم بالايلام
اصلا ولا يحصل له به شعور لم يكن ذلك البدن لانا بينا وليس كلامنا فيه فثبت ان الانسان
لا يغفل عن ذاته ابدا واما انه يغفل عن جميع اعضائه فلان الانسان قد يكون غافلا
عن يده ورجله وجميع اعضائه الظاهرة واما الاعضاء الباطنة فانا نعرفها بالتشريح واذا عرفنا

المقدمات ثم ان ماهية الانسان غير الجسم وثانيها ان علم الانسان بوجود ذاته غير حاصل
بالحس ولا بالخبر ولا بالنظر اما انه غير حاصل بالحس فلان عدم الحواس كلها قد يمكنه ان يعلم كونه
موجودا حالما انه غير حاصل بالخبر فظاهر واما انه غير حاصل
بالنظر فلان الاستدلال على نفسه اما ان يكون بمطلق الفعل وهو باطل لان الفعل المطلق
يستدعي فاعلا مطلقا لا فاعلا هو هو او بفعله لكن العلم بفعله موقوف على العلم فلو استفيد
العلم به من العلم بفعله لزم الدور واذا ثبت ذلك فنقول ان علم الانسان باعضائه الظاهرة لا يحصل
الا بالحس والتشريح فاذن حقيقته غير اعضائه الظاهرة والباطنة واما الذي احتجوا به على ان حقيقته
ليست عبارة عن المزاج فلوجوه اولها ان البدن مؤلف من العناصر فذلك الاجتماع اما
ان يكون طبيعيا او قسريا او لقوة اخرى غير الطبيعة والقسر والاول باطل لان يكون طبيعيا لان طبيعة
كل واحد منها تقتضي الحصول في حيز اخر وذلك يقتضي الافتراق لا الاجتماع والثاني باطل
لان يكون قسريا لان العنصر اعني الثقيل والخفيف اما ان يكون احدهما غالبا على الاخر
او لا يكون كذلك فان كان الاول وجب ان ينفذ المغلوب في الغالب وان كان الثاني وجب
ان لا يبقى اجتماعهما الا في الزمان الذي يقوى كل واحد منهما على الانفصال من الخرق مثل
الدهن المضروب بالماء فان اجتماعهما يحصل الان ثم يحصل الانفصال فثبت ان ذلك الجامع لا بد
وان يكون مغايرا للطبيعة والقسر فتلك القوة اما ان تكون تابعة للمزاج وهو محال لان علة الامتزاج
لا يكون متاخرا عن المزاج المتاخر عن الامتزاج واما ان تكون سابقة على الامتزاج وهو المطلوب
وثانيها ان اللامس لا بد وان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج
لكان اذا انفعل فلا محالة تبطل الكيفية المزاجية الاولى وتحدث كيفية مزاجية اخرى فالكيفية
الاولى لا تكون مدركة لان المدرك باق عند الادراك والكيفية الاولى غير باقية والكيفية الثانية
ايضا غير مدركة لان المدرك لا بد وان ينفعل والشيء لا ينفعل عن نفسه وثالثها
ان مقتضى المزاج قد يكون مانعا من مقتضى النفس كما في الرعشة فان مقتضى النفس تحريكه
الى جانب ومقتضى المزاج تحريكه الى جانب اخر فلو كانت النفس هي المزاج لكان قد حصل
عنها اثران متضادان وانه محال فالنفس اذن ليست بمزاج فهذا حاصل كلامهم في النفس
بعد حذف الزوائد وتهذيب الحجج وتقريرها على اقوى الوجوه والجواب

اولا
عما تمسكوا به اولا قوله لان العلم لما لم يكن محتملا للانقسام لا يحتمل الانقسام لكنا لا نسلم
ان الجسم يحتمل الانقسام ابدا ونحن انما طولنا في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ لاجل هذه المقدمة
ثم ان سلمنا ان الجسم منقسم ابدا لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما لاربع
صور احداها النقطة عرض مع انها لم تنقسم بانقسام محلها وكذا اعني الانفصال لا نسلم
ان النقطة امر وجودي وان سلمنا ذلك ولكنها غير حالة في الجسم حلول السريان ونحن
انما اوجبنا انقسام الحال عند انقسام المحل اذا كان الحلول على نعت السريان لانا نقول
اما الاول فقد دللنا في مسئلة الجزء على كون النقطة امرا ثبوتيا واما الثاني فنقول اذا عقلتم
الحلول على وجه لا يجب انقسام الحال لانقسام المحل فلم لا يجوز ان يكون حلول العلم
في الجسم على ذلك الوجه ولانا قد بينا ان مطلق الحلول يقتضي انقسام الحال كيف ما كان في
مسئلة الجزء وثانيها ان الاضافة عندهم معنى ثبوتي مع انا نعلم بالضرورة انه لا يمكن انقسام
تلك الابوة فاما ثلث جزء الاب وربعها فاما ربع بدن الاب وثالثها ان التوهم
قوة جسمانية مع استحالة الانقسام عليها ورابعها الوحدة عرض قائم بالجسم مع انه يستحيل
انقسامها لانقسام محلها والاعتماد في تقرير هذا الكلام على النقطة والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ان نقول انا قد دللنا في باب عالمية الله تعالى ان القول بان المعقول
هو حصوله في العاقل قول قد تعارضت فيه الادلة وتقابلت فلا يمكن القطع به ثم ان
سلمنا ذلك ولكنا نقول الصورة الكلية الحاصلة في العقل كيف تقولون انها مجردة
عن العوارض المشخصة مع انها في العقل صورة متشخصة متعينة موصوفة بعوارض مشخصة مثل حلولها
في تلك النفس وحدوثها فيها وقت بعينه وعدم ثباتها بنفسها وهذه عوارض مشخصة لتلك الصورة
فبطل قولكم الصورة العقلية مجردة عن العوارض فان قالوا المعنى بكونها مجردة ان تلك
الصورة نظرا الى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض تكون مجردة عن جميع اللواحق
فنقول فلم لا يجوز ان يكون الصورة حالة في الجسم ثم انها تكون مجردة على معنى انها بالنظر
الى حقيقتها مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها بسبب حلولها في الجسم تكون مجردة عن جميع
اللواحق واعلم ان قول من يقول انه يوجد في العقل صورة مجردة كلية كلام مشكل جدا عند البحث
لان الصورة الموجودة في العقل لها في نفسها تعين وتشخص وذلك المعين يستحيل ان يكون مشتركا

منه من الاشخاص الانسانية فان الصورة الموجودة في عقلي يستحيل ان يقال انها بعينها صارت من الاشخاص
الموجودة في الخارج لان الصورة الموجودة في عقلي عرض حال في المحل والاشخاص الموجودة في
الخارج جواهر قائمة بانفسها والجوهر كيف تعقل تقومه بالعرض وايضا فالاشخاص الانسانية
قد كانت موجودة قبل وجود هذه الصورة التي حصلت في عقلي وستكون موجودة بعد زوالها وايضا
فتلك الصورة يستحيل ان تكون مجردة عن اللواحق المشخصة لانها لما كانت في نفسها متعينة متشخصة فكيف
يمكن ان يقال انها مجردة عن التشخص نعم ان الذي قالوه كلام ذكره جالينوس في الطعن ان الاشخاص
الانسانية مشتركة في الانسانية وممتازة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية
المشترك فيها غير الكل واحد منها من الخصوصية فالانسانية في نفسها امر مشترك فيه مجرد عن العوارض
والعلم المتعلق بها لا يقال له ايضا انه كلي مجرد على طريق المجاز لا ان العلم في نفسه كلي مجرد لان
المعلوم بذلك العلم كلي ومجرد فكان الحق ان تصور هذا الموضع والجواب
عما ذكروه ثالثا ان يقال لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على الفعل اصلا فضلا عن ان تكون قوية
على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس للعلوم وهذا انفعال وليس بفعل والانفعالات
الغير المتناهية حاصلة على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس الفلكية وكما في هيولى الاجرام العنصرية
ثم ان سلمنا قوتها على الفعل ولكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على افعال
غير متناهية ان عنيتم انها تقوى على ان تفعل في الوقت افعالا غير متناهية فهذا ممنوع بل الحد
من انفسنا انه يصعب علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا تنتهي
الى مرتبة الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى الجسمانية ايضا كذلك فان
القوة الخيالية لا تنتهي في تصور من الاشكال الى حد الا وهي تكون قوية على تصور اشكال اخر بعد ذلك
وكذلك طبيعة الارض لا تنتهي في التسكين الى حد الا وهي تكون قوية على التسكين والجواب
لكم عن ذلك الاشكال ان قلتم ان هذه القوى متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب
انتهاؤها الى العدم لا محالة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة تقوى على هذه
التصورات لا الى نهاية على معنى انها متى كانت باقية كانت قوية على الفعل وان كان يجب
انتهاؤها الى العدم ثم ان سلمنا انها تقوى على افعال غير متناهية فلا نسلم ان القوة
القوية على افعال غير متناهية يمتنع ان تكون جسمانية ودليلهم قد مضى الاعتراض عليه في فصل

العقول وايضا فكلامهم في ذلك منقوض بالنفوس الفلكية فانها عندهم قوى جسمانية مع انها قوية
على تحريكات غير متناهية لا يقال النفس وان كانت جسمانية الا انها انما تقوى لما يفيض عليها
من تاثيرات العقل المجرد المفارق قوة على افعال غير متناهية والحاصل انها لاجل تاثرها عن
العقل يمكنها ان تفعل افعالا غير متناهية لانا نقول ان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في النفس
الناطقة ان تكون جسمانية الا انها لدوام فيض المفارقات عليها تكون قادرة على افعال غير متناهية
والجواب عما ذكروه رابعا ان ذلك بنا منهم على ان التعقل نفس حصول المعقول
للعاقل ونحن قد بينا بالدلائل الباهرة فساد هذا الاصل بل العلم حالة اضافية فلا تحصل تلك الحالة
الاضافية للقلب او للدماغ مع نفسها فيدرك القلب او الدماغ نفسه والا لحصل فلا ادراك ثم ان
سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان ادراك القلب او الدماغ لنفسه لاجل حصول
صورة اخرى قوله يلزم منه اجتماع المثلين قلنا هذا ليس كذلك لان كل احد يعلم بالضرورة ان الصورة
الحالة في النفس من الانسان ليست مماثلة للانسان وكيف يمكن ان يكون العرض الحال في المحل
الذي لا يمكن ان يحس ويشار اليه يكون مثلا للانسان المحسوس القائم بنفسه هذا مما لا يقوله عاقل
لا يجهله الانسان واذا ثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون مساوية لذات ذلك المعقول
لم يلزم ان تكون الصورة التي تحصل من القلب عند ادراكه لنفسه مثلا للقلب فلا يلزم
اجتماع المثلين ثم ان سلمنا تماثلهما ولكن في الماهية فقط او فيها وفي جميع العوارض
م ع وساله وهو ان الصورة القلبية الاولى حالة في مادة القلب وهي جزء ماهية
القلب ومتقدم عليه في الوجود والذات واما الصورة الثانية فحالة في القوة العاقلة الحالة
في القلب والقلب يكون غنيا عن تلك الصورة في تقرر وجوده واذا كان كذلك فقد اختصت
احدى الصورتين بعوارض لم توجد في الاخرى فلا يلزم ارتفاع الاثنينية عن هاتين الصورتين فلم يلزم ان
اجتماع المثلين على هذا الوجه محال ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن دليلكم يقتضي ان تكون
النفس الناطقة عاقلة ابدا لجميع صفاتها من وجوب كونها حادثة وباقية وقائمة بذاتها وكونها مستعدة
للتعقلات التي لا نهاية لها وللالام واللذات العقلية صفات واجبة الحصول لذاتها واذا
كان كذلك فتعقل النفس لهذه الصفات ان كان لاجل حصول صور مساوية لهذه الصفات
في ذاتها لزم الجمع من المثلين وذلك محال وان لم يعقل النفس لهذه الصفات الحاصلة لها لا يكون

الا بعد حصولها عندها فلزم اما دوام تعقلها لهذه الصفات او دوام عدم تعقلها لها ومعلوم
ان كلي القسمين باطل وثانيا ان ما ذكروه في تعقلها لالتها يلزمهم الآن في تعقلها لصفاتها وانما
فرضنا الكلام في هذه الصفات ولم نفرض الكلام في استغنائها عن الموضوع لان للمجيب ان
يجيب عنها بقول الاستغناء عن الموضوع وصف عدمي فلا يلزم من حدوث صورة عقلية
في القوة عند تعقل النفس كونها غنية عن الموضوع لامتناع اجتماع المثلين واما الصفات التي
ذكرناها فهي صفات ثبوتية فلا يندفع فيها هذا الاحتمال والجواب عما ذكره
خامسا ان تعقل القوة العاقلة لذاتها عبارة عن حصول حالة اضافية لها بعد ذاتها فلا يلزم من
تجدد ادراكها لنفسها اجتماع المثلين وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
تعقلها لذاتها لاجل حدوث صورة اخرى وتقرير هذا السؤال في مقابلة على ما مضى فيما قبل
وايضا فهو منتقض بالبهائم فانها تدرك انفسها مع انه لم يلزم من ادراكها لانفسها ان يكون
انفسها مجردة فكذا هنا والجواب عما ذكره سادسا ان قوله القوة العاقلة غنية في
تعقلها عن الالة ان عنوا به ان الانسان يمكنه ان يعلم ذاته ويعلم كونه عالما بالمعلومات ويعلم
قلبه ودماغه فلم قلتم انه يلزم من علمه بهذه الاشياء ان لا يكون ذاته جسما ولا جسمانيا وان عنوا
به شيئا اخر فلا بد من تلخيصه حتى يمكن ان نتكلم عليه ثم ان سلمنا
ذلك فلم قلتم ان ما يكون غنيا في اثره الاخر عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم الا
ترى ان العرض في احتياجه الى المحل غير محتاج الى المحل والا لزم افتقار المحل الى المحل
الا بعد حصوله في المحل الا بعد حصوله في المحل وذلك باطل فثبت ان العرض مستقل في هذه
الحاجة ولا يلزم من استقلاله في هذا الاثر استقلاله في ذاته فبطل ما قالوه من ان الغني
في موثريته عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ذاته عنه والجواب عما
ذكره سابعا انا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين نعم انما يبقى حافظة لما حصله قبل
ذلك وذلك بسبب استيلاء اليبس ثم ان سلمنا انما تقوى بعد الاربعين ولكن لم لا يجوز
ان يقال بان المزاج الحاصل في ذلك السن يوجب مزيد استعداد القوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم
قويت القوة العاقلة في ذلك الوقت وهذا الاحتمال لا بد في ابطاله من دليل قاطع
ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكره منتقض بتخيلات الشيخ وتذكراته فانها اقوى مما

للشاب مع ان هذه القوى جسمانية فان منعوا في هذه الصور منعنا ما قالوه في القوة العاقلة والجواب
عما ذكره ثامنا من ان القوى الجسمانية تكل عند كثرة الافعال ان كلال الحواس عند كثرة
الافعال لا يدل على كونها جسمانية وعدم كلال القوة العاقلة لا يدل على كونها غير جسمانية اما
الاول فلان من الجائز ان يكون قوة الابصار والسمع مجردة الا انها تحتاج في فاعليتها الى
الات جسمانية فكثرة الافعال تؤدي الى ضعف الاتها فلا جرم تضعف تلك القوى عن الافعال
واما الثاني فلان ذلك انما يمتنع لو ثبت انه كلما كان كلال البدن ازيد كانت قوة القوة
العاقلة على ادراك المعقولات اتم ومعلوم ان ادعاء ذلك مكابرة بل من المحتمل ان يكون القوة
العاقلة اقوى من القوى الجسمانية وابقاها فلا جرم يبقى قوية بعد ضعف سائرها والجواب
عما ذكره تاسعا انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى على ادراك الاشياء الحقيرة بعد ادراكها للاشياء
العظيمة الا ترى انا حال ما نتخيل البحر والجبل يمكننا ان نتخيل الذرة والبقة ثم ان سلمنا
ذلك ولكنه يدل على ان القوة العاقلة اقوى من سائر القوى فمن الجائز ان تكون هي مع زيادة
قوتها جسمانية كما ان القوة الوهمية مع انها اقوى القوى واكثرها فعلا جسمانية والجواب
عما ذكره عاشرا ان ما ذكره يقتضي ان لا دليل على ان محل هذه الصور الخيالية ليس شيئا جسمانيا فمعنا
ما دل على انه لا يمكن ان يكون شيئا مجردا وذلك من وجهين الاول انه لا معنى للطويل
الا ما حلته الطول ولا للمستدير الا ما حلته الاستدارة ولا للحار الا ما حلته الحرارة
وكذلك القول في البارد والاسود والابيض فلو كان ادراكنا للطويل او المستدير والحار
وغيرها عبارة عن حصول هذه المعاني في شيء غير جسماني فيلزم ان يكون ذلك الشيء طويلا مستديرا
حارا باردا اسود ابيض وحينئذ يخرج عن كونه مجردا لا يقال ان مادة العقل لا تعرف
الثلج الا ببرد من ان المنطبع فيه ليس هذه الاشياء بل صورها واشباحها لانا نقول انا قد
استقصينا في ابطال هذا السؤال فيما مضى الثاني وهو انا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين
متساويين فلو كان محل هذا الخيال جوهرا مجردا لزم اجتماع المثلين في محل واحد وتقريره ما مضى
في حكاية شبه من نفى علمه تعالى بالجزئيات واذا ثبت ذلك فنقول ما ذكروه من الدلالة في امتناع
الصور الخيالية في غير جسماني لما صار معارضا بهذه الادلة الدالة على امتناع حلولها في غير
جسماني سقط الاستدلال به فوجب التوقف والجواب عما ذكره حادي عشر

ان يقول لم لا يجوز ان يقال بان في بدن كل انسان اجزاء اصلية هي الاجزاء الباقية من اول حدوث ذلك
الانسان الى اخر عمره واما قوله ليس عروض التحلل لبعض الاجزاء اولى من عروضه للباقي
قلنا هذا انما يلزمنا لو اسندنا ذلك التحلل الى قوة طبيعية لكن عندنا ان كل ذلك من
فعل الله وهو قادر مختار فلا يستبعد ان يكون هو تعالى يحفظ في كل بدن اجزاء مخصوصة من اول عمر
ذلك الانسان الى اخره حتى يكون ذلك الانسان باقيا ببقاء تلك الاجزاء وهذا الاحتمال لا يمكن
ابطاله الا بالقدح في الفاعل المختار ثم ان تجاوزنا عن ذلك فلم لا يجوز ان يكون الاجسام متخالفة
فيكون بعضها اقوى من البعض ثم ان سلمنا انها متشاركة ولكن لم لا يجوز ان ينضاف
عارض الى بعض الاعضاء فيصير بذلك اقوى من سائر الاعضاء ويبقى والجواب
عما ذكروه ثاني عشر ان يقول لا نزاع في انه لا بد من حاكم مشترك ولكن دعواكم انه ليس في البدن
شيء حاصل يجتمع عنده هذه الادراكات ممنوعة بل ادعاء ذلك اسهل من ادعاء ان السامع
والمبصر والعالم والعاقل ليس هذا البدن بل شيء اخر لا في جهة ولا في … بل ادعاء ان هذا
البدن ليس فيه محل ادراك دخول في السفسطة والجواب عما ذكروه
ثالث عشر ان الشهوة والغضب عندكم من القوى الجسمانية مجوز … كون الشخص الواحد
مشتهيا نافرا للشيء الواحد دفعة واحدة فكلما اعتذرتم به عن هذا الاشكال فهو عذرنا في هذا
المقام والجواب عما ذكروه رابع عشر انا قد دللنا على ان القول بان العالم
لا بد من حصوله في العالم وحصوله فيه قول باطل ولا يلزم ايضا اجتماع الضدين في النفس
التي اثبتوها فان جوزوا هناك فلم لا يجوز مثله في الجسم ثم انه قد سبق تحقيق القول
في اثناء الجواب عما ذكروه رابعا فهذا هو الجواب عما تمسكوا به في اثبات النفس واما
الوجوه التي تمسكوا بها في بيان ان ذات الانسان ليس جوهرا جسمانيا فهي وجوه جيدة ما بينا …
ولكنه استدلال في محل الاتفاق فان احدا من العقلاء ما ذهب الى ان حقيقة الانسان ليس الا الجسم
فقط واما الوجوه التي تمسكوا بها في ابطال كون النفس مزاجا فقال لهم في الوجه الاول
لم لا يجوز ان يكون الجامع لتلك الاجزاء هو الله تعالى وحينئذ لا يمكن ابطال هذا القسم الا بالقدح في
المختار وكلامهم فيه قد تقدم ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يكون جامعها
قوة طبيعية … مركب من عناصر متنازعة الى الانفكاك فحكمنا على ان الكل عنصر …

فنقول

جزءا طبيعيا وسائق ابطاله ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون بعد ذلك الاجتماع
لاجل القسر … يقتضي اجتماعها الا في المدة التي ينفصل كل واحد منها عن الاخر فيها
وكذلك ثم نقول لا ان اجزاء العناصر لما تصغرت تصغرا مفرطا تفاوتت فتعذر على كل واحد
منها الانفصال عن الاخر الا في مدة طويلة وهي العمر المعين لكل واحد من الحيوانات
فلا بد من ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول اسناد هذا الاجتماع
الى النفس باطل من وجهين الاول ان الاجتماع حاصل في بدن الجنين مع عدم النفس
واذا عقلنا حصول ذلك القدر من الاجتماع في مثل تلك المدة فلم لا يجوز ان يحصل اجتماع
اكمل من ذلك الاجتماع واطول مدة منه لا لاجل النفس الثاني وهو ان حدوث النفس في
البدن انما يكون بعد حدوث المزاج الصالح لقبول تلك النفس فكيف يكون النفس علة
لذلك الاجتماع اللهم الا ان يقال الجامع هو مزاج الابوين لكن الكلام في كون مزاجيهما
كالكلام في كون مزاج الولد ولا خلاص عنه الا بالتزام حوادث لا اول لها لكن ذلك
ما ابطلناه ونقال لهم في الوجه الثاني انا قدمنا ان الادراك ليس عبارة عن مجرد الانفعال
بل عن حالة اضافية فسقط ما بنيتم عليه ونقال لهم في الوجه الثالث لم لا يجوز
ان يقال ان الحركة النفسانية مقتضى الكيفية المزاجية والحركة الطبيعية مقتضى طبائع العناصر
المحفوظة في الممتزج فلا جرم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة في الرعشة واعلم
انا لم نشرح في هذه الوجوه لانا نقول بالمزاج فان المزاج عندنا باطل والانسان ليس عبارة
الا عن هذه الاجسام التي ركبها الله تعالى وخلق فيه العلم والقدرة والحياة ولكن الحال انه ان
نسلم القول بالمزاج فالوجوه التي ذكروها ضعيفة جدا فهذا حاصل الكلام على ما ذكروه ودليلنا
على ان الانسان هو هذه البنية انا نعلم بالضرورة ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة وادراك
الحار والبارد ومن نازع فيه كان مكابرا وقد بينا في تقرير شبههم ان الشيء الذي هو المتألم
والملتذ واللامس والذائق … ولا يكون مدركا لجميع اصناف المدركات بجميع اصناف
الادراكات فان هذا البدن مدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات ولا معنى
للانسان الا ذلك فهذا اخر كلامنا في هذه الجملة وبالله التوفيق **المسألة الرابعة**
في ان الله تعالى قادر على خلق عوالم اخر سوى الاشياء التي خلقها والخلاف فيه مع جمهور

الفلاسفة فربما ذهب المحي الى مذهب الفلاسفة كلا ابيه في وجوب فعل الاصلح في الدنيا والدار
على ما ذهبنا اليه قوله او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم وهو انص صريح ولما لم يتوقف هذا الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة
لاجرم صح الاستدلال به فيها وقد احتج ارباب العقليات بمعونة الاية فقالوا العالم الثاني
لو كان ممتنعا لذاته لكان هذا العالم الموجود ايضا ممتنعا لوجوب استواء المثلين في الاحكام
اللازمة ولما كان هذا العالم ممكن الوجود كان العالم الثاني ايضا ممكن الوجود واذا ثبت
امكان وجود العالم الثاني وثبت ان الله قادر على كل الممكنات ثبت انه قادر على
العالم الثاني وقد تعلقت الفلاسفة لقصمهم الله بامور اربعة اولها انه لو وجد عالم
اخر لحصلت في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز
والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا بد وان يكون شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك
العالم الاخر كرة ايضا والكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة فحينئذ يحصل الخلاء بين
العالمين لكن الخلاء محال فالقول بوجود العالمين محال وثانيها ان العالم الثاني
لو صدر عن الله تعالى لزم القول بالشبه وانه باطل وان صدر عما صدر عنه العالم الاول
لزم ان يصدر عن العلة الواحدة معلولان وانه محال وثالثها ان العالم الثاني
لا بد وان يكون واقعا على احد جوانب العالم الاول مختصا بذلك الجانب دون سائر
الجوانب اما ان يكون لاجل ان ذلك الجانب امتاز عن سائر الجوانب او ليس كذلك فان
كان الاول كانت الاحياز المختلفة حاصلة خارج العالم والاحياز انما تختلف بسبب جرم
محيط فخارج الجرم المحيط لا توجد الاحياز المختلفة فوجب ان لا يوجد خارج الجرم المحيط
عالم اخر وان كان الثاني كان حصوله في ذلك الجانب مع كونه مساويا لسائر الجوانب
مستلزما لتخصيص فاعل مختار اولم يفعل به فيلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وانه محال ورابعها ان العالم الثاني لو حصلت فيه نار وهواء وماء
وارض لكانت تلك العناصر مساوية في الماهية لهذه العناصر الموجودة في عالمنا هذا
والاجسام المتساوية في الطبيعة امكنتها واحدة وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فاذن
يجب ان ينجذب ارض كل واحد من العالمين الى وسط العالم الثاني من اوسط

كل واحد من العالمين ملايم للارض الحاصلة فيه فيلزم سكون كل واحد من الارضين في موضعها
المحصوص بها في حيزها الطبيعي فيكون كل واحدة من الارضين ساكنة متحركة وانه محال
والجواب عما ذكروه اولا ان جميع المقدمات التي بنيتم كلامكم عليها ممنوعة فلا نسلم
ان اختلاف الجهات لا يحصل الا بالجسم المحيط ولا نسلم ان ذلك المحيط يجب ان يكون بسيطا
وتقرير هذه المقامات سيأتي بعد ذلك ان شاء الله تعالى ثم لئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان البسيط
يجب ان يكون شكله الكرة لا يقال البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا تفعل الا فعلا واحدا وما عدا الكرة من الاشكال فانه يحصل فيه افعال مختلفة لانه يوجد
في جانب منه خط وفي جانب اخر سطح وفي جانب اخر نقطة لانا نقول
لا نسلم ان اشكال الاجسام صادرة عن طبايعها بل هي حاصلة بفعل الله تعالى ولا يمكنكم ابطال
ذلك الا بابطال الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان
الطبيعة الواحدة لا تفعل الا اثرا متشابها اليس ان متممات الافلاك الخارجة المراكز غير
متشابهة في الثخن مع انه ليس في شيء من احوال الافلاك احوال قسرية وايضا فالقوة المصورة
قوة واحدة عندكم ثم انها تفيد صورا مختلفة وخلقا متباينة فكذا هنا ثم ان
سلمنا ان العالم الثاني يجب ان يكون شكله الكرة فلا نسلم انه يلزم وقوع الخلاء بين
العالمين لكنا بينا ان القول بالخلاء حق والجواب عما ذكروه ثانيا ان كلامهم
في ان الله تعالى لا يصدر عنه الا فعل واحد انما يستتم اذا كان تعالى عندهم فاعلا وقد بينا
بالادلة كونه قادرا فبطل كلامهم وعلى انا بينا فيما مضى ركاكة ادلتهم في ان العلة الواحدة
لا يصدر عنها الا معلول واحد والجواب عما ذكروه ثالثا ان اختصاص
العالم الثاني باحد جوانب العالم الثاني يكون لاجل ان المختار خصصه به
والقدح فيه قدح في الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه والجواب
عما ذكروه رابعا انا لا نسلم ان لكل جسم حيزا طبيعيا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يقال ان هيولى ارض العالم الثاني تكون مخالفة لهيولى ارض هذا العالم فلا جرم
لا تطلب ارض ذلك العالم وسط عالمنا هذا كما ان الافلاك مع استوائها في الجسمية
متخالفة في الهيولى حتى وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين ووضع معين

ومقدار معين ثم ان بلسما تفادى الارضين في تمام الماهية وكل لا يلزم انجذاب
كل واحد منها الى وسط العالم الاخر كما يلزم انجذاب كل قطعة من الارض الى حيز
القطعة الاخرى وبالله التوفيق **المسألة الخامسة** في صحة فناء العالم الاجسام
اما ان تكون باقية او لا تكون والثاني هو مذهب النظام فانه زعم ان الله يحدث الجسم حالا
بعد حال والمشبهة ان مراده من ذلك ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الاجسام محتاجة الى
المؤثر حال بقائها فنظر الحاكي انه ذهب الى تجدد الجسم واما ان كانت باقية فالاقوال
الممكنة فيها ثلثة لانه اما ان يتمكن من عدمها او يعترف بصحة عدمها او يتوقف في الامرين
اما المنكرون لصحة عدمها فاما ان يقولوا بازليتها وهو كلام الفلاسفة فانهم اعتقدوا
وجوب ازلية العالم وابديته لكن لا لذاته بل لغيره واما ان لا يقولوا بازليتها بل يقولوا انها حام
محدثة ولكنها بعد حدوثها في الوجود يستحيل عدمها وهذا مذهب الجاحظ وجمع من الكرامية
واما المعترفون بصحة فنائها فقد اختلفوا في موضعين احدهما انه هل في العقل طريق
الى معرفة هذه الصحة الا بالسمع فان السمع لما دل على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه
وثانيهما في كيفية افناء العالم فانه اما ان يكون لا لاعدام المعدم او لحصول ضد او لانقطاع
شرط اما الاول فيحتمل وجهين احدهما ان يعدمه الله تعالى بغير سبب معدوم كما انه لما اوجده
في اول الامر صار موجودا وهذا هو احد قولي القاضي من اصحابنا وقول الخياط وصاحب المعتمد
من المعتزلة وثانيهما ان يقول الله تعالى له افن فيفنى كما انه لما احدثه في الابتداء قال تعالى
له كن فكان وهذا مذهب ابي الهذيل واما الثاني وهو ان يكون فناء الجوهر
بحدوث ضد له فهذا مذهب الجمهور من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم ذلك الفناء
ثم ذلك الفناء اما ان يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال او لا يكون فان لم يكن فاما
ان يكون قائما بالمتحيز او لا يكون فهذه احتمالات ثلثة وقد ذهب الى كل واحد منها قوم من
المعتزلة فالقسم الاول مذهب ابن الاخشيد فانه قال ان الفناء وان لم يكن متحيزا
الا انه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها والقسم
الثاني مذهب ابن شبيب فانه زعم ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ان ذلك
الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني والقسم الثالث مذهب ابي علي وابي هاشم

فانهما زعما ان الله تعالى يحدث الفناء لا في محل فيفنى الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك
الفناء ثم هذا القسم ايضا يحتمل وجهين فانه اما ان يكون الفناء الواحد كافيا في عدم كل
الجواهر واما ان لا يكون والاول مذهب ابي هاشم وعبد الجبار بن احمد والثاني مذهب ابي علي
واما الثالث وهو ان يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها فذلك الشرط اما ان
يكون قائما به او لا يكون والقسم الثاني هو مذهب بشر فانه زعم ان الجوهر يبقى ببقاء موجود
لا في محل فاذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر والقسم الاول هو قول من يقول
الجوهر انما يفنى لانتفاء الاعراض وذلك على قسمين فانه اما ان يقال الجوهر يفنى لانتفاء كل
الاعراض او لانتفاء بعضها على التعيين والاول هو مذهب من اوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل
جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له وهو مذهب امام الحرمين واما الثاني ففيه
مذهبان احدهما قول من يقول الجوهر انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء عرض لا يبقى بل الله تعالى يخلقه
حالا بعد حال فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء فيه وجب انتفاء الجوهر وهذا مذهب اكثر اصحابنا وهو ايضا
مذهب الكعبي وثانيهما قول من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان فيه والاكوان غير
باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الاكوان في الجوهر لزم عدم الجوهر وهو القول الثاني للقاضي فهذا
تفصيل مذاهب المعترفين بصحة عدم العالم واما المتوقفون في اثبات هذه الصحة وعدمها فهم
اصحاب ابي الحسين فهذا ضبط المذاهب في هذا الباب والكلام في هذه المسألة يقع في موضعين
احدهما في بيان صحة عدم العالم وثانيهما في كيفية اعدامه ونحن نستدل في الموضع الاول
بحيث يندرج الموضع الثاني فيه فنقول الدليل على صحة عدم العالم ان العالم محدث انه
العالم محدث وكل محدث فانه يصح العدم عليه فالعالم يصح العدم عليه اما المقدمة الاولى فقد مر
تقريرها واما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها ان نقول كل محدث فانه حال
بقائه محتاج الى المؤثر وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا اما المقدمة الاولى فالدليل
عليه ان المعقول من المحدث الموجود المسبوق بالعدم وهذا المفهوم مركب من امور ثلثة الوجود
والعدم ومسبوقية ذلك الوجود بالعدم فنقول المحتاج الى المؤثر لا يخلو اما ان يكون هو الموجود
الحاضر او العدم السابق او مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم ومحال ان يكون المحتاج هو العدم
السابق لان العدم السابق نفي محض فلو كان له بالفاعل تعلق لكان تعلقه اما ان يكون في ال

ليتردد كل الشيء نفيا او في ان ينقلب ثبوتا قال كان الاول كان ذلك ثابتا من دخوله في الوجود
لان الفاعل اذا كان مقتضيا استمرار عدم الشيء استحال ان يكون هو بعينه مدركا الى الاعتماد مقتضيا
وجوده وان كان الثاني كان ذلك قطعا لان الفاعل يستدعي ان يصير العدم وجودا او ذلك محال
لاستحالة ان يصير احد النقيضين عين النقيض الاخر ومحال ايضا ان يكون المحتاج هو مسبوقية
ذلك الموجود بتلك العدم لان تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت وما كان كذلك لا يكون محتاجا
اما الاول فظاهر لانه من المعلوم بالضرورة ان المحدث يستحيل ان يحصل له وجود الا ويكون
ذلك الوجود مسبوقا بالعدم نعم المحدث في نفسه ممكن الوجود لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم
ليس من الممكنات بل من الواجبات ومن المحتمل ان يكون الشيء في نفسه ممكنا ثم يكون يجب له الاتصاف
بعض الصفات بعد اتصافه بتلك الامر الممكن الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثم انه
بعد وجوده يكون واجب الحصول في حيز ما وواجب الاتصاف بكون ما واما ان الواجب
لا يكون به حاجة الى الفاعل فهو معلوم بالضرورة لان المحتاج الى الفاعل هو الذي لولا
تأثير الفاعل فيه لم يوجد والواجب هو الذي يكون حاصلا سواء وجد الغير او لم يوجد فثبت
ان العدم السابق ومسبوقية ذلك الموجود بتلك العدم غير محتاجين الى المؤثر فلم يبق الا ان
يكون المحتاج الى المؤثر هو وجود المحدث واذا ثبت ذلك فنقول حاجة ذلك
الموجود المحدث الى المؤثر اما ان تكون اما ان يكون موقوفة على حدوثه او لا يكون والاول
باطل لان الحدوث كيفية في وجوده وكيفية وجود الشيء متأخرة عن تأثير الفاعل متأخر عن كونه
بحيث يصح ان يؤثر القادر فيه وهذه الصحة متأخرة عن حاجة المحدث الى المؤثر فلو توقفت
هذه الحاجة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال فثبت ان حاجة المحدث الى المؤثر
غير موقوفة على حدوثه واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك الموجود محتاجا الى المؤثر
حال وجوده وحال بقائه واما المقدمة الثالثة وهي ان العدم لما كان محتاجا في حال
البقاء الى المؤثر كان العدم عليه ممتنعا وذلك لانا بينا ان المؤثر في العالم قادر ومن حيث
وانه يصح منه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فاذا كان بقاء العالم متعلقا بابقاء الله تعالى اياه
وقد ثبت انه يصح من الله تعالى ان لا يبقيه بتقدير ان لا يبقيه وجب ان ينتفي فثبت ان الفنا
على العالم ممكن فان قيل لا نسلم ان المحتاج الى المؤثر اما الوجود او العدم

[illegible]

[illegible]

او مسبوقية الوجود بالعدم بل المحتاج هو خروج الشيء من العدم الى الوجود فهذا قسم ورا
ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان الوجود هو المحتاج الى المؤثر فلم قلتم انه يجب ان يبقى تلك
الحاجة حال البقاء بيانه وهو ان الشيء حال العدم كان العدم به اولى فلا جرم وجب ان يحتاج
من العدم الى الوجود الى المؤثر ثم اذا دخل في الوجود صار الوجود به اولى فتلك الاولوية تغني
الباقي عن الحاجة الى المؤثر ثم ان سلمنا ان الممكن حال البقاء محتاج الى المفتقر ولكن
لم قلتم ان انقطاع اثر الفاعل عنه بعد تعلقه به ممكن وما الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ان
ما ذكرتموه يدل على امكان عدم العالم ولكنها معارضة بما يمنع من ذلك وهي اولى الوجوه الثلاثة
الفلسفية المذكورة في ازلية العالم منها قولهم الممكن يجب استناده الى الواجب ويلزم من امتناع
التغير على ذلك الواجب امتناع التغير على اثاره فلزم من ابدية واجب الوجود ابدية العالم
ومنها ان كل شيء فانه بعد عدمه يكون ممكن الوجود والا لزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال
وذلك الامكان يستدعي محلا وهو الهيولى ثم ان الهيولى يستحيل خلوها عن الجسمية فاذن
الجسم يجب ان يكون موجودا بعد صيرورته معدوما وحينئذ ان كل ما يصير معدوما فان عدمه يكون
بعد وجوده فتلك البعدية لا تتحقق الا عند وجود الزمان الذي هو عرض لواحق الجسم فاذن
الجسم بعد عدمه يكون موجودا هذا خلف وهكذا الوجوه الاربعة المذكورة في ازلية الزمان عائدة
في كونه ابديا ومن شبهات المتكلمين الثلاثة الوجوه الكلامية واقواها ان القول بانتفاء
العالم لكان انتفاؤه اما ان يكون لا لمؤثر او لمؤثر والاول باطل لان اختصاص انتفائه
بذلك الوقت المعين دون ما قبله او ما بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن واقعا لا لمؤثر
وانه محال وان كان لمؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان عدميا
فذلك لا يجوز ان يكون عدما للشيء الا بوجب الجواهر الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا
لعدم الجواهر وهو باطل لوجهين اما اولا فلان ذلك الشيء لا يخلو اما ان يكون باقيا او غير
باق فان كان باقيا كان الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر وان
لم يكن باقيا استحال احتياج الجوهر الى [illegible] اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد غير
معين والاول باطل لانه لا واحد الا ويفنى الجوهر بعد عدمه فلا تكون به حاجة اليه والثاني
باطل لان الواحد الذي لا يكون معينا استحال دخوله في الوجود وما لا يكون موجودا استحال

[illegible]

احتاج وجوده عنه الى وجوده واما ثانيا فلان ذلك الشيء اما ان يكون حالا في الجوهر
كان محتاجا الى الجوهر فاذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر اليه والا لزم الدور واذا
لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو كان محتاجا الى الجوهر فما كان محتاجا الى الشيء في وجوده
كان محتاجا اليه ايضا في عدمه فاذن عدم ذلك الشيء يكون محتاجا الى عدم الجوهر
فيستحيل ان يكون عدم الجوهر محتاجا الى عدمه والا لزم الدور واما ان لم يكن ذلك الشيء
حالا في الجوهر فاما ان يكون محلا للجوهر او لا يكون والاول باطل لوجهين اما اولا فلانا
قد دللنا على استحالة حلول المتحيز في المحل واما ثانيا فلان ذلك المحل ان صح بقاؤه
كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر وان لم يصح بقاؤه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد
الجسم وهو باطل واما ان لم يكن حالا في الجوهر ولا محلا له كان هو شيئا قائما
بنفسه والجوهر ايضا كذلك فلم يكن حاجة احدهما الى الاخر اولى من العكس فاما ان يحتاج كل
واحد الى الاخر وهو محال او يستغني كل واحد عن الاخر فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم
الاخر واما ان كان عدم الجوهر لامر وجودي فذلك الشيء اما موجب او مختار اما
الموجب فقولهم تعالى انه ينتفي عند وجود ضده وهذا باطل لان التضاد حاصل من الجانبين
وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاء الجوهر بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك
الضد بوجود الجوهر لا يقال انتفاء الجوهر بذلك الضد اولى من وجهين احدهما
وهو ان الجوهر باق وذلك الضد حادث والحادث اقوى من الباقي لوجهين اما اولا
فلان الحادث يستحيل عدمه لانه لو عدم لكان عدمه مقارنا لوجوده وهو محال واما الباقي
فانه لا يستحيل عدمه لانه بتقدير العدم لا يكون عدمه مقارنا لوجوده واما ثانيا فلان الحادث
متعلق بالسبب والباقي منقطع عن السبب فكونه مع السبب يفيد زيادة قوة وثانيهما
ان الله تعالى يخلق من ذلك الضد اعدادا اكثر من اعداد الجوهر فلا جرم كانت باعدام الجواهر
اولى لانا نقول لا نسلم ان الحادث اقوى وقوله ان الحادث يستحيل عدمه لانه
لو عدم حال بقائه لصار عدمه مقارنا لوجوده وكما انه يصح ان يعدم في الزمان الثاني من وجوده
فكذلك الحادث يصح ان يدفع وجوده وقوله الحادث متعلق بالسبب فيكون اقوى
قلنا لا نسلم قد بينتم على ان الباقي ايضا متعلق بالسبب فزال الترجيح وقوله ان الله يخلق

اعدادا من ذلك الضد قلنا هذا غير مستقيم لوجهين اما اولا فلان الذي استقر عليه راي المعتزلة
ان الله تعالى يعدم الجواهر كلها بجزء واحد من الفناء واما ثانيا فلان الجواهر متماثلة فليس
بان يوجب فناء عدم واحد منها باولى من الفناء الاخر بل يوجب عليه اللهم الا ان يقال انه
يقوم الفناء بالجوهر او يختص بالحيز الذي يجاوره لكن الاول باطل لانه يفيد ولا باجتماع الضدين
والثاني يكون قولا بحصول العرض في الحيز وهو محال اذ لا معنى للجوهر الا ما يكون حاصلا
في الحيز واما ان ينتفي الاجسام باعدام الفاعل فذلك محال لان الفاعل لا بد له من فعل
والاعدام اما ان يكون شيئا متميزا عن غيره او لا يكون فان كان الاول كان الاعدام عبارة عن
حدوث شيء وذلك الشيء ان اقتضى عدم الجوهر كان ذلك قولا بانتفاء الجوهر بطريان
ضد وان لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر باقيا بعد حصول ذلك الاعدام واما ان لم يكن
ذلك الاعدام امرا مشارا اليه متميزا عن غيره استحال جعله اثرا موثرا وفعلا فاعل فثبت بادلة
ان القول بفناء الجواهر يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول بفنائها باطلا الشبهة الثالثة
ما ذكره جالينوس من ان العالم لو كان مما يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه عند تطاول مدة
بقائه ولو كان كذلك لصارت الافلاك والعمم اصغر مما شاهدنا القدر من المتغير ولما لم يكن
كذلك علمنا ان العالم لا يفنى والجواب قوله المحتاج الى المؤثر هو الخروج من العدم
الى الوجود قلنا اثبات قسم وراء الاقسام الثلثة التي ذكرناها غير معقول لان كل معقول فاما
ان يكون ثابتا او منفيا واذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت مسبوقا بالعدم
وذلك يقتضي انه لا يعقل قسم وراء الاقسام التي ذكرناها قوله الشيء حال بقائه اما ان يفعل
او يبقى كما كان حال حدوثه او ما بقي كذلك فان كان الاول لزم من احتياجه الى المؤثر حال حدوثه
~~او ما بقي كذلك فان كان الاول لزم من احتياجه الى المؤثر حال حدوثه~~ احتياجه اليه حال بقائه وان
كان الثاني فهو باطل وبتقدير صحته فالمقصود حاصل لانه باطل فلان تلك الذات التي كانت
حاصلة في وقت الحدوث ان لم يكن هي بعينها حاصلة حال البقاء لم يكن هناك شيء باق بل فنيت
تلك الذات وحدثت ذات اخرى وان كانت هي بعينها الذات التي كانت حاصلة حال الحدوث
فتلك الذات بعينها باقية كما كانت غير انها حدثت فيها صفة او زالت عنها صفة وذلك لا يقتضي
تغير تلك الذات في نفسها لان تلك الذات من حيث هي هي تكون باقية كما كانت فلم احتاجت الى

المؤثر في هذه الحالة كما كانت محتاجة اليه حال الحدوث واما ان ذلك يقدر الصحة بعد المطلوب
فلان كونه اولى بالوجود اما ان يقال انه كان حاصلا حال الحدوث او ما كان والاول
يقتضي امتناع استغنائه عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حال البقا او لا ينقطع الحاجة الى المؤثر حال
البقا كما لم ينقطع حال الحدوث والثاني يقتضي ان يكون تلك الاولوية حكما متجددا فلا بد له من مؤثر
فتلك الاولوية موقوفة على ان استغنا الباقي عن المؤثر انما كان لتلك الاولوية فيرجع حاصل الكلام الى
ان الباقي انما بقي لحدوث امر فيه مسمى بالاولوية وتلك الاولوية محتاجة الى مؤثر اخر فيكون هذا قولا
باحتياج الباقي الى المؤثر وهو المطلوب واما ثانيا فلان هذه الاولوية لما كانت
ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقفا على بقائها فلو كان
بقاؤها لاجل تلك الاولوية لزم الدور وهو محال فاذن لا بد من مقتض يقتضي استمرارها حتى تحصل
تلك الاولوية مرتبا على ذلك الاستمرار واما ثالثا فلان هذه الاولوية حكم غير مستقل في
نفسها وفي ثبوتها بل هي محتاجة الى الذات فلو احتاجت الذات اليها لزم الدور وهو محال
فثبت بما ذكرناه ان الاولوية التي ذكروها باطلة واما الامثلة التي ذكروها فالكل ممنوع لان
الحوادث اما جواهر او اعراض اما الاعراض فعندنا غير باقية وانما يعتقد بقاؤها لتوالي امثالها
على سنن واحد واما الجواهر فهي التي وقع النزاع فيها فكيف يستدل بها علينا قوله هب
ان الجواهر حال بقائها محتاجة الى الفاعل فلم قلتم انه يجوز انقطاع تاثير المؤثر عنها قلنا
لاجل ان المختار لا بد وان يكون متمكنا من الفعل والترك واما الشبهة الفلسفية المذكورة
في وجوب ابدية العالم فقد مر الجواب عنها في مسئلة الحدوث واما الشبهة الكلامية فاكثر
الجواب عنها قد مر في مسئلة البقا لكن الذي نعول عليه الان ان نقول للفلاسفة انتم تعرفون
فنا الاعراض وبعضها بعد وجودها بالطريق الذي عقلتم عدم الاعراض الباقية فاعقلوا
ايضا عدم الجواهر واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه انما يلزم حصول النقصان في العالم
في هذا الوقت لو كان عدم العالم عدما ذبوليا فاما اذا لم يكن كذلك لم يلزم من كونه بحيث
سيعدم بعد ذلك حصول النقصان فيه ثم ان سلمنا انه يجب ان يكون عدمه ذبوليا لكنا
نعلم ان القطعة الصغيرة من الياقوت وما اشبهه من الاجسام الصلبة وان بقيت مدة مديدة
فانه لا يظهر فيها نقصان محسوس مع ان الخشب وغيره قد يظهر في اقل من تلك المدة نقصان

ظاهر واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون نسبة الفلك في الصلابة الى الياقوت كنسبة الياقوت
الى الخشب فاذا لم يظهر بحسنا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة من الياقوت فلان لا يظهر
لنا ما يحصل في الفلك من النقصان مع غاية صلابته وعظمه وبعده عن اعيننا كان اولى والله الموفق

المسئلة السادسة في ان الله تعالى هل يفني العالم ام لا توقف امام الحرمين فيه وهو
المختار والقاطعون بذلك تعلقوا بايات خمس وبالاجماع فالاولى قوله تعالى هو الاول والاخر
ولولا انه تعالى يعدم العالم والا لم يكن اخرا له والثانية قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده
واعادة الخلق لا تتصور الا بعد عدمهم والثالثة قوله تعالى يوم نطوي السما كطي السجل للكتب
كما بدانا اول خلق نعيده شبه الاعادة بالابتداء ثم ان الابتدا كان عن العدم فوجب ان تكون
الاعادة عن العدم وكذلك قوله تعالى كما بداكم تعودون والرابعة قوله تعالى كل من عليها
فان والفنا هو العدم فدل على فنا من على الارض وقالت المعتزلة القائلون بالفنا الموجود لا في
محل انه انما يمكن افنا من على الارض بخلق فنا لا في محل ومتى وجد فنا لا في محل وجب افنا
كل الجواهر فثبت بهذه الاية على فنا كل الجواهر والخامسة قوله تعالى كل شي هالك الا
وجهه والهلاك انما يطلق على الخروج عن كونه منتفعا به لانه سوا بقي موجودا او صار معدوما
فانه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع وذلك من اعظم المنافع ولما تعذر حمل الهلاك على الاول
وجب حمله على الثاني فدل ذلك على فنا جميع المحدثات والسادسة دعوى الاجماع على ذلك
والجواب عما ذكروه اولا ان الاية تدل على كونه اخرا على الاطلاق ثم تدل على كونه اخرا
على الاطلاق ولم تدل على كونه اخرا لكل الذوات او لبعضها وهم الاحيا ونحن نعلم بوجوبه
ونحملها على انه تعالى يفني حيا يعدمون جميع الاحيا واذا حملنا في هذه الصورة ينتفي
الاطلاق لانه سقط استدلالهم والجواب عما ذكروه ثانيا ان الخلق هو المخلوق
وذلك تارة يكون بالجماد وتارة بالاحيا فلم قلتم ان المراد هاهنا الجماد دون الاحيا لانه
المفرد واللام لا يستغرق الا بالعهود متى اذا كان ثم معهودا واذا لم يكن ثم بيانه
وهو ان هنا معهودا وهو قوله تعالى خلقكم من تراب وقوله وبدا خلق الانسان من طين
وقوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق والخلق الذي يمكننا ان نراه مرجع الاجزا وقوله
اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدا الله الخلق واذا ثبت ان المراد بالخلق هو الجمع كان

لانه حجة عليهم لقوله تعالى كما بدأكم تعودون فيجب ان يكون العود هو الجمع بعد التفرق وهذا
من الجواب عما تمسكوا به ثالثا والجواب عما تمسكوا به رابعا انا لا نسلم ان الفنا حقيقة
في العدم بل المراد بالفنا خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها الا ترى انه يستعمل الفناء في المؤثر
لعل افناهم الحرب وفني زاد القوم والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا ثبت كون الفنا
حقيقة فيما ذكرناه وجب ان لا يكون حقيقة في العدم دفعا للاشتراك وقيل في التفسير معنى الآية
كل من على وجه الارض من الاحيا فهو ميت واما ذكره من الفنا الذي يوجد لا في محل فمن ابطاله
والجواب عما تمسكوا به خامسا ان الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص به ومعلوم
ان الانتفاع المخصوص بالانسان من حيث هو انسان ليس هو ان يستدل به على اثبات
الصانع بل امور اخر ولذلك فان الثوب اذا بلي وتمزق قيل انه خرج عن ان ينتفع به واذا
كان كذلك كان معنى الهلاك الموت قال الله تعالى ان امرؤ هلك اي مات وقيل
في التفسير كل عمل ما اريد به وجه الله فهو هالك اي غير مثاب عليه واذا كان كذلك
سقط ما قالوه والجواب عما تمسكوا به سادسا من الاجماع انه لم يثبت عندنا دلالة
قاطعة اجماع الصحابة الا على انه تعالى يبقى بعد فنا الخلق وبعد هلاكهم فاما ان يدعى الاجماع
على انه تعالى يبقى بعد فنا الخلق بمعنى انه يبقى بعد عدم ذواتهم لا انه يبقى بعد موتهم وتفرق
اجزائهم فذلك مما لا يمكن دعواه لان الاغلب على الظن ان العصر الاول ما كانوا يخوضون
في امثال هذه الدقائق فهذا هو الكلام على ادلة القاطعين بالعدم فاما انه هل يمكن القطع
بانه تعالى لا يعدم العالم او يتوقف في الامرين فاعلم انه مبني على ان اعادة المعدوم هل هي
جائزة ام لا فمن احالها قطع بانه تعالى لا يعدم الجواهر لانا نعلم بالضرورة اجماع الانبيا صلوات الله
عليهم على الاعادة فاذا كانت اعادة المعدوم ممتنعة وجب ان نعلم ان الله تعالى لا يعدم الجواهر
فلنتكلم الآن في هذه المسألة

المسألة السابعة

في ان اعادة المعدوم هل هي
جائزة ام لا ذهب كثير من المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم في الجملة ولكنهم اختلفوا بعد ذلك
في موضعين احدهما ان المعتزلة اتفقوا على ان المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته استحالت
اعادته واصحابنا اتفقوا على ان صحة الاعادة لا تتوقف على بقا الذات في العدم وثانيهما
انهم اتفقوا على جواز اعادة الجواهر واما الاعراض فقد اختلفوا فيه فمنع قوم من صحة اعادتها

على الاطلاق قالوا لان المعاد يعاد بمعنى فلو صار العرض معادا لزم قيام العرض بالعرض وانه محال
واكثر علما اصحابنا اتفقوا على جواز اعادتها على الاطلاق واما المعتزلة فقد ذكروا فيه
تفصيلا فقالوا بصحة اعادة الجواهر وحكموا بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى واما الاعراض
الباقية فما يكون منها متولدا اتفقوا على صحة اعادته وفي المتولدات خلاف واتفقت الفلاسفة
والكرامية على استحالة ذلك ثم انهم تارة يدعون العلم الضروري بامتناعها ويقولون ان
ما عدم ولم يبق منه لا الصفة ولا الذات فلو اوجد شيء اخر فانا نعلم بالضرورة ان الشيء
الثاني لا بد وان يكون مغايرا للاول وتارة يستدلون على امتناعها بوجوه اولها
انه لو صحت اعادة المعدوم لكان صحيحا حال العدم محكوما عليه بصحة الاعادة وذلك محال
فالملازمة ظاهرة بيان الشرطية انه بعد العدم اما ان يحكم عليه بانه لا يمتنع اعادته والاول هو
المطلوب والثاني هو القول بانه حال العدم يكون محكوما عليه بصحة الاعادة بيان امتناع
اللازم ان الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك موقوف
على ثبوت الموصوف فان ما لا يكون في نفسه لا يكون متميزا عن غيره بوجه ما اصلا استحال
ان يكون الصفة الثبوتية حاصلة له ومعلوم ان الشيء بعد عدمه لم يبق له ذات ولا خصوصية
اصلا فاستحال اتصافه بصحة الاعادة وثانيها انه لو صحت اعادة المعدوم لصحت اعادة
كل معدوم والا لزم وقوع التميز في العدميات وانه محال واذا صحت اعادة كل معدوم صحت اعادة
الزمان الذي حدث فيه الشيء ابتدا فاذا اعاد الله في ذلك الزمان كانت هذه الاعادة واقعة في الزمان
ابتدا وجوده فيكون الشيء من حيث هو معاد يكون مبتدا وذلك محال وثالثها انه اذا اعاد
الله معدوما وخلق مثله ابتدا فلم يكن بان يكون احدهما هو المعاد والاخر هو المبتدا اولى
من العكس لتماثلهما وذلك يقتضي تميز الشيء عن غيره وانه محال والجواب
عما ذكروه اولا من دعوى الضرورة ان نقول ان دعوى جواز عود المعدوم ليست باطلة في العقول
من يحكم ان حقيقة الانسان هي النفس الناطقة مع انها لا تدرك الجزئيات اصلا وزعم عليه
ان الانسان لا يسمع ولا يبصر ولا يعقل ولا يشم ولا يتخيل ولا يتفكر ولا يتوهم ولا يشتهي ولا يغضب بل
الفاعل لهذه الاشيا قوى موجودة في جسم وذلك الجسم هو آلة لفاعلية الانسان فمن جوز التزام مثل
هذه الفضيحة كيف يمكنه ان يدعي ان تجويز عود المعدوم معلوم الفساد بالضرورة وايضا فان العقلا

او يحكم عليه بانه يمتنع اعادته م

اختلفوا في هذه المسألة ودعوى الاضطرار في محل النزاع محال والجواب
عما استدلوا به اولا ان نقول ما ذكرتموه متناقض لانكم تحكمون على المعدوم بانه يمتنع اعادته
فاذا جاز ان تدعوا اتصافه بالامتناع حال عدمه فلم لا يجوز اتصافه ايضا بالصحة فان قالوا
نحن لا نحكم عليه لا بالامتناع ولا بالصحة لانه اذا لم يكن امرا متعينا فكيف يحكم عليه بحكم كما نقول
والمناقض بعد حاصل لان الحكم بانه لا يصح عليه الحكم تخصيص له بامتناع الحكم
عليه وهذا هو نفس الحكم فقد بان ان كلامهم في هذه الشبهة لا ينفك عن التناقض واعلم ان المعتزلة
القائلين بان المعدوم شيء ظنوا انهم لما اثبتوا الذوات المعدومة فقد تخلصوا عن هذه الشبهة
وليس الامر كما اعتقدوه وذلك لان من مذهبهم ان اعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود
آخر له بل هي عبارة عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة اخرى لكن لا يتحقق اعادته لان
الحاصل عند الاعادة لو كان وجودا آخر لكانت الذات متصفة في حين الوجود بوجودين
ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين فيها دفعة واحدة فيقع التماثل في الوجود
وانه محال واذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول هب ان الذوات ثابتة في العدم لكن
الوجود غير ثابت في العدم فاذا اوجبوا اعادة ذلك بعينه مع ان ذلك الوجود بعينه غير ثابت
في العدم لزمهم في ذلك الوجود ما يلزمنا في اصل الذات والجواب
عما استدلوا به ثانيا ان الشيء الذي حدث في زمان ليس كونه مبتدأ لاجل انه حدث في ذلك
الزمان حتى يلزم منه انه متى احدث في ذلك الزمان كان مبتدأ بل انما كان مبتدأ لانه حدث
مع انه غير مسبوق بالوجود اصلا واذا ثبت ذلك فالله تعالى اذا اعاده وقت حدوثه واعاده
فيه لم يلزم ان تكون اعادته فيه حدوثا مبتدأ لان من شرط كونه مبتدأ عدم كونه مسبوقا بوجود آخر
فائت والجواب عما استدلوا به ثالثا ان نقول ما الذي تعنون بقولكم انه لا يتميز
عن مثله فان عنيتم انه لا يتميز في نفسه عن مثله فهو غير لازم فانكم تقولون بان عوده بعينه محال
وعود مثله غير محال فاعتقدتم وجوب اتصافه بامتناع العود ووجوب اتصاف مثله بصحة العود
فاذا جوزتم مع تماثلهما اختلافهما في هذا الحكم فلم لا يجوز مع تماثلهما ان يختص احدهما بكونه محالا
دون الآخر فان قالوا انا لا نحكم عليه بحكم اصلا لا بالامتناع ولا بالصحة فنقول والاشكال
بعد لازم فانكم تخصونه بامتناع الحكم عليه مع اعترافكم بان مثله لا يمتنع هذا الحكم عليه

فاذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه فلم لا يجوز اختصاصه بعينه بكونه محالا دون مثله
واما ان عنيتم به انا لا نهتدي الى التمييز بينه وبين مثله فنقول هب انه كذلك ولكن
اي محال يلزم منه فثبت ان طعنهم في المنع من اعادة المعدوم غير قوية واذا سقطت هذه الشبهة
فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب تصديقه فيه **المسألة الثامنة** في بيان ان الافلاك يجوز ان ج
انخراقها وتغليظها وافناؤها وادخالها والدليل عليه ما مر في مسألة الحدوث انه لو وجب
انتفاء جسم بعينه لكان ذلك الوجوب لعله اما لجسميته او لما يحل فيه او لما لا يكون حالا
فيها ولا محلا لها والاقسام الاربعة باطلة فبطل القول بذلك والكلام في هذا الدليل تقريرا و
اعتراضا وجوابا قد مر هناك ولا حاجة الى الاعادة فلنذكر الان معولات الفلاسفة على المنع
من ذلك وحاصل ما ذكروه يرجع الى طرق ثلثة **الطريق الاول** هو ان الجهة امر يمكن الاشارة اليه
وكل ما كان كذلك فهو موجود حاصل في الجانب الذي اليه وقعت الاشارة فالجهة كذلك والمتعد مثال
او لتبيان ثم هذه الجهة اما ان تكون منقسمة او لا تكون والاول باطل لانا اذا فرضنا وصول المتحرك
الى احد نصفي ذلك الجزء ثم بقي متحركا فاما ان يقال انه تحرك عن الجهة فحينئذ تكون الجهة ذلك
الحد لا ما وراءه او اليها فلا تكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه واذن الجهة حد غير منقسم
فلا يخلو اما ان تفرض الجهة في خلاء او ملاء متشابه من غير جسم محدد او لا بد منه والاول محال
لانه ليس بعض الحدود المفترضة في ذلك الخلاء او الملاء المتشابه من غير جسم محدد او لا بد منه والاول
محال لانه ليس بعض الحدود المفترضة في ذلك الخلاء او الملاء المتشابه بان يكون جهة اولى من البعض
والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك المحدد جسما واحدا او جسمين والثاني باطل لان اختصاص
احدهما بمقدار معين من القرب او البعد الى الآخر دون ما هو اقل منه او اكثر لا بد وان يكون
لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية ويعود الكلام في طلب علة تلك الخاصية واما ان
كان جسما واحدا فلا يخلو اما ان يكون اقتضاؤه لتحديد الجهات لانه جسم واحد وهو محال
لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه اما البعد منه
فلا يتحدد او لانه تعين حالين متقابلين وذلك بان يكون محيطا بمركز حتى يحصل بسببه حينئذ
الفوق والتحت احدهما بسبب غاية القرب منه والآخر بسبب غاية البعد عنه وذلك
هو المطلوب فثبت بهذه الحجة ان الجهات لا تتحدد الا بهذا الجسم ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة

لان كل متحرك على الاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة والجهات حاصلة قبل الحركة فلا تكون
هي محددة الجهات وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا ثبت ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة
ثبت امتناع الخرق والالتيام والكون والفساد اما الخرق والالتيام فلانهما لا يعقلان الا عند الحركة المستقيمة
واما الكون والفساد فلان كل كاين فاسد فانه يصح الحركة المستقيمة عليه لان تكونه اما ان يكون في حيز
غريب او ملايم فان كان الاول لزم عوده الى الحيز الملايم له بالحركة المستقيمة وان كان الثاني فقبل حصول
هذه الصورة له قد كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ملايما لذلك الحيز
لاستحالة ان يكون المكان الواحد طبيعيا لجسمين مختلفين وهو حين ما لم يكن ملايما لذلك المكان
فقد احرج الجسم الملايم له عنه وذلك الجسم الملايم يكون طالبا بطبعه العود اليه فاذا حرم
متمكن ذلك فابل الحركة المستقيمة فثبت ان كل كاين فاسد فان الحركة المستقيمة عليه جائزة ولما لم يصح الحركة
المستقيمة على الجسم المحدد وجب ان لا يصح عليه الكون والفساد واذا تقررت هذه الاصول ثبت
ان امساك الكواكب وتكوير الشمس وطي السموات كل ذلك محال الطريق الثاني
قالوا قد دل الرصد على ان السموات متحركة على الاستدارة فيستحيل ان يكون فيه مبدا ميل على
الاستقامة لان الميل المستقيم يقتضي التوجه الى جهة والميل المستدير يقتضي الصرف عنها وهذان
الامران لا يجتمعان واذا ثبت انه ليس في الفلك مبدا ميل مستقيم وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة
لان كل متحرك فلابد وان يكون فيه مبدا ميل الى تلك الحركة بدليل انا نرى انه كلما كان الميل الطبيعي
اشد كان الميل القسري اضعف وبالعكس فلو قدرنا جسما خاليا عن الميل ثم قدرنا ان محركا
حركه فلابد وان تقع تلك الحركة في زمان فاذا فرضنا ميلا نسبته الى الميل الاول في الضعف
نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل الاول يلزم ان تقع الحركة مع هذا الميل الضعيف
في مثل زمان حركة عادم الميل فيكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق وذلك محال
فيثبت ان القول بكون الجسم الذي هو عادم الميل قابلا للحركة ادى الى المحال فيكون محالا
ولما ثبت ان اجسام الافلاك يمتنع وجود الميول المستقيمة فيها لزم امتناع اتصافها بالحركات المستقيمة
الطريق الثالث انهم احتجوا على وجوب ازلية الزمان بما مر حكايته في مسئلة الحدوث
ثم بينوا ان الزمان من لواحق الحركة فلزم من ذلك وجود حركة ازلية ابدية وتلك الحركة يمتنع ان
تكون مستقيمة لوجوب انتهاء كل حركة مستقيمة الى سكون بدليل ان كل متحرك فانما يتحرك بواسطة

فبوا

بواسطة ميل على ما مر تقريره في الطريق الثاني وذلك الميل هو علة الوصول الى الحد المطلوب
والعلة لابد من حصولها عند حصول المعلول فاذن لابد من وجود الميل عند حصول الجسم في
الحد الذي حركه ذلك الميل اليه ثم ان الذي يقتضي انصرافه عنه لابد وان يكون ميلا اخر لان
الميل الواحد لا يقتضي التوجه والصرف وهذان الميلان لا يوجدان في ان واحد لاستحالة
اجتماع ما يقتضي الحصول في الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في انين وبين كل انين
زمان فاذن كل حركة مستقيمة فلابد وان تنتهي الى سكون يقع في الزمان المتخلل بين الان الذي
هو نهاية الميل الاول وبداية الميل الثاني فاذن ليس شيء من الحركات المستقيمة
بحافظ للزمان فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة والحركة لابد لها من حامل وذلك الحامل
يمتنع عليه الخرق والالتيام والا لانقطعت الحركة عند ذلك الفرض وانقطع الزمان عنه
فثبت ان الخرق والالتيام والكون والفساد على الفلك الاعظم محال هذا تمام كلامهم والجواب
عن الاول ان نقول لا نسلم تحدد الجهات بجسم هنا نسلم ولكن لا من اختصاص الجسم
بمقدار معين من القرب او البعد من الاخر دون ما هو اقل او اكثر لابد وان يكون لخاصية في ذلك
الحد قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يفعل الاحيان مع تساويها باسرها فان القادر يخصص
احد هذين الجانبين دون الاخر بلا مرجح ولا يمكنهم ابطال هذا القسم الا بابطال المختار
وقد مر الكلام في هذا الاصل والجواب عن الثاني لم لا يجوز ان الافلاك متحركة
على الاستدارة فلم لا يجوز ان يوجد فيها مبدا ميل مستقيم قوله لان الميل المستقيم يقتضي التوجه
والميل المستدير يقتضي الصرف والجمع بينهما محال قلنا لم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي
حصول الميل المستقيم بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والميل المستدير بشرط
ان يكون في مكانه الطبيعي كما قلتم انها تقتضي الحركة بشرط كون الجسم في مكانه الغريب والسكون
بشرط كونه في مكانه الطبيعي ثم لئن سلمنا انه ليس في الافلاك مبدا ميل مستقيم فلم لا
يجوز ان يحصل فيها حركات مستقيمة والحجة التي عولوا عليها في امتناع ذلك هي الحجة التي
عولوا عليها في بيان ان الحركة في الخلا يجب وقوعها لا في زمان والجواب المذكور عنها هناك
جواب عنها هنا والجواب عن الثالث انا لا نسلم ازلية الزمان وابديته والكلام
على الشبه التي تمسكوا بها في اثبات هذا الاصل قد مر في مسئلة الحدوث ثم نقول لم لا يجوز

الجواب عليه بكل فلم قلتم ان الزمان من لواحق الحركة ولم لا يجوز ان يكون الحق ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة من كونه جوهرا قائما بنفسه ان فرض عدم الزمان يلزم منه لذاته محال وما يكون كذلك لم يتوقف وجوده على وجود الحركة بيان الاول انه متى فرض عدمه بعد وجوده فكان العدم بعده فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده وذلك محال ثبت ان فرض عدمه يفضي لذاته الى المحال فيكون محالا لا يلزم ان يكون من لواحق الحركة فلم لا يجوز ان يكون من لواحق الحركة المستقيمة قوله لان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون قلنا لا نسلم قوله لو لم يكن كذلك لزم لا تناهي الابعاد قلنا القول بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الخلاء الذي لا يتناهى وقد مر الكلام فيه فهذه جملة الاصول التي لا بد من تقريرها في بيان امكان ما اخبرت الانبياء صلوات الله عليهم من امر المعاد واذ قد حققناها ولخصناها فلنتكلم الآن في المباحث المقصودة وهي كيفية امر المعاد والله التوفيق

القسم الثاني

في المقاصد وفيه مسائل المسألة الاولى في كيفية المعاد البدني قد عرفت ان من الناس من اثبت النفس الناطقة فلاجرم اختلفت اقوال اهل العالم في امر المعاد على وجوه اربعة احدها قول من قال المعاد ليس الا للنفس وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة وثانيها قول من قال المعاد ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وثالثها قول من اثبت المعاد للامرين وهم طائفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها قول من نفى المعاد عن الامرين وما اعرف عاقلا ذهب اليه بل كان جالينوس من المتوقفين في امر المعاد وغرضنا من هذه المسألة اثبات المعاد البدني وللكلام فيه مقامان احدهما ان الله تعالى يعدم اجزاء الخلق ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحياة اليها ونحن نستدل اولا على صحة المعاد البدني على الجملة ثم نستدل على صحة كل واحد من الوجهين على التفصيل والدليل على جواز الاعادة في الجملة انا قد دللنا فيما مضى على ان الله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات والكليات والعلم بصحة هذه الاصول لا يتوقف على العلم بصحة المعاد البدني واذا كان كذلك امكن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد لكنا نعلم باضطرار اجماع الانبياء صلوات الله عليهم من اولهم الى آخرهم على اثبات المعاد البدني فوجب القطع بوقوع هذا المعاد فان قيل

لا نسلم اجماع الانبياء صلوات الله عليهم على ذلك واما الظواهر الواردة في القرآن والاخبار الدالة على اثبات المعاد البدني فانه لا يجوز التعويل عليها في هذه المسألة من وجهين احدهما انكم تدعون في اول هذا الكتاب على ان التمسك بظواهر الآيات والاحاديث لا يفيد القطع وثانيهما وهو ان المتشابهات الواردة في القرآن الدالة على التشبيه والقدر ليست اقل ولا اضعف دلالة من الآيات الدالة على اثبات المعاد الجسماني ثم انكم تجوزون تاويل الآيات فلم لا يجوز ايضا تاويل الآيات الواردة هاهنا ان تمسكتم باجماعهم عليه لكن لم قلتم ان ذلك يدل على صحة ذلك بيانه وهو ان الرسول عليه السلام كان مبعوثا الى كافة الخلق فلا بد وان يخاطبهم بخطاب يمكنهم الوقوف على معناه والمعاد الروحاني مما لا يفهمه الا خواص الناس واذكياؤهم فلو انه عليه السلام كان يصرح معهم بالمعاد الروحاني فاما ان يصرح بذلك مع الاذكياء او مع العوام والاول باطل لوجهين اما اولا فلان الاذكياء الذين يتصورون حقيقة النفس وكيفية علائقها وشقائها وسعادتها لا يوجد في الاعصار الا الواحد بعد الواحد فلو لم يكن النبي عليه السلام مبعوثا الا الى امثالهم لسقطت فائدة البعثة واما ثانيا فلان الذي بلغ في التحقيق الى هذا الحد لم يكن حاجته الى البعثة كاشتداد حاجة غيره الى البعثة ~~…~~ الى البعثة تامة فكيف يليق بحكمة الحكيم ان يبعث الرسول الى من لا تشتد حاجته اليه ولا يبعثه الى من تشتد حاجته اليه واما الثاني وهو انه يصرح بذلك مع العوام فهذا باطل لانه عليه السلام لا بد وان يرغب الخلق بان يعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يرغبون فيها ويتوعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يكرهونها وينفرون عنها والعوام لما لم يخطر ببالهم امر اللذات النفسانية والآلام النفسانية استحال من الرسول عليه السلام ان يرغبهم بالطاعات بتطميعهم اياهم في اللذات الروحانية وينهاهم عن اللذات البدنية بتخويفه اياهم عن الآلام النفسانية لان الترغيب في الشيء او التنفير عن الشيء لا يمكن الا بعد العلم بالمرغب فيه او المنفر عنه فثبت بهذا ان الرسول عليه السلام لا يمكنه مخاطبة الخلق بالمعاد النفساني ثم لا بد له من مخاطبتهم بامر المعاد لان جل امره وخلاصة الغرض من بعثته الاعذار والانذار فلم يبق هاهنا طريق الا ان يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثلا للمعاد الروحاني وما تحقق لك امران احدهما مجيء المتشابهات في التشبيه والقدر ولاجل هذا السبب لما جاز مجيئها وثانيهما انا لو قدرنا ان المعاد البدني كان محالا في نفس الامر لكان الرسول طريقا الى تفهيم الخلق المعاد

الثاني انه بعد ان الطريق ما تيقنا ان بتقدير عدم حقيقة المعاد البدني كان يجب عليه الاعلام الخلق بالمعاد البدني علمنا ان التمسك بمخاطبة الانبيا صلوات الله عليهم الخلق بالمعاد البدني لم يكن دليلا على صحة امر المعاد البدني ثم ان علمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحة المعاد البدني لكن هنا شبه توهم نقيض ذلك بيانه ان المراد بالاعادة ان كان هو ايجاد الاشيا بعد صيرورتها معدومة بالوجوه التي مضى ذكرها دل الدليل على امتناع هذه الاعادة وان كان المراد بالاعادة جمع الاجزا واحياها بعد ان صارت متفرقة ميتة فهو باطل ايضا من عشرة اوجه اولها ان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ومتاز عنهم في تعينه وتشخصه ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زائدا على ما به من الجسمية وذلك الزائد لابد وان يكون صفة قائمة بذلك الجسم فعند تفرق اجزا البدن لابد وان يزول وتعدم تلك الصفات فلو قدرنا ان الله تعالى يعيد ذلك البدن فاما ان يعيد تلك الصفات التي باعتبارها تشخص ذلك الشخص او لا يعيدها فان اعادها مع انها قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم وانه محال وان لم يعد تلك الصفات لم يكن الله تعالى معيدا لذلك الشخص مابه حصلت تشخصه فلم يكن معيدا لعين ذلك الشخص بل غاية ما في الباب انه يكون معيدا لبعض اجزا ذلك الشخص لا لذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وذلك يبطل القول باعادة الانسان لا يقال لم لا يجوز ان يقال الذي يشير اليه من زيد بانه زيد هو الاجزا الباقية بعد تفرقها وزوال الحياة والشكل والخلقة عنها فاذا جعل الله تلك الاجزا حية كان قد اعاد تعالى زيدا بعينه لانا نقول ان من ذبح شاة واحرقها وجمع الرماد الحاصل بعد احراقه اياها فان ذلك الرماد لا يكون هو عين تلك الشاة اللهم ان يقال انما لم يكن ذلك الرماد عين تلك الشاة لان تلك الشاة كانت عبارة عن مجموع الاجزا الارضية والاجزا المائية والاجزا الهوائية والاجزا النارية واما الآن فلم يبق الا الاجزا الارضية فلاجرم نقول ان ذلك الرماد هو غير تلك الشاة لانا نقول هب ان الامر كما ذكرتموه فكان من الواجب ان تلك الاجزا النارية والهوائية والمائية والارضية لو تميز بعضها عن البعض ان يقال انها بعد افتراقها وزوال الحياة والصورة والخلقة عنها انها غير تلك الشاة وذلك معلوم الفساد بالضرورة وهذا الوجه هو الاستدلال بامتناع عود صورة البدن على امتناع عود

وثانيها ان الانسان لو اكل انسانا آخر وصار اجزا المأكول اجزا للآكل فلو اعاد الله تعالى ذلك البدن استحال منه ان يجعل تلك الاجزا اجزا لكلي البدنين وليس جعلها جزا لاحدهما اولى من جعلها جزا للآخر فلم يبق الا ان يجعلها جزا لواحد منهما وذلك يقتضي الى الابعد والاجزا منها وثالثها انه تعالى اما ان يعيد جميع الاجزا البدنية التي حصلت في مدة العمر او لا يعيد الا القدر الحاصل عند الموت والاول محال لوجهين اما اولا فلما ذكرنا ان من صار جزا انسان آخر جزا له استحال اعادة جميع ما كان لكل واحد منهما من الاجزا البدنية واما ثانيا فلان من المحتمل ان يتحلل جزء من بدن الانسان ثم يصير ذلك الجسم غذاء ثم ياكله ذلك الانسان حتى يصير ذلك الجزء جزء العضو آخر فلو ان الله تعالى اعاد الى كل عضو جميع ما كان له من الاجزا لم يلزم ان يجعل ذلك الجزء للعضوين معا وانه محال واما الثاني وهو انه يعيد الله تعالى القدر الحاصل عند الموت فيلزم ان يعيد الناقص حتى يعيد الاعمى على عماه والمجذوم على شكله وذلك مما لم يقل به احد من القائلين بالمعاد ورابعها انه قد ثبت ان الدورات الماضية غير متناهية فالاشخاص الموجودة في الماضية ايضا غير متناهية فلو اعادها جميعا لزم حصول اجسام لا نهاية لها في الوجود وذلك محال وخامسها انه تعالى لو اعاد الابدان فاما ان يكون موضع الاعادة هذا العالم او عالما آخر فان كان الاول كان ذلك قولا بالتناسخ وابطلنا مابه ونحوه نفسه من قول الانبيا صلوات الله عليهم وان كان الثاني لزم وجود عالم آخر غير هذا العالم وذلك محال لان القول بوجود عالمين محال وسادسها انه قد دلت الدلالة على ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فلابد ان التي يعيدها الله تعالى لابد وان يعدم اجزاؤها فاذن السعادة والشقاوة البدنيتان يستحيل ان يكونا دائمتين وسابعها ان الابدان الحيوانية مولفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيدها مولفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة للبدن الذي كان بل يكون احداثا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد وان تكون مولفة من العناصر الاربعة فلابد وان يحصل بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة للعلة التي ذكرها الاطبا في كتبهم وهي ان الحرارة دائما تعمل في تحليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحرارة فلا يزال كل

واحدة منهما عاملة في تشخيص الآخر حتى يفضي الى انطفاء الحرارة وذلك يؤدي الى الموت
وثامنها ان تنبرا اجزا كل بدن عن اجزا البدن الاخر واعادة كل واحد منها الى ما كان
يستدعي كون الفاعل عالما بالجزئيات وذلك باطل فكذلك الملزوم وتاسعها ان
المعاد البدني على ما اخبرت به الانبيا صلوات الله عليهم غير معقول من وجوه منها اولها
ان انخراق الافلاك وانتثار الكواكب محال على ما مر وثانيها انهم يقولون الجنة فوق
السموات السبع وان جهنم تحت الارضين السبع وذلك يخرج عن كرية العالم وثالثها
ان الخلق اذا حصلوا في الجنة وهي فوق السموات لزم حصول الاجسام الكائنة الفاسدة في
حيز الابداعيات وانه محال ورابعها ان بقا الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول
وخامسها ان القرآن والاخبار دلت على ان الله تعالى يعظم بدن المعذبين وذلك ظلم
وسادسها ان الاكل والشرب من غير حصول الاعراض النفسانية من الاستفراغ
والاحتقان والاعراض والامراض غير معقول وعاشرها انه لو جاز ان يكون الانسان
لا من اب وام لكنا نجوز في كل انسان نراه ان يكون قد تكون لا من اب وام وذلك
سفسطة واذا لم يجز ذلك بطل القول بالاعادة ومنها ان
ان يكون الانسان لا بد وان يكون من المني ودم الطمث فاما من الاجزاء الترابية اليابسة
فذلك محال معلوم امتناعه بالبديهة واذا كان كذلك بطل القول بالاعادة والجواب
قوله انكم قد دللتم على ان التمسك بظواهر الايات والاخبار لا يفيد القطع قلنا
فلاجل ذلك لم نتمسك في هذا الموضع باية معينة ولا بحديث معين وانما تمسكنا بما علم ضرورة
من دين الانبيا صلوات الله عليهم اثبات المعاد البدني وبهذا خرج الجواب عن قوله ان
في كتاب الله ايات كثيرة دالة على التشبيه والقدر فانا لم نتمسك بها الا حتى يرد هذا الجواب
عن هذه المعارضة بل بالامر المعلوم بالضرورة من دينهم ولم ينقل احدا انه علم من دينهم عليهم
السلم بالضرورة قولهم بالتشبيه والقدر فظهر الفرق قوله هب انهم اثبتوا المعاد البدني
ولكن انما اثبتوه لاجل المصلحة قلنا حاصل هذا السؤال انهم كانوا يكذبون ويقولون
للناس الاشيا الباطلة ويتعصبون لتقرير الاقوال الباطلة لاجل المصلحة وذلك من
اعظم القوادح فيهم ولما دللنا على صدق نبوتهم بالمعجز سقط هذا الاحتمال

ثم ان سلمنا انه يجوز الكذب لاجل المصلحة في الجملة ولكن في مثل هذا الموضع غير جائز وذلك
لان المقصود الاقصى من بعثة الرسل صلوات الله عليهم ارشاد الخلق الى المنهج القويم والطريق
المستقيم وهدايتهم الى ما ينفعهم في الدارين فاذا جاوا وبعثوا لتقرير المذهب الباطل
كان ذلك عكسا للمصلحة التي لاجلها بعثوا وذلك غير جائز قوله انهم انما ذكروا الكلمات
المشعرة بالتشبيه والقدر لهذا الغرض قلنا انا ننزههم عن مثل هذا الغرض الذي
ذكرتموه والله تعالى نزههم عنه في قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومن
المحال ان يوحي الله الله تعالى اليه الكذب والباطل بل السبب في مجي هذه المتشابهات
في كلام الله تعالى وكلام رسوله امور اشرنا الى بعضها في مسئلة النبوة فلا حاجة الى الاعادة
قوله اعادة المعدوم موجودا محال قلنا قد بينا ضعف شبهكم في هذا الاصل
قوله الله تعالى اذا اعاد زيدا فلا بد من ان يجدد له الصفات التي بها تتحقق شخصيته
وتلك الصفات اعراض عدمت واعادة المعدوم محال قلنا قد اجبنا عن شبهكم
في امتناع اعادة المعدوم ثم ان سلمنا ذلك لكن من المحتمل ان يقال الانسان هو
الاجزا الاصلية التي وجدت من اول الحياة الى آخر الممات ولا شك ان تلك الاجزا كالمادة
والمسماة بالروح نعني حضور الموت بامر الله بالملكة تقبض تلك الاجزا
التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها وعلى هذا
التقرير اندفع الاشكال قوله اذا اغتذى انسان من انسان امتنع اعادة ما لكل
واحد منهما من الاجزا لان اجزا فاضلة والواجب علينا في الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية
فسقط المحال الذي الزمتموه وبهذا ظهر الجواب عن قولهم الذي يجب اعادته اما ان يكون
هو جميع الاجزا التي حصلت له مدة عمره او الاجزاء الحاضرة عند الموت لا بل انما قلنا
والذي يجب اعادته هو الاجزا الاصلية الباقية المستمرة من اول تكونه جنينا الى آخر عمره
قوله الدورات الماضية غير متناهية فاعادتها تتضمن حصول اجسام غير متناهية قلنا
دعواكم ان الدورات الماضية والاشخاص الماضية غير متناهية تقدم ابطالها في مسئلة الحدوث
ثم ان جاوزنا عن ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يرد بعضها دون بعض الى البدن
فانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله موضع الاعادة اما هذا العالم او غيره

قلت ويرتفع ان قيل ان الاجزا الاصلية لكل انسان اجزا الاصلية هي بالنسبة الى الانسان الاخر فكون الاشخاص الماضية غير متناهية

فلما قررنا ان وجود عالم آخر ممكن واجبنا عن شبهكم في ذلك قوله دلت الدلائل على ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية قلنا قد ابطلنا هذه القاعدة في مسئلة العقول بوجوه عدة
لا سيما انها منقوضة بالنفوس الفلكية فانها جسمانية مع كونها فاعلة للتحريكات غير متناهية قوله
البدن مركب من العناصر الاربعة قلنا هذا ممنوع بل عندنا البدن عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله
تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال
اصلا فلئن سلمنا ذلك لكنا قد ابطلنا بالادلة القاطعة على صحته ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان
تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت لاحتمال ان يعاد؟ ان القوة الغاذية
تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما يتحلل ونحن لا نقول ان القوة الغاذية انما تقوى
على ايراد البدل عند قوة الحرارة ثم ان قوة الحرارة متأدية الى قلة الرطوبة وقلة الرطوبة تتأدى
الى قلة الحرارة لان الرطوبة الغريزية غذاء الحرارة الغريزية فاذا قلت الرطوبة قل غذاء الحرارة
ويلزم من قلة الحرارة ضعف الغاذية وكثرة الرطوبات الغريبة ولا يزال يشتد هذا
الضعف والنقصان وازدياد الرطوبات الغريبة الى ان يفضي الى الموت لانا نقول
هذا ضعيف لان ضعف الغاذية عن ايراد المثل يتوقف على ضعف الحرارة . وضعف الحرارة
موقوف على ما يحصل من الرطوبات ما يساوي المتحلل منها وعدم حصول مثل
ما يتحلل متوقف عليه وانه باطل قوله تميز اجزاء كل بدن عن اجزاء البدن الآخر لا يحصل
الا اذا كان الله تعالى عالما بالجزئيات قلنا وقد دللنا بالادلة القاطعة على صحة هذا الاصل
قوله المعاد غير معقول على الوجه الذي جاءت الرسل به عليهم السلام قلنا
لا نسلم قوله لانهم اخبروا عن انخراق السموات وانتثار الكواكب قلنا قد دللنا
على امكان ذلك قوله ان دوام الاحتراق غير معقول قلنا ليست البنية ولا اعتدال المزاج
عندنا شرطا للحياة على ما مر تقريره فسقط عنا هذا السؤال وحكى الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
ان واحدا من منكري الحشر اورد عليه هذا الشك فاجابه الاستاد بان قال ان مثل هذه الحالة
موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتتغير فيها بحيث لا يحصل
مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة
المعدة اقوى من حرارة القدر الذي تغلي او يكون قريبة منها ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة بل لولا هذه

هذه الحرارة لعظم الالم فلما لم يكن وصفه فاذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحياة
معها كان اولى وايضا فجالينوس حكى انه شق بطن حيوان معافصة وادخل اليد فيه
وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات
ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندل فانه يعيش في النار ونرى ايضا
الدودة العظيمة تتولد في مواضع الثلوج العظيمة فدلت هذه الاشياء على ان شدة الحر والبرد
لا ينافي الحياة قوله دل القرآن والخبر على انه تعالى يزيد في اجزاء المعذبين ويعذبها وذلك
ظلم قلنا قد بينا ان الظلم من الله تعالى محال وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله خلو البدن
عن الاعراض والامراض محال قلنا لا نسلم فانا لا نعتبر المزاج في الحياة وان سلمنا
ذلك ولكن من الجائز ان يعلم انه كلما حدث سبب يقتضي حصول عرض او مرض فان الله
تعالى يزيل ذلك السبب المولم عنهم بفضله ورحمته جعلنا الله تعالى وجميع المسلمين فيها
قوله الابدان الحيوانية انما يتكون من التوالد وعند اعتدال المزاج قلنا قد سبق ابطال
الاول في مسئلة النبوة وابطال الثاني في مسئلة البنية فهذا تمام الكلام في هذا الدليل واما
الدال على وجوب الاعادة عن العدم فان قلت الانسان ليس هو هذه البنية بل هو الاجزاء الباقية
من اول الحياة الى آخرها وانها اجزاء قليلة متشابهة في الاعضاء وان الله تعالى يامر بجمعها من غير
وقوع تفرق فيها لم يجب القطع بذلك وما بينا ان اعادة الشخص لا يحصل الا باعادة صفاته
التي بها تشخص وتلك الصفات اعراض تعدمت؟ … اعادة المعدوم
والا امتنعت اعادة الشخص المعين واعلم ان المتكلمين اختلفوا في الامور التي بها تتعين
ذات كل شخص على خصوصه وزعم بعضهم انها هي التخطيط والشكل واعلم ان هذا باطل
طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى قادر على خلق انسان آخر بحيث لا يتغير شكله
ولا تخطيطه عن شكل زيد وتخطيطه ففي هذه الصورة قد اشتركا في الشكل والتخطيط مع
اختلافهما في التعين فان كل واحد منهما مخالف للآخر في تعينه واما العكس فلان الحيوانات
قد تختلف صورها واشكالها مع ان تعينها لا تزول فانه لا نزاع ان جبريل عليه السلام قد كان يظهر
في صورة دحية الكلبي والجن قد يتشكلون باشكال مختلفة والله تعالى قد مسخ اقواما والمسخ
عبارة عن تبديل الصورة مع بقاء الهوية وللمتكلمين وجوه اخر اضعف من هذا الوجه والاول

ان يكمل معرفة ذلك الى الله تعالى واما الدلالة على الاعادة بمعنى الجمع فلان الله تعالى جمع تلك
الاجزاء وخلق فيها الحياة وقادريته تعالى باقية منزهة عن التغير وقابلية تلك الاجزاء لهذه الاحكام
حكم لازم لماهياتها ومتى كانت القادرية والقابلية باقيتين كان الاثر ممكنا فاذن صيرورة تلك
الاجزاء حية تعداد صارت حينئذ ممكنة قطعا المسألة الثامنة في معاد النفس والبدن
جميعا اعلم ان جمعا من المسلمين لما صعب عليهم تقرير المعاد البدني على الوجه الذي لخصناه وارادوا
تقرير ما جاءت به الانبيا صلوات الله عليهم من امر الحشر والنشر سلكوا في ذلك منهجا اخر
وهو انهم اثبتوا النفس الناطقة وزعموا انها هي الانسان بالحقيقة وهي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب وان البدن يجري مجرى الالة وزعموا انها باقية بعد
فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا ورده
اليه وهذا مذهب جمهور النصارى والتناسخية وكثير من علماء الاسلام مثل ابي الحسين
الحليمي والامام الغزالي وابي القسم الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين
وابن الهيثم من الكرامية وكثير من الصوفية وجمع من الشيعة من الرافضة الا ان الفرق بين قول اهل
الاسلام والتناسخية في ذلك من وجهين احدهما ان المسلمين يقولون ان الله تعالى انما يرد
الارواح الى الابدان بل في الدار الاخرة والتناسخية يقولون انه تعالى يردها الى الابدان
في هذه الدار وينكرون الدار الاخرة والجنة والنار وثانيهما ان المسلمين يثبتون حدوث
هذه الارواح والتناسخية يثبتون قدمها وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع
العامية انه لما كان هذا المذهب مذهب التناسخية والنصارى انه وجب ان يكون
باطلا وكفرا ولا يعلمون انه ليس كل ما ذهب اليه الكافر وجب ان يكون كفرا فالنصارى
انما كفروا لقولهم بالتثليث لا لقولهم بهذا المذهب والتناسخية انما كفروا بانكار القيامة والجنة
والنار لا بقولهم ان الحشر عبارة عن رد النفوس الى الابدان فان القول باثبات هذه النفوس
لا يلزم منه رفع اصل من اصول الدين ولا ابطال قاعدة من قواعد الشرع بل القول
بها مما يزيد الدين ويقويه الا ترى انه لو صح القول بها لكان ذلك طريقا اخر في تقرير امكان
ما اخبرت به الانبيا صلوات الله عليهم ومعلوم ان ما يفيد تقرير قول الانبيا عليهم السلام فانه
يكون نصرة للدين لا قدحا فيه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان تقرير حشر الاجساد على هذا

[هامش: لا في هذا العالم ح — بالتثليث ح — ويقويه]

الطريق يستدعي النظر في ثلث مقامات اولها اثبات النفس وثانيها بقاؤها وثالثها صحة
اعادتها الى البدن ونحن نقرر هذه المقامات من طريقين اما ان نحاول الجزم بصحة
ذلك او نكتفي بالترديد فان حاولنا الجزم بصحته وجب علينا الدلالة على حقية هذه المقامات
الثلث اما بدلائل عقلية او سمعية واما الطريقة الترديدية فهو ان نقول الصادق قد اخبر
عن العود والحشر والنشر فان كان الحشر للبدن وحده معقولا ممكنا فقد حصل الغرض
والا وجب القطع باثبات النفس وبقائها وعودها الى الابدان اذ لا طريق الى
تصحيح قول الصادق الا به فحينئذ وجب القطع بكونه صحيحا فاما الوجوه العقلية المذكورة في النفوس
الناطقة واثبات بقائها فهي التي حكيناها عن الفلاسفة وتكلمنا عليها واما الوجه العقلي الذي ذكروه في وجوب
الحشر والنشر فهو الذي يحكيه المعتزلة من انه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون الله تعالى ظالما
بتكليفه ايانا الافعال الشاقة وانزاله علينا المشاق وهو مبني على الحسن والقبح وقد عرفت ضعفه
واما الدلائل النقلية في اثبات هذه المقامات الثلثة فالناس وان اكثروا فيها لكني بعد ما عثرت
على دليل يصبر على البحث المستقصى واذا ثبت ذلك فالاولى ان نقنع بالطريقة الترديدية
واما الفلاسفة فانهم اعترفوا بوجود النفس وبقائها ولكنهم احالوا عودها الى الابدان
وتعلقوا في ذلك بحجج امور اولها انا دللنا على الدلالة على حدوث النفوس الناطقة ودلت
الدلالة على ان علة وجودها عقل مجرد ازلي والعلة اذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثا
الا لتوقف حدوثه على حصول شرط وذلك الشرط انما هو حدوث المزاج المستعد
لقبول تلك النفس الناطقة فمتى حدث بدن وجب ان تحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل المفارق
متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وانه محال لان كل انسان فانما يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين فثبت ان التناسخ محال وثانيها
ان النفس اذا فارقت البدن فلو امكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبقيت في زمان الفترة
معطلة ولا معطل في الطبيعة وثالثها ان الدورات الماضية غير متناهية فالنفوس
التي حدثت فيها غير متناهية والنفوس يمتنع عدمها فالنفوس الناطقة الموجودة الان
غير متناهية وانه محال ورابعها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها
في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الالة بعد ذلك كلا ووبالا

[هامش: من اثباته ح — ... تنبيه ح — فلو ردها الله تعالى الى الابدان لزم ان يخلق ابدانا غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية ح]

كما ان الغرض من المركوب الوصول الى المحبوب وبعد الوصول يكون وبالا على صاحبه ويكون
منغصا لكمال اللذة ومنقصا للبهجة والسعادة فلا على غير البدن لحكمة الحكيم تعالى وبحسبها
ان النفس بعد خروجها من البدن تكون خارجة من ظلمة البدن وكثافته وضيقه وانواع عوارضه
المولمة لها الى فضاء التجرد ولطافته وفسحة الوجود والبراءة عن العوارض المولمة فتكون التذاذها
بعد الخلاص اشد من التذاذ الانسان بالخروج من الحبس الضيق وكما ان من خرج
عن الحبس الضيق لا يعود اليه فكذلك هنا والجواب عما ذكروه اولا انا نسلم ان
النفس الناطقة حادثة وقد سبق اعتراضنا على حجتكم في اثبات ذلك وان سلمنا حدوثها ولكن
لا نسلم ان المحدث لها جوهر عقلي مفارق بل المحدث لها هو الله تعالى القادر المختار الذي يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد وان سلمنا حدوثها عن الموجب فلم لا يجوز ان تتعلق بذلك البدن
نفسان معا قوله لان كل انسان يجد نفسه نفسا واحدة لا نفسين قلنا الذي يدرك
نفسه هو جوهر النفس وكل واحد من النفسين هي واحد فلا جرم كل واحد منهما يجد نفسه
شيئا واحدا وذلك لا يمنع من تعلق النفسين ببدن واحد والجواب عما ذكروه ثانيا
ان قولكم لا معطل في الطبيعة مقدمة تستعملونها في مواضع عدة ولكنها مجملة فان اردتم بها هنا
ان النفس بعد مفارقتها عن البدن لا يجوز ان تبقى غير متعلقة ببدن اصلا مدة ثم انها تتعلق ببدن
من اخرى فهذا هو محل النزاع فلم قلتم انه غير جائز وان اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم
عليه والجواب عما ذكروه ثالثا ان اكثر تلك المقدمات قد مر ابطالها فلا نسلم
ان الدورات الماضية غير متناهية وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الابدان الماضية غير متناهية
لاحتمال التناسخ وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس يمتنع عدمها بعد حدوثها فانا قد دللنا
على ان كل محدث فانه يصح العدم عليه والجواب عما ذكروه رابعا انا لا نسلم
ان البدن على الاطلاق وبال على النفس بل البدن الذي يكون صالحا عن الافات مكملا للجوهر
على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء صلوات الله عليهم يكون سببا لزيادة الابتهاج لتدرك وكمال
الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن بالنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها
العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية اخرى ومعلوم ان الجمع بين السعادتين اقوى من
الاقتصار على احدهما وهذا هو الجواب بعينه عما ذكروه في الوجه الخامس والله اعلم

وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس الماضية غير متناهية ج

المسألة الثالثة في اللذة العقلية والالم العقلي اتفق الفلاسفة على اثباتهما واحتجوا
بان اللذة ادراك الملائم حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن فاللذة حاصلة لها بعد مفارقتها
عن البدن قالوا ونعني بالملائم ما يقتضي كمال ذات الشيء او كمال حال من احواله وانما قلنا
ان اللذة ادراك الملائم لوجوه ثلثة اما اولا فلانه حدها وحقيقتها واما ثانيا فلان الاستقراء يصحح
ذلك فان الالوان لما كانت ملائمة للقوة الباصرة لا جرم كان ادراكها لها لذة لها وان الاطعمة
لما كانت ملائمة للشهوة لا جرم كان ادراكها لها لذة وكذا القول في الانتقام للغضب والاستحسان
والانشراح للخيال واما ثالثا فلان اللذة لو كانت مغايرة لهذا الادراك لصح حصول
احدهما مع عدم الثاني ولانتفى الاول لكن ذلك غير حاصل فعلمنا فساد القول
بهذه المغايرة وانما قلنا ان ادراك الملائم حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن
لان الملائم لجوهر النفس هو ان ينتقش بصور جميع الموجودات انتقاشا كليا مجردا عن العوارض
الجزئية وهذا المعنى حاصل لها بعد المفارقة لان الكلام في النفس التي اكتسبت العلوم في الدنيا
وقد دللنا على بقاء النفس وبقاء علومها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان ادراك الملائم
حاصل لها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان اللذة حاصلة لها بعد المفارقة فهذا حاصل
استدلالهم على هذا المطلوب ثم انهم بعد ذلك بينوا ان اللذة العقلية اقوى من اللذة الجسمانية
بان قالوا لما كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم وجب ان يقال انه كلما كان
الادراك اشد واتم وكان المدرك اكمل واجمل وجب ان تكون اللذة اقوى ومعلوم ان
الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الحس لا يدرك الا ظاهر المحسوس واما
العقل فانه يدرك من المعقول ظاهره وباطنه فانه يميز بين ما يشاركه فيه غيره وبين ما لا يشاركه
فيه غيره ويميز بين ذاتياته وعرضياته ومدركات العقل اكمل من مدركات الحس لان مدركات
العقل هو ذات الله تعالى وصفاته والجواهر العقلية المجردة والماهيات الكلية المبراة
عن جميع اللواحق والعوارض ومعلوم ان هذه الاشياء اشرف من مدركات الحواس بلا
نسبة بينهما في الشرف فنسبة اللذة العقلية الى اللذة الحسية كنسبة الادراكين والمدركين هذا
ملخص قولهم وهو ضعيف جدا لانا نقول انهم بنوا على ان اللذة نفس ادراك الملائم ومتى
لم يمكنهم ذلك لم يمكنهم اثبات اللذة النفسانية فلنقرر هذين المقامين اما المقام

وادراك الملائم ح

الاول فنقول الدليل على ان اللذة نفس هذا الادراك هو انه لانا نجدها بذلك
فلما قدمنا في مسئلة استحالة اللذة والالم على الله تعالى ان اللذة والالم لا يمكن تحديدهما لانهما
اظهر الاحوال التي نجدها الحي من نفسه وما يكون كذلك لا يمكن تحديده ثم لا نزاع في اطلاق اسم
اللذة على ادراك الملائم وهذا لكنا نقول انا نجد من انفسنا حالة مخصوصة عند تناول الطعام
والشراب وفعل الوقاع ونعلم ايضا انا قد احسسنا بتلك المحسوسات لكنا لا نعلم ان تلك الحالة
المخصوصة التي نعبر عنها باللذة هل هي احساسنا بتلك المحسوسات او هي مغايرة لاحساسنا بها
وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه الا بالبرهان فعلمنا ان المحققين منهم انما فسروا اللذة بادراك الملائم لا يكفي في
القطع بان الحالة المخصوصة التي نجدها من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع هل هي نفس ادراكنا
بتلك المحسوسات ام لا قوله لو كان ادراك الملائم مغايرا للذة لصح حصول احدهما دون
الاخر والملازم الدور قلنا ولم قلتم انه يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر اما انه قد يوجد
ادراك الملائم دون اللذة فلوجهين اولهما ان نقول ادراك النفس للمعقولات والمجردات
اما ان يكون ادراكا لما يلائم النفس او لا يكون فان لم يكن ذلك ادراكا للملائم لم يلزم من
كون النفس بعد المفارقة مدركا للمجردات حصول اللذة لها وحينئذ يبطل اصل دليلهم وان
كان ذلك ادراكا للملائم فنحن نعلم بالضرورة ان النفس حين ما يكون في البدن فانها قد لا تلتذ
من معقولاتها اصلا فهنا قد حصل ادراك الملائم مع عدم اللذة واعتذارهم عن ذلك بان اللذة انما لم
تحصل لانغماس النفس في تدبير البدن كما ان العضو الخدر لا يتالم بالاحتراق باطل لان حسه
اعتذاره لا يدفع اشكالنا عنهم لان الذي ذكروه انما يصح اذا جعل ادراك الملائم سببا للذة
فحينئذ يقال المعلول انما تخلف عن العلة لمانع فاما من جعل اللذة نفس ادراك الملائم
لم ينفعه هذا العذر لان المانع لا يجوز ان يمنع عن حصول الشيء عند حصوله فثبت ان
هذا العذر ما ينفي قولنا ان اللذة مغايرة لنفس ادراك الملائم وثانيهما
ان الطريق الى بيان انه متى حصل ادراك الملائم فلا بد وان تحصل اللذة ليس الا الاستقراء
وانه لا يفيد العلم فلعل من الاشياء ما يكون ملائما ثم انه لا تحصل اللذة عند ادراكه والرجوع
في تصحيح مثل هذه القضية الى تجارب الاطباء مما لا يسمن ولا يغني من جوع واما انه
قد تحصل اللذة مع عدم ادراك الملائم فلان المريض قد يتلذذ بما يضره لا نفسا

كل لذيذ نافع وانما حصلت المضرة لاجل نزول الخلط رديئة او لوجه اخرى لانا نقول
انما يجب اسناد المضرة الى سبب اخر سوى ذلك المطعوم اللذيذ لو ثبت لنا برهان قاطع
ان كل لذيذ ملائم حتى انا اذا رأينا لذيذا مضرا فحينئذ نقطع بان تلك المضرة انما حصلت من اسباب اخر
فاما اذا كان علمنا بان كل لذيذ ملائم لم يحصل لنا الا بالاستقراء ثم رأينا عند الاستقراء بعض
الملذات مضرا لم يمكننا ان نقطع بان المضرة جاءت من الملذ ومن غيره وحينئذ لا يمكننا القطع
بان كل لذيذ ملائم ثم ان سلمنا ان اللذة لا توجد الا مع ادراك الملائم وان ادراك
الملائم لا يوجد بدون اللذة ولكن ذلك لا يقتضي ان يكون كل واحد منهما نفس الاخر الا ترى
ان الجوهر لا يوجد الا في الذهن والخارج وكذلك الخاصة المساوية للماهية لا توجد
الا بدون الماهية ولا الماهية بدونها بل الفصل المقوم للنوع لا يوجد هو بدون النوع
ولا النوع بدونه وذلك لا يقتضي ان يكون كل واحد منهما عين الاخر فكذلك ههنا فهذا بيان
انه لا يمكنهم اقامة الدلالة على ان اللذة نفس ادراك الملائم اما المقام الثاني فهو انه
لما تعذر ذلك عليهم لم يمكنهم اثبات اللذة العقلية لا نسلم انه من المحتمل ان يقال
ان اعتدال المزاج سبب لحصول اللذة الا ان شرط اقتضائه السبب لهذا المسبب ان
تحصل الادراك لحصول ذلك الشيء واذا كان كذلك استحال انفكاك كل واحد منهما عن الاخر
ومن المحتمل ايضا ان يقال اللذة موجبة لذلك الادراك ثم لا يلزم من حصول الادراك حصول
اللذة لان المعلول الذي يجوز ان يكون معلولا لعلل كثيرة ومن المحتمل ايضا ان يقال
ان ادراك الملائم موجب للذة ولكن لا لكل ادراك لكل ملائم بل ادراك الملائمات الجسمانية
ثم لا يلزم من كونه موجبا للذة في جميع المواضع لوجهين احدهما ان الادراكات
العقلية مخالفة للادراكات التي لا تكون عقلية فلا يجب من كون الادراكات التي لا تكون
عقلية موجبة للذة ان تكون الادراكات التي تكون عقلية موجبة للذة واما قلنا ان الادراكات
التي لا تكون عقلية مخالفة للادراكات التي تكون عقلية لوجهين اما اولا فلان الادراكات
مطابقة للمدركات والمدركات المعقولة مخالفة للمدركات المحسوسة فان ذات البارئ
تعالى وصفاته مخالفة للالوان والاشكال فيجب ان تكون الادراكات العقلية مخالفة
للادراكات الحسية واما ثانيا فلان البارئ تعالى والعقول والنفوس الناطقة

يجب اتصافها بالإدراكات العقلية ويمتنع اتصافها بالإدراكات التي لا تكون عقلية وأما
الأبدان الحيوانية فإنه يجب اتصافها بالإدراكات التي لا تكون عقلية ويمتنع اتصافها
بالإدراكات العقلية ولولا أن الإدراكات العقلية مخالفة بماهيتها للإدراكات التي لا تكون
عقلية وإلا لصح على كل واحد من النوعين ما صح على النوع الآخر وإنما قلنا
إن الإدراكات التي لا تكون عقلية لما كانت مخالفة بالماهية للإدراكات العقلية فإنه لا يلزم
من كون النوع الأول موجبا للذة كون النوع الثاني موجبا لها وذلك لأن الأنواع
المختلفة بالماهية لم يقل أحد من العقلاء إنه يجب استواؤها في جميع اللوازم والأحكام
فثبت أنه لا يلزم من قولنا إن إدراك الملائم الجسماني موجب للذة أن يحكم بأن إدراك
الملائم الروحاني موجب للذة وثانيهما أن نقول هب أن إدراك الملائم موجب
للذة على الإطلاق ولكن غايته أن المقتضي للذة حاصل في النفوس المفارقة ولكن
لا يلزم من حصول المقتضي على الإطلاق حصول الأثر بل يعتبر أيضا كون المحل قابلا ألا
ترى أن الحركة عندكم مقتضية للسخونة ثم إن الحركة الفلكية مع أنها سريعة لا تقتضي السخونة
لأن مادة الفلك ما كانت قابلة للسخونة وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال إن جوهر النفس
غير قابل لماهية اللذة فلا يلزم من حصول المقتضي للذة فيها حصول اللذة فيها فعلى هذا يحصل مما
ذكرنا أنه لا يمكنهم بيان أن اللذة نفس إدراك الملائم وإنه متى لم يمكنهم بيان ذلك فإنه
لا يمكنهم بيان التذاذ النفس بالعلوم التي تكون معها ثم إن سلمنا أن اللذة ليس
الإدراك ولكنها نفس مطلق هذا الإدراك أو نفس نوع مخصوص من أنواعه ع م
بيانه إنا قد بينا أن الإدراكات مختلفة بالماهيات فلا يلزم من كون إدراك الملائم
الجسماني لذة أن يكون إدراك غير الجسماني لذة لأنا نعلم بالضرورة أن المختلفين في الماهية الملائم
لا يجب تساويهما في الماهية اللهم إلا أن يقال إنا لا نعني باللذة إلا نفس إدراك الكمال
فنقول إنا قد بينا أنه لا نزاع لنا معكم في إطلاق لفظ اللذة على إدراك الملائم
لكنا نجد من أنفسنا حالة طيبة عند الأكل والشرب والوقاع فاعترفنا أن إدراكنا لهذه المحسوسات
ليس هو الحالة الطيبة التي نجدها من النفس فلم قلتم إن إدراكنا للمعقولات يقتضي
مثل هذه الحالة الطيبة أو ما يناسبها بالزيادة والنقصان ثم إن سلمنا أن اللذة

قوبل

إن اللذة نفس إدراك الملائم على الإطلاق فلم قلتم إن إدراك الملائم حاصل للنفس بعد المفارقة
بيانه أنكم فسرتم الملائم بما يقتضي كمال الشيء في ذاته أو في صفاته ومعلوم أن كون المثلث
مساوي الزوايا لقائمتين لا يقتضي كمالا لجوهر النفس ولا كمالا لشيء من أحواله وكذا القول
في جميع المعقولات نعم العلم بكون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين كمال للنفس فإدراك
الملائم للنفس هو تعقلها للمعقولات لا نفس تلك المعقولات فإذن في النفس علمان أحدهما
علمه بالمعقولات والثاني علمه بعلمه بالمعقولات فأما العلم الأول فليس هو إدراك الملائم
لما بينا أن كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وكون المفارقات عشرا وكون الجهات
ثلثا والأمزجة تسعة وكون كل عدد إما زوجا أو فردا ليس شيء من ذلك كمالا للنفس أصلا فإذن
علم النفس بالمعلومات لا يكون لذة وأما العلم الثاني وهو علمه بعلمه بالمعقولات
فهذا إدراك للملائم ولكنه ليست اللذات الحسية عبارة عن ذلك فإن الحس لا يحس بنفسه
بل لا يحس إلا بالمحسوس واللذة لم تحصل إلا من إحساسه بالمحسوس وإذن ما هو منشأ
اللذة الحسية غير حاصل في العقل وما يمكن أن يجعل منشأ للذة العقلية غير حاصل في الحس
وهم إنما يثبتون اللذات العقلية على اللذات الحسية فإذا لم يمكن إلحاق أحدهما بالآخر
سقطت حجتهم من كل الوجوه فثبت بما ذكرنا أن الذي عولوا عليه في إثبات اللذة العقلية ضعيف
ناقص جدا وأما الذي عولوا عليه في إثبات الآلام العقلية فهو مقايسة مما ذكروه في
اللذة العقلية ولظهور ركاكتها وإطنابنا في سائر كتبنا في إبطاله تركنا ذكره هنا والله الموفق

القسم الثالث من هذا الأصل في المباحث السمعية وفيه ثلث مسائل

المسئلة الأولى في إثبات عذاب القبر أعاذنا الله منه المعتمد فيه ثلث
آيات إحداها قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت وثانيتها
في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب وثالثتها قوله تعالى قالوا ربنا
أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر تعالى موتتين وهما لا يتحققان إلا
بالحياة في القبر حتى يكون أحد الموتتين حاصلا عقيب الحياة التي في الدنيا والآخر حاصلا عقيب
الحياة التي في القبر لا يقال لو كان الأمر على هذا الوجه لكان الله تعالى أحياهم ثلث مرات

بل جعلوا ذلك مرتين لانا نقول ــــ ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي ما عداه
بالاتفاق ولانهم انما يذكرون الامور الماضية والحياة الثالثة هي الحياة التي هم فيها فلا حاجة
بهم الى ذكرها ويحتمل انه انما ذكروا الحياتين اللتين عرفوا الله فيهما ضرورة وهو الاحيا
في القبر وفي الاخرة وهذا قال فاعترفنا بذنوبنا وما ذكروا الاحيا في الدنيا لانهم ما كانوا
معترفين فيها بذنوبهم واما المانعون من عذاب القبر فقالوا يتمسكون بالعقل اولا وثانيا بالنقل
اما العقل فيقولون الانسان اذا احترق وصار رمادا او ضربته الريح وذلك الرماد وذهبت
كل جزء منه الى جانب آخر من العالم ليعذب لكان لا يخلو اما ان يعذب بشرط ان يجعل حيا
مرة اخرى او لا بهذا الشرط والاول باطل لوجهين اما اولا فلان البنية شرط الحياة
فكل واحد من تلك الاجزا يمتنع جعله حيا واما ثانيا فلانا لو جوزنا في كون تلك الذرات
حية لما امكننا القطع في شي من الاجسام بانه ليس بحي فلعل في مسام الجدران من الاجزا الصغيرة
ما يكون حية عالمة قادرة بل يكون افضل الفضلا واعلم العلما ونحو ذلك دخول في السفسطة
والثاني ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة ان من لا يكون حيا يستحيل تعذيبه وتقرير هذا
السوال ما نقله من مسالة منكر ونكير فيقولون نرى المصلوب يبقى حاله مدة طويلة وهو
لا يسال ولا يجيب ونشاهد الميت على السرير وهو لا يجيب زمانا ولا يتحرك فلو جاز
ان يكون هو مع ذلك حيا لجاز ان يكون السرير الذي يكون الموضوع عليه حيا وذلك جهل
وايضا فانهم يقولون انه يجلس الميت في قبره وهو باطل لانه قد يكون الميت في الصندوق
او في اللحد الضيق فكيف يعقل والحالة هذه جلوسه ولانا نجعل على صدره كفا من الذرة ونرفعه
فاذا نظرنا اليه بعد ذلك وجدنا الذرة بحالها واما من افترسته السباع وتفرقت اجزاوه
في اجوافها فكيف يتصور مسالته واما النقل فايات الاولى قوله تعالى لا يذوقون
فيها يعني في الجنة الموت الا الموتة الاولى والعفو سوى الموتة الاولى ولو صاروا
احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة والثانية قوله تعالى وما انت بمسمع
من في القبور والجواب ــــ عما تمسكوا به اولا ان يقولوا ان الصالحي وجمعا
من الكرامية ذهبوا الى ان الحياة ليست شرطا للايلام وهذا باطل بالضرورة والحق
انه لا بد من الاحيا اولا وطريقنا في الجواب لاحد امرين اما ان نقول لا نقر بينا ان البنية

ليست شرطا في الحياة فيصح من الله تعالى ان يعيد الحياة الى تلك الاجزا المتفرقة ويعذبها
او يثيبها واما ان نقول ان الله تعالى يعذب ارواح اولئك الذين افترستهم السباع ان كانوا
من المعذبين كما انه يثيب ارواح الشهدا فيجعلها في اجواف طير خضر قوله ــ تجويزه
يودي الى السفسطة قلنا سبق الجواب عنه في مسئلة النبوة قوله ــ نرى المصلوب
والميت غير متحرك اصلا قلنا اما ان نقول لان الله تعالى يحيي بعض اجزايه ويخصه بالسوال
او نقول انه يخص روحه بالسوال او نقول انه يحييه بالكلية لكنه يحجبه عن ابصار الناظرين شيا
على ما يثبت من انا لا نرى بل لا ندرك الملائكة والجواب ــــ عما تمسكوا به ثانيا من قوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت لان الله تعالى وصف نعيم الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا
فمعنى قوله ــ لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص عليهم كما في الدنيا
والذي يدل على صحة هذا التاويل ــ ان الله تعالى احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى
وحزقيل وعيسى عليهم السلام وذلك يوجب تاويل ما ذكروه والجواب ــــ عما
تمسكوا به ثانيا من قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور قولهم الغرض من سياق الاية تشبيه
الكفرة بالموتى ونحن نعترف بان الذين في القبور لا يسمعون حين ما يكونون موتى فسقط
استدلالهم عن آخره والله الموفق **المسألة الثالثة** في ان الجنة والنار مخلوقتان
وهو مذهبنا ومذهب الجبائي وابي الحسين البصري من المتاخرين خلافا لابي هاشم وعبد الجبار بن
احمد والمعتمد ــــ في ذلك آيات الاولى قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
والاعداد صريح في ثبوت الشي وتحققه والثانية قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة الماوى وجنة الماوى ليست الا دار الثواب باجماع [illegible] فصح
انها في السما وانها مخلوقة والثالثة قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراج الله
اياهما منها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا لوجهين احدهما ان الامة كانت
قبل نبوغ ابي هاشم مجمعة على ان الجنة التي اهبط منها آدم عليه السلام هي التي يعود اليها يوم
الجزا وانكار ذلك يجري مجرى انكار الذي عقد ما كان لما انتشر وانما كان لاجل الامر

مسمى باكرم وثانيهما ان الجنة في عرف المؤمنين اسم لدار الثواب فخرجت عنها غير جائز انا
المنكرون فقد تعلقوا باحد ادلة اولها لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لكنها دائمة فهي غير مخلوقة
بيان الشرطية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لهلكت فحينئذ لا تكون
دائمة الوجود واما بيان انها دائمة الوجود فقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها دائم وثانيها
قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرض السموات والارض ان لو حصلت
في الاحياز التي حصلت السموات والارض فيها اذ لو حصلت في احياز اخر لكانت غاية الممكن
ان يكون عرضها مثل عرض السموات وذلك خلاف الظاهر ثم انما يمكن حصولها في الاحياز التي
حصلت فيها السموات عند فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام فثبت انها لا توجد
الا بعد فناء السموات والارض وثالثها انه لا فائدة في وجودها قبل دخول المكلفين
فيها فوجب ان لا تكون موجودة بعد والجواب عما ذكروا اولا لا نسلم انها لو كانت
مخلوقة لما كانت دائمة اما قوله كل شيء هالك الا وجهه فلم لا يجوز ان يكون المراد ان كل
شيء ما عداه فهو هالك في حد ذاته لان كل ما عداه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فان وجوده
يكون مستفادا فكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا ثم ان سلمنا ان المراد منه
حصول الهلاك فلم قلتم ان الجنة مخصوصة بهذه الآية وبيانه اما ان نمنع كون صيغة كل
للعموم او بان نقول ان قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله يدل على
بقاء بعض الاشياء فيحتمل ان يكون ذلك البعض هو الجنة وثانيهما لئن سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا فاما قوله تعالى اكلها دائم فنقول هذه الآية
لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان الدائم هو الذي لا آخر لوجوده وماكولات اهل الجنة
يفنى عند اكلهم اياها واذا ثبت ان الآية غير جارية فثبت انه لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ولا
بد من التاويل وهو انها كلما فنيت فان الله تعالى يحدث امثالها عقيبها والدوام بهذا
التفسير لا ينافي عدم الجنة لحظة او اقل والجواب عما ذكروه ثانيا ان قوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض يحتمل ان يكون المراد منه نفس عرض السموات والارض ويحتمل
ان يكون المراد منه مثله ونحن نحمله على الثاني لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى

فدل ذلك على ان الجنة فوق السموات السبع وقال عبد الله في صفة الجنة سقفها عرش الرحمن
والجواب عما ذكروه ثالثا انا ما قلنا ان افعال الله تعالى منزهة عن الاغراض وان
سلمنا ذلك ولكنه لا يبعد ان يكون في خلقها مصلحة للمكلفين استاثر الله تعالى به والله الموفق

المسئلة الثالثة في الميزان والصراط والحساب وقراءة الكتب

ممكنة وظواهر الكتاب والسنة دالة عليها فوجب الاعتراف بها اما قول من قال
العمل لا يحمل ووزن الاعمال وتحمل المرور على الصراط الذي هو ادق من الشعر واحد من السيف
لا يعقل فلم لا يجوز ان توزن الصحف ليستدل بتفاوتها على تفاوت الاعمال واما
امر الصراط فكما لا يستحيل الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط
ومن اعترف بما ظهر على الرسل من خوارق العادات فليس يليق به استبعاد هذه الامور
والله الموفق

الاصل الثامن عشر في الثواب والعقاب مباحث هذا

الباب كثيرة ولكنا بالسرنا على الحسن منها الفتح من احكم ذلك الاصل سهل عليه الكلام في
فروعه نعم القول في وعيد اهل الفساق من اهل الصلاة مما يجب الاعتناء به وذلك في
وحصر احدهما بيان انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عنهم وثانيهما ان نقطع بانه لا
تخلد الفساق في النار لكن الكلام في هذين المطلوبين مما يحوج الى الكلام في الاحباط
والتكفير والكلام في ذلك يحوج الى الكلام في صفات الثواب والعقاب فلا جرم رتبنا هذا
الاصل على خمس مسائل **المسئلة الاولى** في تجويز العفو ولا بد قبل الخوض في الاستدلال
من نقل المذاهب فنقول اتفقت الامة على ان من مات على الكفر فان الله يعذبه ابدا واختلفوا
في اصحاب الكبائر من اهل الصلاة على وجوه ولا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم
فنقول اما ان ندعي القطع بان الله تعالى يعذب كل واحد من اهل الكبائر او ندعي
القطع بان الله تعالى لا يعذب احدا من اهل الكبائر من اهل الصلاة او ندعي القطع بانه تعالى
يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا ندعي القطع بشيء من هذه الاقسام بل نتوقف في الكل
فهذه اقسام اربعة فالقسم الاول وهو القطع بان الله تعالى يعذب كل واحد من اهل
الكبائر فهو ايضا على قسمين لانه اما ان يقال ان الله تعالى يخلدهم في العذاب او يقال
انه تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب الخالدي

واما القسم الثاني فهو مذهب المرجئة الخالصة واما القسم الثالث فهو مذهب
اكثر اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم ان الله تعالى عن اي كبيرة يعفو واتفقوا ايضا
على انه تعالى لا يخلد عقوبة احد من هؤلاء واما القسم الرابع وهو ان لا نقطع بشي من هذه الاقسام
فقد نقل انه كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية واعلم ان الذاهبين الى هذا القسم
يكفيهم في تصحيح مذهبهم القدح فيما احتج به القاطعون على الوعيد ولا حاجة بهم الى الاستدلال
على ذلك بل لا يمكنهم الاشتغال بالاستدلال لان اقامة الحجة من الشاك المتردد على كونه
شاكا عبث واذا عرفت هذا التفصيل فنحن نختار القسم الاول ونثبت اولا القطع على ان الله
تعالى يعفو عن بعض الكبائر ولكنا لا نعلم ان عن اي كبيرة يعفو ونورد شبه الخصوم ونجيب
عنها ثم نشرع في المسئلة الثانية في بيان القطع على انه تعالى لا يخلد عقوبة الفساق ثم نجيب
عن شبه الخصوم ونجيب عنها ثم نشرع في المسئلة الثالثة في بيان القطع على انه تعالى لا يخلد
عقوبة الفساق فيها وحينئذ يحصل لنا بالجواب عن تلك الشبه تصحيح القسم الرابع وهو مذهب
من توقف في جملة هذه الاقسام فلنذكر الان ما يدل على ان الله يعفو عن بعض الكبائر وفيه انواع
طرق الطريقة الاولى التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والاستدلال به ان المراد من قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اما
معصية يجب غفرانها او معصية لا يجب غفرانها والاول باطل لان الوجوب على الله تعالى
محال وبتقدير تسليم ذلك ففي الاية ما يمنع من حملها عليه وبيانه من وجهين احدهما ان قوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه قد ثبت ان الله تعالى يغفره بالتوبة واذا ثبت اضمار هذا
الشرط في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية حتى يكون معنى قوله ويغفر ما دون
ذلك انه يغفر تفضلا ما دون ذلك لانا لو اضمرنا هذا الشرط في الجملة الاولى ولم نضمره
في الجملة الثانية خرج الكلام عن النظم الا ترى ان القائل اذا قال ان فلانا لا يتفضل
بمائة دينار ولكنه يعطي العشرة لمن يستحقها لم يكن الكلام منظوما اما لو قال فلان لا يتفضل
بالمائة ويتفضل بالعشرة كان الكلام منظوما فثبت انه ليس المراد من قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك معصية يجب غفرانها وثانيهما ان المغفرة في الاية معلقة على المشية والفعل
انما تعلق على المشية في موضع التساوي اذا لم يكن واجبا الا ترى انه لا يحسن ان يقال ان فلانا

يقضي الدين على من يشاء من المستحقين ويحسن ان يقال الملك يخلع على من يشاء فثبت ان المراد
من الاية معصية لا يجب غفرانها وكل من حمل الاية على ذلك لم يخصصها بمعصية معينة بل اثبت
مقتضاها وهو جواز الغفران في كل المعاصي سوى الكفر وهو المطلوب **فان قيل**
لا نسلم انه ليس المراد من الاية معصية يجب غفرانها قوله الوجوب على الله تعالى محال قلنا
الكلام عليه ما مر قوله لما وجب اضمار التفضل في الجملة الاولى وجب اضماره في الجملة الثانية
قلنا انه لا يجب ان نضمر التفضل في الجملة الثانية لو كان ذكره مظهرا في الجملة
الاولى فاما اذا اعلم ذلك بالدليل فلا يجب ولو لا صحة ما قلناه لكان من الواجب
انه تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به تفضلا ويغفر ما دونه من الصغائر عند مجانبة الكبائر
ان يكون هذا الكلام ركيكا ومعلوم انه ليس كذلك قوله الواجب لا يتعلق بالمشية
قلنا هذا باطل لان جميع افعال الله تعالى تتبع مشيته ولذلك قال يعذب من يشاء مع انه
لا يصح التفضل بالتعذيب وقال في اهل الكتاب بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من
يشاء مع انه تعالى لا يتفضل بالغفران على الكفار فاذا حسن تعليق ما علم انه تعالى لا يفعله على المشية
فلم لا يجوز تعليق ما علم انه تعالى انه يفعله على المشية سلمنا ان المراد به الكبائر ولكن
مطلوبكم من هذه الاية اما ان يكون بعد دلالتها على انه لا يعاقب على بعض الكبائر او عدم
دلالتها على انه يعاقب على الكبائر والاول غير حاصل لانه تعالى لو اقتصر على قوله ويغفر
ما دون ذلك لحصل هذا المطلوب ولكنه علق فيه غفران ما دون الشرك بمن يشاء المغفرة
له فيتبين ان من يشاء ان يغفر له غير معلوم فلا يحصل من هذه الاية الدلالة على انه لا يعاقب
على ما عدا الشرك بل يحصل منها عدم دلالتها على انه يعاقب على ما دون الشرك وذلك مما لا يفيد
المطلوب فانه لا يلزم من عدم دلالة شي على شي اخر عدم ذلك المدلول والا لزم عدم كل
الاشيا اذ الشي الذي يوجد يجب ان لا يكون دليلا عليه سلمنا دلالة الاية على انه تعالى يعفو
العصاة ولكن مطلقا او بشرط المشية والاول باطل لانه علق بشرط المشية بقوله لمن يشاء
والسابق مسلم ولكن لابد وان يثبتوا ان الله تعالى قد شاء غفران صاحب الكبيرة وذلك اول المسئلة
ثم ان سلمنا دلالة الاية على غفران الكبيرة من الوجه الذي ذكرتموه ولكن الله تعالى لو قال
ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا اكل اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف ولا قتل المؤمن بغير حق

معفو بما دون ذلك لكنا نقطع على انه ليس المراد لله تعالى ما صدق ذلك شامل هذا الكلام لانه
تعالى توعد على هذه الذنوب في غير هذه الآية فوجب الاختلاف في الحكم الذي ذكرناه لان
القرآن كله كالكلمة الواحدة في البعد عن التناقض والاختلاف ثم ان سلمنا دلالة الآية
على غفران الكبيرة مطلقا ولكن نقول بموجبها ونحمل الغفران على تأخير العقوبة لا على
انه حقيقة في اسقاط العقوبة فوجب ان يكون حقيقة في تأخير العقوبة لئلا يلزم الاشتراك الذي
هو على خلاف الاصل لانا نقول الغفر حقيقة في الستر ولما لزم ذلك سقوط
العقاب استعمل لفظ المغفرة في سقوط العقاب ثم ان سقوط العقاب اعم من سقوط
العقاب دائما في كل وقت او سقوطه في الماضي فقط او في الحاضر فقط او في
المستقبل فقط بدليل ان سقوط العقاب يصح تقييده بكل واحد من هذه القيود وما
كان كذلك كان مشتركا بين تلك المقيدات واذا ثبت ذلك ثبت ان لفظ المغفرة
يفيد تأخير العقاب واسقاطه الكلية على سبيل التواطؤ لا على سبيل الاشتراك فلا يلزم ما ذكرتم
ومما يؤكد ما قلنا ورود لفظة المغفرة في كتاب الله تعالى بمعنى تأخير العقاب قال الله تعالى
ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وليس المراد المغفرة هنا ترك العقاب لان الآية وردت في الكفار ولا اشتباه
منها لا يلحق ابصارهم وانها قال تعالى وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم
العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا وذلك تصريح بان المغفرة في هذه الآية بمعنى
تأخير العقاب فيكون حقيقة فيه ثم ان سلمنا ان لفظ المغفرة ليس ظاهرا في تأخير
العقاب ولكن متى يحمل اللفظ على المعنى المرجوح اذا قام الدليل او اذا لم يقم ع م
وهنا قام الدليل على حملها عليه بيانه ان الله تعالى ذكر هذه الآية في موضعين من سورة النساء
وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكرنا لانه قال تعالى اولا يا ايها الذين اوتوا
الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او
نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ان الله لا يغفر ان يشرك به اعلمنا حلمه
علينا من تعجيل العقوبة على ترك الايمان بالمنزل في ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر
عقوبة الشرك بل يعجلها فلا تأمنوا من ان يفعل بكم ما حذركم به من طمس الوجوه وردها على الادبار

والمسخ كما مسخ اصحاب السبت ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ولا يعجل عقوبة ما دون
الشرك ~~ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك~~ بل يؤخرها وقال تعالى ثانيا ومن يشاقق الرسول
الآية وساءت مصيرا ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فلما توعد على شقاق الرسول بتعجيل
الخذلان وهو قوله نوله ما تولى عقبه بالتنبيه على عظم الشرك وانه تعالى لا يدع تعجيل الخذلان
بمن اشرك ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ليس يفعل هذا الخذلان بمن آمن ثم ارتكب ما دون
الشرك فانه لا يكله الى نفسه ولا يمنعه الالطاف ثم ان سلمنا ان المراد من المغفرة
اسقاط العقوبة ولكن اسقاط كل انواعها او بعض انواعها الاول ممنوع لان اسقاط العقوبة
اعم من اسقاطها بكل انواعها او اسقاط بعض انواعها ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص
والثاني مسلم ونحن نقول به لان الله تعالى لا يعاقب فساق اهل الصلاة بجميع انواع العقوبة
ثم ان سلمنا دلالة هذه الآية على ما ذكرتم ولكنها معارضة بسائر الآيات الدالة
على الوعيد مع ان العمل بها اولى لان آيات الوعيد خاصة والآية التي تمسكتم بها عامة والخاص
مقدم على العام والجواب قوله انما يجب اضمار التفصيل في الجملة الثانية
اذا اجري ذكره مظهرا في الجملة الاولى اما اذا اجري ذكره مضمرا فلا يجب قلنا الالفاظ
تابعة للمعاني فلو لم يلزم من اعتبار الشرط في الجملة الاولى لم يلزم ذكره ايضا عند كونه مظهرا
لان انتظام الكلام انما يكون بحسب انتظام المعاني لا بحسب الالفاظ لانا لو قدرنا خلو الالفاظ
عن الدلالة عن المعاني لم يكن اعتبار النظم في الالفاظ قوله افعال الله تعالى وان كانت
واجبة الا انها لا تنفع الا بمشيئته قلنا لا نزاع فيه ولكن عرف اهل اللسان استقر على ان الفعل
الواجب لا يعلق على المشيئة بدليل المثال الذي ذكرناه اما قوله تعالى ويعذب من يشاء قوله
في اهل الكتاب بل انتم بشر يغفر لمن يشاء فلا اشكال فيه على قولنا لان عندنا انه يحسن منه
تعالى ان يغفر او يعذب اي شخص كان فلما كان كذلك لا جرم حسن تعليقه على المشيئة قوله
مطلوبكم من الآية دلالتها على انه لا يعاقب على ما دون الشرك قلنا مطلوبنا هو الاول
والمعلق على المشيئة ليس هو اصل الغفران بل من يفعل به الغفران فلا جرم افادت الآية القطع
باصل المغفرة والتوقف فيمن يفعل به المغفرة مثاله اذا قال الملك لعبيده مشيرا الى خلعة
معينة اني اخلع هذه الخلعة على بعض اشخاصكم فذلك يفيد القطع بانه يخلع تلك الخلعة على بعض

عن والتوقف في تعيين ذلك العدد قوله الدال على انه تعالى يغفر ما دون الشرك
مطلقا او بشرط المشيئة قلنا اشتراط المشيئة عائد الى اصل الغفران لا الى المغفور له ثم
بيانه انه تعالى لم يقل ان شئت غفرت ما دون الشرك بل قطع بكونه فاعلا لاصل المغفرة فقال
ويغفر ما دون ذلك والمعلق على المشيئة هو المغفور منه ما ثم ان سلمنا ان المعلق
على المشيئة هو فعل المغفرة ولكن لا بد من وقوع هذه المشيئة حتى يظهر الفرق بين الشرك وبين
ما دونه لانا بالضرورة نعلم دلالة هذه الاية على الفرق بين الشرك وبين ما دونه في حكم المغفرة
قوله لان الله تعالى لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا اكل اموال اليتامى
ولا الفرار من الزحف لكنا نقطع على انه ليس المراد منه ويغفر ما دون ذلك شيئا
من الكبائر فكذلك اذا ذكر هذه الاشياء في سائر المواضع قلنا لما دللنا على انه
لا يجوز ان يكون المراد ما دون الشرك معصية يجب مغفرتها امتنع ان يذكر تعالى هذه الاية
على الوجه الذي ذكرتموه والا لم يبق لقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فائدة لان
الذي ذكرتم انه لا يجوز ان يكون المراد منه هو الصغيرة او الكبيرة بعد التوبة
فلو قلنا انه تعالى عذب الكبائر قبل التوبة لم يبق شيء يندرج تحت حكم الغفران فيصير
الاية معطلة قوله تحمل المغفرة على تاخير العقاب قلنا هذا باطل لوجوه
ثلثة احدها ان الامة كانت مجمعة قبل ظهور صاحب هذا التاويل على ان المراد من
المغفرة المذكورة في الاية اسقاط العقاب لان الوعيدية كانوا يحملونها اما على الصغائر
او الكبائر بعد التوبة والمرجئة كانوا يحملونها على الكبائر قبل التوبة فالمنع من حمل الاية على اسقاط
العقوبة يكون خرقا للاجماع لا يقال ان ما ذكرتموه يقتضي المنع من استخراج
تاويل جديد للاية وذلك باطل لما علمنا ان الناس في كل زمان كانوا يستخرجون تاويلات
جديدة للايات لانا نقول انا لا نمنع من استخراج التاويل الجديد وانما نمنع
من ابطال التاويل الذي اتفقت الامة على صحته والفرق بين الامرين ظاهر واذا
كان كذلك فنقول قد بينا ان الامة كانت مجمعة على تفسير المغفرة في هذه الاية باسقاط العقوبة
ابدا فوجب القطع بصحة هذا التفسير فالتاويل الذي ذكرتموه ان كان يمنع من صحة
هذا التفسير المجمع عليه لزم ان يكون تاويلكم باطلا لان ما ادى الى بطلان ما اجمعت

الامة على صحته كان هو الباطل لما اجمعت الامة عليه وان كان لا يمنع من صحة هذا التفسير
المجمع عليه فنحن نتمسك في اثبات مطلوبنا بذلك التفسير المجمع عليه وحينئذ لا يكون التاويل الذي
ذكرتموه قادحا في مطلوبنا وثانيها انا لو حملنا المغفرة على ما ذكروه لزم ان يعجل الله تعالى
عقوبة الكفار في الدنيا ونحن نعلم بالعلم الضروري انه لا تفاوت في الدنيا بين احوال المؤمنين والكافرين
في احوال العقاب فما انقطع عنده هذا التاويل لو قيل ان نعم الكافر في الدنيا اكثر من
راحة المؤمن لكان ذلك اقرب لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وثالثها ان المعتزلة يقولون
ان الله تعالى يوصل الاعواض الى الكفار في الدنيا حتى لا يبقى له شيء من الراحات في الاخرة والمؤمن
قد لا يوصل الله اعواضه في الدنيا بل في الاخرة لا يقال العقاب الذي يعجله الله تعالى هو
منع الالطاف لانا نقول فعلى هذا التقدير يصير معنى الاية ان الله تعالى يمنع
الالطاف عن الكافر ويمنعها عن المؤمن ونحن نعلم بالضرورة ان تفسير المغفرة بفعل الالطاف
باطل في اللغة وان جاز هذا التاويل كانت التاويلات الباطلة التي يذكرها الباطنية خذلهم الله
اجوز وايضا فلان الالطاف الممنوعة اما ان تكون هي الالطاف التي تتفرع عليها
الايمان او الالطاف التي تكون هي متفرعة على الايمان والاول لا يجوز من الله تعالى منعه عندكم
والثاني يستحيل من الله تعالى فعله عند ما لم يفعل العبد الايمان فلا يكون المانع لتلك الالطاف
هو الله بل العبد فظهر فساد هذا التاويل ورابعها انه يجب حمل كلام الله تعالى على المعاني المتبادرة
الى الافهام والمتبادر الى الفهم من لفظ المغفرة اسقاط العقاب لا تاخيره فبطل ما ذكروه
من التاويل قوله تحمل الاية على انه تعالى لا يعاقب على ما دون الشرك بكل انواع العقوبة قلنا
اذا كانت المغفرة عبارة عن ترك العقاب فقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه ان الله لا يعاقب
على الشرك فلا يخلو اما ان يكون المراد انه لا يعاقب بكل انواع العقوبات او ببعض انواع العقوبات
والاول باطل لان الجمع بين كل انواع العقوبات محال فان العقوبة بالحرارة والعقوبة
بالبرودة لا يجتمعان والعقوبة في اقصى جهنم مع العقوبة في وسط جهنم لا يجتمعان واذا بطل
ذلك ثبت الثاني ونقيض الجزئي يجب ان يكون كليا فوجب ان يكون المغفرة عبارة عن اسقاط
كل انواع العقاب قوله هذه الاية معارضة بايات الوعيد قلنا نحن لم نتمسك بعموم هذه الاية
حتى يقال التمسك بايات الوعيد اولى بل بينا انا لو لم نحملها على الكبائر لزم خلوها عن الفائدة ثم ان

تمسكا بعموم هذه الآية ولكنا نقول ان هذه الآية عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وآيات الوعيد
خاصة بالمعاصي عامة في المغفور له فكل واحد منهما أخص من الأخرى وأعم من وجه
فلا يمكنهم الترجيح ثم انا نعارض آيات الوعيد بآيات الوعد أو نتمسك بهذه الآية من وجوه يدل على تحمل
بعض تلك الوجوه يعارضها فتمسكون به من آيات فيبقى بعضها سليما عن المعارض من
تلك الوجوه أن نتمسك بعمومها من حيث الصيغة ونبين ذلك بالاستثناء فانه يحسن أن يقال
ويغفر ما دون ذلك الا الزنا والسرقة والاستثناء عند الوعيدية يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه فعلمنا عموم هذه الصيغة للكبائر ومنها أن نتمسك بعمومها من حيث الايماء
فانه تعالى رتب المغفرة على ما دون الشرك وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك
الوصف علة فعلى هذا التقدير ينزل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء منزلة قوله ويغفر
ما دون الشرك لكونه دون الشرك وذلك يقتضي عموم المغفرة في كل ما دون الشرك لوجوب
ترتب الحكم على العلة أينما وجدت وكل هذه المقدمات جلية الا قولنا ان ترتيب الحكم
على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة والدليل عليه أن القائل اذا قال أكرم الجاهل
وأهن العالم فانه يستقبح هذا الكلام واما أن يكون هذا الاستقباح لانه فهم منه أن ذلك القائل
جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة أو لانه يفهم منه انه جعل الجاهل لجهله
مستحقا للاكرام والعالم لعلمه مستحقا للاهانة والاول باطل لانه لا يبعد في كون العالم مستحقا
للاهانة بسبب آخر غير علمه وفي كون الجاهل مستحقا للاكرام بسبب آخر غير جهله ولما بطل
ذلك تعين الثاني فثبت أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يفيد بوضع اللغة تعليله
به على الاطلاق وهو المطلوب ومنها أن نقول المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية
بعد التوبة لانه لا يبقى حينئذ الفرق بين الشرك وبين ما دونه لان كل واحد منهما مغفور بعد التوبة
وغير مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لان
الصغيرة يجب غفرانه والآية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين المذكورين في أول الطريقة
فوجب حمل الآية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب وهذا الوجه مبني على الفرق بين
الصغيرة والكبيرة وعلى أن الصغيرة يجب غفرانه والكبيرة بعد التوبة يجب غفرانه وهذه الأشياء
غير لائقة بأصولنا فالأولى ايراده على سبيل الالزام وبالله التوفيق الطريقة الثانية

قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم مقتضى الآية ان يحصل الغفران حال مباشرة
الظلم كما اذا قيل رأيت فلانا على أكله فانه يدل على انه رآه حال كونه آكلا ومعلوم أن حال
الاشتغال بالظلم لا يكون تائبا فثبت حصول المغفرة لغير التائب على الاطلاق الطريقة
الثالثة أجمعت الامة على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا عليه السلام فلا تخلو اما
أن تكون في زيادة المنافع أو في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين في النبي عليه السلام
اذا سألنا الله تعالى أن يزيد في كرامته وذلك باطل بالاجماع فيلزم أن يكون تأثيرها في اسقاط العقوبة
وذلك يدل على العفو فان قيل لم لا يجوز أن تكون الشفاعة لطلب المنافع قوله
يلزم كوننا شافعين للنبي عليه السلام قلنا متى يلزم ذلك اذا وجبنا كون الشفيع
أعلى درجة من المشفوع له أو اذا لم يجب ذلك ع م سا ان الامر كالحاجب ان يكون أعلى
من المأمور فيجب أن يكون الشفيع أعلى من المشفوع واذا ثبت ذلك فنحن وان طلبنا من الله تعالى
زيادة الاكرام للنبي عليه السلام لكنه عليه السلام لما كان أعلى درجة منا لا جرم لم نكن شفعاء له عليه السلام وان
سلمنا أن الرتبة غير معتبرة ولكن متى يكون طلب المنافع شفاعة اذا كانت تلك المنافع
مفعولة لأجل الشفاعة أو اذا لم يكن كذلك ع م سا أن السلطان اذا عزم على أن يعطي
لابنه ولابن بلده فاذا أخذه بعض أوليائه على ذلك وكان السلطان يفعل ذلك لا محالة سواء أخذه عليه
ذلك الولي أو لم يحثه عليه وقصد ذلك الولي بذلك الحث التقرب الى السلطان اليه فكذا ههنا
الله تعالى انما يكرمه بنبوته عليه السلام لا لسؤالنا منه تعالى ذلك بل انه يكرمه سواء سألنا فعل ذلك
أو لم نسأله فلم يجب كوننا شفعاء للرسول ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يمنع من حمل الشفاعة
على طلب المنافع ولكن ههنا ما يدل على ذلك وهو من وجهين الاول انه يقال تشفع فلان لفلان الى
الامير ليعطيه وانه لا يقال كما يقال شفعه ليطلقه عن الحبس ونسمي الكتب المكتوبة في المعنى
بأنها كتب الشفاعة والاصل في الكلام الحقيقة فكذلك فيجب ان ما في ضيعه الى ما لم تابه يستشفع يسماه شفيعا في طلب
الخير الثاني أن لفظ الشفاعة مأخوذ من الشفع الذي يقابل الوتر فان الشفيع يصير شفعا
للمشفوع له ثم ان سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان شفاعته عليه السلام ليست لطلب الخيرات
لكن ههنا ما يدل على انها ليست لاسقاط العقاب وهي من وجوه أحدها قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فان قيل انا نقول بموجب الآية لانه ليس في المجرم

سمع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوق الله تعالى احد لانا نقول
الطاعة في اصل اللغة عبارة عن فعل مراد الغير والرتبة غير معتبرة فيه فان ورد من الفصيح
غير ظاهر فدنتني لي موتا لم يطع ثم ان سلمنا اعتبار الرتبة فيها ولكن لا يمكن اعتبارها هنا لوجهين
احدهما ان كل احد يعرف انه ليس فوقه احد واذا كان كذلك كان حمل الاية على
ما ذكرتموه حملا لها على ما لا فائدة فيه الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون فوق
المشفوع اليه لان الاعلى لا يسمى شفيعا بل آمرا واذا كان كذلك امتنع اعتبار الرتبة في الطاعة
المذكورة في الاية الثالث قوله وما للظالمين من انصار ولو شفع عليه السلام للفساق
من الظالمين لا نفسهم لكان ناصرا لهم لان من يمنع من وصول المضرة الى الغير ناصره
الرابع قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى قوله ولا يقبل منها شفاعة
ولا يجوز ان يكون المراد الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا تنفع فيه بان لا
شفاعة ولا يحصل التحذير الا بحصول النعم الزائدة بسبب ذلك انه تعالى لو قال واتقوا
يوما لا اسقط فيه عقاب من يستحق شفاعة الشفعاء كان ذلك زاجرا عن المعاصي ولو قال
واتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احد لم يحصل بذلك الزجر عن المعاصي
فصح ان المراد من الاية الشفاعة في اسقاط العقاب الخامس قوله تعالى حكاية عن
الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم يجز ذلك
للملائكة فكذلك للانبياء ضرورة انه لا قائل بالفرق الخامس قوله افمن حق عليه كلمة اذ
العذاب افانت تنقذ من في النار السادس قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم اهل
السابع ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته عليه السلام
ولو كان المستحق للشفاعة هو الذي يخرج من الدنيا مصرا على الكبائر لكنا قد رغبنا الى الله تعالى
في ان يختم لنا على الاصرار على الكبائر الثامن انه ثبت بالاجماع ان الرجل اذا
حلف على ان يفعل ما يخرج به من شفاعة الرسول عليه السلام فانه لا يبر الا بعد اداء الواجبات واجتنابه المعاصي
بل بالطاعات التاسع روي عن الحسن عليه السلام انه قال لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي
الجواب قوله الشفيع يجب ان يكون اعلى من المشفوع له قلنا هذا باطل
فان الانسان الواحد يصح ان يكون شافعا لنفسه كما انه قد يكون سائلا لنفسه مع انه يمتنع ان

يكون الانسان اعلى درجة من نفسه قوله نقيس ذلك على الامر قلنا هذا القياس عليكم
لا لكم لان الرتبة انما تعتبر بين الآمر والمامور لانهم قالوا لولا مرتبة لو ان احدنا قال لغيره
من هو دونه في الرتبة افعل كان آمرا له كما يكون آمرا له لو قال الى الخارج وكذا هنا
الرتبة معتبرة بين الشفيع والمشفوع له اما اعتبارها بين من تعلقت الشفاعة به فيجب ان لا يكون
قوله انما يكون الانسان شفيعا لاحد الا انه لا يمكن القطع بان ترك المنافع انما حصلت
لاجل شفاعته لا لغيرها ايضا فلو كان القول انما يكون شفاعة لحصول الانعام لاجله والحصل
الانعام لا لاجله اذا كان القول شفاعة لزم الدور واوضح انهم لا ينقسم الشفاعة
الى المقبولة والى المردودة ثم ان سلمنا اعتبار هذا القيد ولكن الاجماع لم يحصل على ان الله
تعالى لا يجوز ان يزيد رسولنا عليه السلام من الكرامات لاجل سؤال امته واجمعوا على ان
الامة تطلب شفاعة للرسول عليه السلام وذلك يفيد امتناع حمل الشفاعة على سؤال المنافع
قوله الشفاعة على سؤال المنافع قوله الشفاعة تستعمل في طلب المنفعة في
العرف والشرع قلنا لكن مجازا لا حقيقة والحقيقة في الصورة المذكورة بحجة المجاز
ان دفع المضرة من باب المنافع ايضا قوله الشفاعة مشتقة من الشفع قلنا في اصل
اللغة لكن لا في عرف الشرع ولا الكاشف لفظ الشفاعة مستعملة في كل المواضع التي حصلت
الشفعة فيها اما انكم اوردتم قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه
ان ذلك بناء على ان صيغة الجمع تفيد العموم وهو ممنوع وعلى هذا جاز ان يكون المراد
الظالمين بعضهم وهم الكافرون لان الله تعالى سمى الشرك ظلما فقال ان الشرك لظلم
عظيم وقال والكافرون هم الظالمون ثم ان سلمنا ذلك لكن فنقول بموجب الاية
على ما مر قوله الطاعة تقتضي الرتبة في اصل اللغة قلنا نحن نعلم بالضرورة من اهل
اللغة انهم لا يسمون الملك مطيعا لعبده اذا فعل ما اراده وذلك يبطل قولهم فثبت وجوب
حمل هذا الشرع على المجاز قوله لو اعتبر الرتبة في الطاعة المذكورة في هذه الاية لم يبق
للاية فائدة قلنا لا نسلم بل الفائدة فيها ان يخبر الله تعالى بانقطاع الخلق في
ذلك اليوم بالكلية وانه متى لم يرد ان يتفضل عليهم لم يجدوا احدا يدفع لعقابه ولو اسقط العقاب
عنهم كان ذلك على سبيل الاحسان اليهم لا انه يكون مطيعا فيه اخره قوله الشفيع

لما وجب ان يكون دون المشفوع اليه امتنع اعتبار الرتبة في الطاعة المذكورة في الاية ولئن سلمنا
لا نسلم ان الشفيع يجب ان يكون ادون من المشفوع اليه ثم الشفاعة هو الطلب
على وجه الخضوع سواء كان الطالب اعلى من المطلوب منه او مساويا له او ادون منه كما
ان الامر هو الطلب على جهة الاستعلاء سواء كان من الاعلى او من الادون ولئن سلمنا ذلك
ولكن ليس حمل الطاعة على المجاز لتبقى لفظة الشفيع في حقيقته باولى من العكس واذا كانوا
من المستدلين فعليهم الترجيح واما تمسكهم ثانيا بقوله تعالى وما للظالمين من انصار فالجواب
عنه ان نفي صيغة العموم وان سلمنا ذلك ولكن الشفاعة هي الطلب على نعت الخضوع واما
النصرة فهي المدافعة على وجه القهر والاستيلاء فلا يلزم من نفي احدهما نفي الاخر بل النصرة المنفية
هنا هي المنفية بقوله تعالى فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين
واما تمسكهم ثالثا بقوله تعالى ولا يشفعها شفاعة فالجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضي نفي
قبول الشفاعة على الاطلاق سواء كانت في طلب المنافع او في اسقاط المضار
وذلك باطل بالاجماع فلا بد من تخصيصها فنخص بصورة لم يقطع الله على عقابه من العصاة
والعذر على هذا التقدير حاصل لان كل احد من اصحاب الكبائر يجوز ان يكون هو الذي لا يقبل
الشفاعة في حقه واما تمسكهم رابعا بقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فالجواب عنه
انا لا نسلم ان الفاسق ليس بمرتضى لانه مرتضى من حيث انه مؤمن والمرتضى من حيث ايمانه
اخص من المرتضى ومتى صدق الخاص صدق العام فيلزم ان يكون الفاسق مرتضى ولئن
سلمنا انه ليس بمرتضى لكن لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لان الرضا هو الارادة والمؤمنون
لا يريدون ذواتهم وانما يراد افعالهم وطاعاتهم واذا وجب الاضمار فليس القول بان المراد
ولا يشفعون الا لمن ارتضى افعاله اولى من القول بان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى
الشفاعة في حقه لا سيما وهذا الاضمار متاكد بقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا
باذنه وبقوله وكم من ملك في السموات والارض لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله
لمن يشاء ويرضى واما تمسكهم خامسا افمن حقت عليه كلمة العذاب فالجواب
انا نقول بموجبه لان من حقت عليه كلمة العذاب هو الذي قطع الله تعالى بعقابه وعندنا الشفاعة
في حق هذا الشخص لا تقتضي سقوط العقاب ولا دلالة في الاية على ان الله تعالى قد حقت

قبل

حقت كلمة عذابه على كل عاص ام لا واما تمسكهم سادسا بقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم
فالجواب عنه ما مضى في قوله تعالى وما للظالمين من انصار واما تمسكهم سابعا
بانا نرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعة النبي عليه السلام فالجواب
عنه انا اذا قلنا نسأل الله تعالى ان يجعلنا من التوابين مع ان التوبة لا تحصل الا بعد سبق المعصية على
معنى انا نخرج من زمرة العصاة فاجعلنا من التوابين فكذلك ها هنا وهذا التقدير وان كان
على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه لما مر من الادلة واما تمسكهم ثامنا بالرغبة
اليمين فالجواب عنه ان نعارضهم بما اذا حلف الحالف على ان يفعل لاجله تحصيل
له ثواب التائبين فانذكره هنا فجوابنا هنا كما له في الجواب انا نامر بالطاعة
وذلك لان صاحب الكبيرة انما يستوجب من الرسول عليه السلام الشفاعة له في ان يسقط الله
عقابه لما فعل من المعاصي بل لما اتى به من الطاعات فانه لولا ان العاصي اطاع الله ورسوله
في بعض افعاله والا لما اقدم الرسول على شفاعته واما تمسكهم تاسعا برواية الحسن عنه
عليه السلام انه قال لا تنال شفاعتي اهل الكبائر من امتي فالجواب عنه ان هذا الحديث مرسل
والمراسيل عندنا ليست بحجة وان سلمنا كونه حجة لكنه معارض بالحديث المستفيض وهو
قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لا يقال المراد به اهل الكبائر
بعد ان تابوا لانا نقول وصفهم بكونهم من اهل الكبائر نعت ذم وذلك لا يليق بهم بعد التوبة
والله الموفق **الطريقة الرابعة** اجمعت الامة على ان الله تعالى عفو عن
عباده والقران يدل ايضا على وصفه تعالى بكونه عفوا والعفو في وضع اللسان هو ان لا يعاقب الجناة
فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى انما كان عفوا لانه اسقط عقاب اصحاب الصغائر او اهل الكبائر
بعد التوبة او قبل التوبة والاولان باطلان لان اسقاط الضرر عن المستحقين في الاولين واجب عند المعتزلة
وترك الاضرار من يجب ترك اضراره لا يسمى عفوا والا لزم في الواحد منا اذا لم يقتل غيره ولم
ينهب ماله بالظلم ان يقال انه عفا عنه ومعلوم بالضرورة ان اطلاق العفو على ذلك غير جائز
فثبت انه تعالى انما اتصف بكونه عفوا لاسقاطه المضار عن اصحاب الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب
اما الوعيدية فالبلخي واتباعه منعوا العفو عقلا والبصريون جوزوه عقلا ومنعوا
منه سمعا اما البلخي فقال ان المكلف اذا جوز العفو لم يمتنع عن القبائح اتكالا منه على العفو

يكون ذلك اغرا بالقبح وانه غير جائز الجواب ان هذا انما على الحسن العقلا شبهه
وانه يبطل ثم ان يقال ذلك ولكن متى يكون القطع على العقاب لطفا اذا
كان فيه وجه مفسدة او اذا لم يكن علم قلنا انه ليس فيه وجه مفسدة اصلا حتى يمكنكم القطع
بكونه لطفا من جهة العقل الا ترى ان تعجيل الثواب والعقاب ادعى في العقل الى فعل
الطاعة وتجنب المعصية ومع ذلك لا يجب تعجيلها لان فيه وجه مفسدة فكذا ههنا لا يقال
لما اخبر الله تعالى عن انه يعاقب العصاة علمنا انه ليس في العقوبة جهة قبح قلنا فقد اعترف
منكم بانه لا طريق في العقل الى القطع بالعقاب وذلك رجوع عن مذهبكم ثم ان يطلب
ما ذكرتموه ولكنه منقوض بالتوبة فان قالوا ليس يعلم العاصي انه يمهل الى التوبة وتردده في
ذلك يزجره قلنا وكذلك تردده في انه تعالى هل يعفو عنه ام لا يزجره ثم احتج البصريون على
بطلان مذهب البغداديين بوجهين الاول ان العقاب حق الله على العبد وفي اسقاطه
له منفعة وليس فيه على الغير ضرر فيجب ان يسقط باسقاطه كالدين اذا اسقطه رب الدين
واحترزنا بقولنا وفي اسقاطه له منفعة عن اسقاط العوض والثواب عن الله تعالى فان الله
تعالى لا ينتفع بذلك واحترزنا بقولنا وليس فيه على الغير عن اسقاط حق الذم فان حق
الذم تابع لحسن العقاب الذي هو حق الله تعالى فلاجل ذلك لم يسقط باسقاطنا ويجوز ان يقال ان حق
الذم ليس للعبد من كل الوجوه بل عليه اتصال الى ذلك لطفا يزجره عن ارتكاب القبائح كما
يزجره خوف العقاب ثم ان يقال اليس ان الشكر حق المنعم على المنعم عليه ولا يصح اسقاطه
منه لانا نقول ان عنيت بالشكر الاعتراف باللسان فقد يصح اسقاطه وان
عنيت به اعتقاد العظمة فذلك من العلوم الضرورية فلا يمكن تغييره الثاني
انا نعلم بالضرورة ان العفو احسان ~~ونعلم بالضرورة ان العفو احسان~~ ونعلم بالضرورة ان كل احسان
حسن انتج ان العفو حسن اما البصريون فانهم يجوزون العفو عقلا ويقولون منه
سمعا انهم تارة يتمسكون في ذلك بالسمع وتارة بما تركب من العقل والسمع اما الاول
فنحو التمسك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بالباطل الى قوله ومن يفعل
ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا
زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير وقوله

[illegible]

بينكم ح

بعد ذكر حدود المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين وهذه الاية واردة في اهل الصلاة بالاتفاق
لا يقال المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي كل الحدود وذلك لا يتفق الا في حق
الكافر لانا نقول لو حملنا الاية على ذلك لخرجت من ان تكون مفيدة لان احدا
من المكلفين لا يمكنه تعدي جميع الحدود اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينها لتضادها الا ترى
انه لا يمكن الجمع بين اعتقاد التشبيه والنصرانية ولان الامة مجمعة على ان اهل الصلاة مرادون
بهذه الاية عن تعدي حدود المواريث ولو حملناها على تعدي كل الحدود لامتنع تناولها
لهم واما الايات التي تعم اهل الصلاة وغيرهم فكقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله
ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا اليما
لا يقال الاية تدل على ان جزاء القاتل ذلك ولم تدل على انه يجازى بذلك
لانا نقول الجواب عنه من وجهين احدهما ان تقدير قوله فجزاؤه جهنم ان
من قتل مؤمنا يجزى بجهنم ولذلك صح ان يعطف عليه قوله وغضب الله عليه ولعنه
لان عطف الفعل انما يصح على الفعل دون الاسم وثانيهما قوله تعالى من يعمل سوءا
يجز به دل ذلك على وصول الجزاء الى المستحق لا محالة والنظر وقوله تعالى في سورة الجن
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ولا يجب اذا كان قوله
من بعد ذلك حتى اذا راوا ما يوعدون محمولا على الكفار ان يختص ايضا اول الاية بهم
لانه يجب ترك ذلك الموضع على عمومه وحمل اخرها على ما يجب حمله عليه واعلم ان
الاستدلال بهذه الايات تارة بعمومها وتارة بايمائها اما الاول فهو ان يقال يدل على
ان صيغة من في الشرط تفيد العموم وذلك لوجهين الاول ان الرجل اذا قال من دخل
داري اكرمته حسن منه ان يستثني كل عاقل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه لوجوه ثلاثة احدها ان اهل اللغة قالوا الاستثناء اخراج جزء من كل والجزء يجب
ان يكون داخلا في الكل وثانيها انه لو كفى في الاستثناء كون المستثنى يصح دخوله
تحت المستثنى منه لصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا وثالثها ان الاستثناء من العدد

ن

دلها

خرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه فوجب ان يكون حكمه في كل المواضع لانعقاد الاجماع
على ان حكم الاستثناء في جميع المواضع واحد واذا ثبت ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله فيه وثبت انه يصح استثناء كل واحد من العقلاء عن هذه الصيغة ثبت انها
تفيد العموم الثاني ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته فالمتبادر من هذا الكلام
الى الفهم العموم لا الخصوص وذلك امارة كونه حقيقة فيه دون الخصوص واما الدال
على هذه الايات من حيث الايماء فلما بينا ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف
علة فقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لا بد ان كونه قاتلا على سبيل العمد
علة للاحكام المذكورة فوجب ترتبها عليه اينما وجدت. ههنا مقامان فانا نقول ان في
ترتيب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم سواء كان الوصف
ملائما لذلك الحكم او لم يكن وذلك لما مر فيما مضى وثانيهما نقول الوصف انما يكون علة للحكم اذا
كان مناسبا له والمناسبة ههنا حاصلة لان هذه الايات خرجت مخرج الزجر عن هذه
المعاصي فوجب ترتب هذه الاحكام على هذه المعاصي فوجب ترتب هذه الاحكام
على هذه المعاصي اينما وجدت واما الاستدلال بها بعد ضميمة الاجماع فنقول اجمعت
ائمة اللغة على ان العصاة يزجرون بهذه الايات فنقول ان صيغة من اطلقت
فاما ان تكون مشتركة بين العموم والخصوص او قلنا انها حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم فانه يجب حملها في هذه الايات على العموم والا لم يتم القول بان العصاة
عن من زجروا بهذه الايات وذلك على خلاف الاجماع ومن الايات التي تمسكوا بها
قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فالجبائي لما اعتقد ان الالف واللام
للاستغراق تمسك بعموم الاية وابو هاشم لما لم يعتقد ذلك تمسك بايمائها وهو انها خرجت
مخرج الزجر عن الفجور وذلك يقتضي ترتيب هذا الحكم على الفجور اينما وجد فهذا وجه استدلالهم
بهذه الايات لا يقال ليس ادراج الفاسق تحت عمومات الوعيد باولى
من ادراجه تحت عمومات الوعد نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغيره من
الايات لانا نقول ادخاله في عمومات الوعيد اولى لانه يستحق العقوبة في الدنيا
بدليل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى

في حد الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وفي قاطع الطريق اوجب الله
من الحد ثم قال ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم وقال في القاذف
لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واجمعت الامة ايضا على وجوب اقامة الحد
على الفاسق واذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والاخرة وجب ان لا
يكونوا مستحقين للثواب لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين واذا ثبت انهم مستحقون للعقاب
وغير مستحقين للثواب كان ادخالهم تحت عمومات الوعيد اولى من ادخالهم تحت عمومات
الوعد واعلم انه قد يحصل من هذا انه لا يمكنهم التمسك بهذه العمومات الا بعد اثبات القول
بالاحباط اما الذي تمسكوا به مما يتركب من العقل والسمع من وجهين الاول هو ان الفاسق يستحق
العقوبة بفسقه بهذه الايات التي تلوناها فلو عفا الله تعالى عنه لكان لا يخلو اما ان لا يدخله النار
ولا الجنة او يدخله النار او الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا احياء في
موضع اخر سوى الجنة والنار وكلاهما باطل بالاجماع واما ان ادخلهم الجنة فاما
ان يتفضل عليهم او يثيبهم والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين
في الجنة متميزة عن حال الاطفال والمجانين وليس ذلك الا بالتعظيم والتفضل بالتعظيم قبيح
والا قبح التكليف والثاني باطل لما بينا ان استحقاق العقاب واستحقاق الثواب
لا يجتمعان بل حصول استحقاق العقاب احبط استحقاق الثواب واذا كان القول بالعفو
مؤديا الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا الثاني لو ان اسقاط الله العقاب اما
ان يكون قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها لا يجوز ان يكون واقعا قبلها او مقارنا لها
لان اسقاط الشيء انما يكون بعد وجوده لا قبله ولا مقارنا له ولا يجوز ان يكون واقعا بعدها
لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا وهو متيقن ترك استحقاق القطع على سبيل العقوبة
والنكال وذلك يدل على ان العفو لم يحصل اذ لو حصل لما جاز التنكيل بقطع اليد على سبيل العقوبة
والجواب عما ذكروه اولا وهو التمسك بالعمومات ان نقول اولا لا نسلم ان
للعموم صيغة وقد ذكرنا هذه المسئلة في اصول الفقه على الاستقصاء ثم ان سلمنا ان صيغة
من اذا كانت شرطا كانت للعموم لكنا نقول تناول هذه العمومات للفاسقين اما
ان يكون مشروطا بشرط ان لا يحبطوا عن استحقاق العقاب او لا يكون مشروطا

بذلك والاول مسلم فان عندنا متى كان الفاسق مستحقا للعقاب عوقب ولكن الله تعالى
اذا عفا عنه بطل استحقاقه للعقاب فعلى هذا التقدير لا يتم الاستدلال بهذه العمومات
الا بعد بيان انه لا يوجد العفو من الله تعالى ولو بين ذلك لوقع الاستغناء به عن العمومات
فان ذلك اول المسئلة واما الثاني فممنوع لانا نعلم قطعا لكن الله تعالى لا يوعد بالعقاب
من لا يكون مستحقا للعقاب الا ترى ان هذه العمومات لا تتناول التائب ولا صاحب
الصغيرة وللخصم فكما يجب سقوط العقاب عند التوبة يجب سقوطه ايضا عند العفو كما
ان حصول العفو من الله تعالى عز وجل فكذلك حصول التوبة من العبد عز واجب بلا
فرق بين العفو وبين التوبة من هذين الوجهين فلما كان تناول هذه العمومات للفاسق
مشروطا بعدم صدور التوبة عنهم وجب ان تكون تناولها لهم مشروطا بان لا يعفو الله تعالى عنهم بان لا
ومتى اعتبرنا هذا الشرط سقط استدلالهم كما بيناه لا يقال انا لو شرطنا دلالة هذه
العمومات بعدم العفو كان معناها ان من لا يسقط الله عقابه فانه يعاقبه وذلك
ينزل منزلة قول القائل ان من لا يكون معدوما يكون موجودا وحينئذ يخلو
الكلام عن الفائدة لانا نقول انما يلزم الخلو عن الفائدة لو لم يكن بين اسقاط العقاب
وبين فعل العقاب واسطة وليس الامر كذلك فانه يجوز من المتمكن الا يسقط حقه
والى ولا يستوفيه في الحال الى ان يشاء استيفاءه واذا كانت هذه الواسطة حاصلة لم يلزم
خلو الكلام عن الفائدة ثم ان سلمنا تناول هذه العمومات للكل لكن ليس
ادخال الفاسق تحت عمومات الوعيد اولى من ادخاله تحت عمومات الوعد
واعلم ان هذا المقام هو المقام الاقوى في دفع استدلالات الخصوم على الخلاف
وجوابها بتلك العمومات قوله الفاسق مستحق للعقوبة فوجب ان لا يكون مستحقا
للثواب فيكون ادخاله تحت عمومات الوعيد اولى قلنا لا نسلم انه مستحق للعقوبة
في الدنيا وليس لهم في بيان ذلك الا امرين احدهما ان تمسكوا بالاجماع على اقامة الحد
عليه ولكن ذلك لا يدل على كونه مستحقا للعقوبة فان ادعوا ان الحد تقام على المصر على
سبيل التنكيل كانت دعواهم في الاجماع ممنوعة فان العلماء الذين يفرقون بين اقامة الحد
على سبيل الامتحان وبين اقامته على سبيل التنكيل لم يتفقوا باسرهم على شيء من الادلة

على ان المصر يقام الحد عليه على سبيل التنكيل بل المحوج ابدا كان نواخذا لعول في ذلك وثانيهما
ان تمسكوا بالعمومات الواردة في كون المصرين مستحقين للعقوبة كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما
طائفة من المؤمنين وجوابه ان استحقاق العقوبة ان لم يكن منافيا له كانت ايات الوعد
معارضة للايات الدالة على كون المصر مستحقا للعقوبة كما انها معارضة لايات الوعيد
فليس بان يدخل المصر تحت الايات الدالة على استحقاقه الثواب وعليهم الترجيح
لانهم المستدلون ثم ان سلمنا ان المصر مستحق للعقوبة فلا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يبقى
استحقاقه للثواب وسيأتي استقصاء الكلام في ابطال القول بالاحباط والتكفير ثم ان
سلمنا ان التمسك بايات الوعيد اولى من التمسك بايات الوعد ولكن لم لا يجوز ان يقال انه
تعالى وان اخبر عن الوعيد الا انه لا يفعل الوعيد فانا كما نعلم بالضرورة ان انجاز الوعد حسن
نعلم ان اخلاف الوعيد احسن لا يقال الكذب على الله تعالى محال لانا نقول
انا لما اعتقدنا انه تعالى صادق بصدق قديم لا جرم قطعنا باستحالة الكذب عليه والمعتزلة لما
لم يمتنع الكذب عليه لان الكذب عندكم قبيح لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح فلم قلتم ان
هذا الكذب قبيح ثم انا لو دللنا على وجوب حسن هذا الكذب لانكم حكمتم الجزم بانه
لا كذب في الخبر عن الوعيد تقريره ان من توعد غيره بانه سيقتله غدا ظلما فاذا جاء الغد فاما
ان يكون الحسن هو ان يقتله وهو باطل لانه قبيح قطعا او لا يقتله لكن تركه للقتل
يلزمه كذبه في ذكر الخبر ولما يوجد الحسن الا عند وجوده كان حسنا اذ لو كان ذلك اللازم
قبيحا والملزوم لا يوجد الا عند وجود اللازم لكان الملزوم ايضا لا يوجد الا عند وجود
القبيح وما كان كذلك كان قبيحا فيكون ترك القتل قبيحا فيصير فعل القتل
حسنا وذلك باطل فثبت ان الكذب في هذه الصورة حسن واذا كان كذلك لم يمكنهم
القطع بانه تعالى لا يخلف الوعيد وهذا السؤال اورده بعض الاذكياء من المعتزلة على
شيوخهم فلم يقدروا على الخروج منه اصلا ثم ان سلمنا ما ذكروه ولكن
التمسك بهذه الايات معارض بالادلة التي قررناها في اثبات العفو والجواب
عما تمسكوا به ثانيا من انه تعالى لو عفا عنه لكان اما ان يدخله الجنة او النار قلنا

يدخل الجنة بفضله ورحمته فلم لا يجوز ذلك قوله التفضل بالمعظم قبيح قلنا اولا
هو ابناء على الحسن والقبح وثانيا انا نسلم في مسئلة النبوة في حكاية شبه المنكرين لحسن التكليف
ابطال قولكم ان التفضل بالتعظيم قبيح وثالثا انا لو ساعدنا على ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع
على ان المكلفين يجب ان يتميز حالهم في الجنة عن حال اهل التفضل ورابعا ان الفاسق
يستحق بجملته وتقدمهم في ذلك مرتب على القول بالاحباط وستبطله ان شاء الله تعالى والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ان يقول لم لا يجوز ان يقول الله تعالى للعاصي اني اسقطت عنك عقوبة
ما تفعله بعد ذلك من المعاصي فيكون هذا القول دافعا ان يحصل استحقاق العقوبة على تلك
المعاصي ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يسقطه بعد حصول المعصية قوله لانه
يجري على سبيل التشكيل قلنا لا نسلم وبيانه ما مر والله الموفق

المسئلة الثالثة

في ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد من عصاة اهل الصلاة والمعتمد فيه ان نقول
فساق اهل الصلاة اما ان لا يكونوا مستحقين للعقوبة او ان كانوا مستحقين لها فانهم مع ذلك
مستحقون للثواب وعلى تقدير ذلك وجب القطع بانقطاع عقابهم بيان المقدمة الاولى
ان الامة مجمعة على ان الفاسق كان قبل فسقه مستحقا للثواب باجماع سواء كان بحكم الوعد
على ما نقوله او بحكم العقل على ما تقوله المعتزلة فنقول اذا اتى بعد ذلك بالكبيرة
فلا يخلو اما ان لا يستحق العقاب بسبب تلك الكبيرة او يستحقه فان كان الاول فهو احد قسمي
المطلوب وان كان الثاني فنقول استحقاقه للعقاب يستحيل ان يزيل ما كان حاصلا له
من استحقاق الثواب والدليل عليه ان الاستحقاق الطارئ لو ازال الاستحقاق السابق
لكان الاستحقاق السابق اما ان يزيل من الطارئ شيئا او لا يزيل والاول هو مذهب
ابي هاشم فانه يعتبر الموازنة والثاني مذهب ابي علي فانه لا يعتبرها فنقول الاول باطل
من ثلثة اوجه احدها وهو ان الباقي اما ان يمنع من دخول الطارئ في الوجود او لا يمنع منه
فان منع منه وجب ان لا يوجد الطارئ واذا لم يوجد الطارئ وجب ان لا يزول الباقي واما
ان لم يمنع من دخوله في الوجود فاما ان يبقى الباقي عند دخول الطارئ في الوجود او لا
يبقى فان بقي استحال ان يؤثر في زوال الطارئ لان الشيء بعد عدمه لا يمكن ان يقتضي
زوال ضده لان المزيل لوجود الطارئ هو وجود الاستحقاق الباقي لا عدمه لان المنافاة

بين وجوديهما لان وجود احدهما بعدم الاخر واما ان لم يبق الباقي عند حصول الطارئ
لم يكن بينهما منافاة فلا يمكن ان يكون احدهما مزيلا للاخر وبالجملة فهذان الاستحقاقان
اما ان يكونا متضادين او لا يكونا متضادين فان تضادا فالطارئ وجب ان لا يزول
بالباقي لانه لو زال حال حدوثه لزم ان يكون وجوده مجامعا لعدمه وانه محال ولو زال بعد ذلك
كان عدمه لا لحاضر قد كان موجودا قبل ذلك وانه محال وثانيها ان الاستحقاقين
اذا زال كل واحد منهما بتوسط الاخر كان وجود كل واحد منهما علة لعدم الاخر وذلك محال
لان المعلول لا بد من حصوله مقارنا لوجود علته فلو كان وجود كل واحد منهما مؤثرا في عدم
الاخر كان وجود كل واحد منهما مقارنا لعدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا وذلك
محال وثالثها انه اذا تفاوت الاستحقاقان فانه لا يبطل الكثير كله بالقليل من
الكثير مثل ذلك القليل وذلك باطل لانه ليس تأثير القليل في ابطال بعض اجزاء الاستحقاق
الكثير اولى من تأثيره في الباقي لان تلك الاجزاء متساوية فحينئذ يلزم ان يكفي ذلك القليل كل ذلك
الكثير وانه محال لا يقال هذه الوجوه التي ذكرتموها انما تلزم اذا كان الاستحقاقان
امرين وجوديين متضادين وليس الامر كذلك فان الاستحقاق حكم معقول لا نعني به الا
قولنا الاستحقاق سواء سميتموه معنى او صفة او حالا او حكما او متقررا او مختصا
فلا بد من تنافيهما والا لم يحصل الحابطة ومتى كان كذلك عادت المحالات المذكورة واما
القسم الثاني وهو قول الجبائي من ان احدهما يؤثر في ازالة الاخر ولا يؤثر الاخر في
ازالة الاول فهو ايضا باطل لوجوه احدها انه يلزم ان يكون حال من عبد الله الف سنة
ثم عزم على شرب جرعة من الخمر ثم مات كحال من لم يعبد الله ودفنه تمت لان عقاب من
عزم على شرب الخمر اسقط ثواب طاعاته بالكلية والا فقد اجتمع الاستحقاقان ولم يؤثر
تلك الطاعات في اسقاط شيء من عقابه فيكون حاله كحال من لم يعبد الله قط وفساده معلوم بالضرورة
من دين محمد عليه السلام وثانيها ان العبد اذا كان قد اتى بالطاعة على الحد الذي
لو اوقعها عليه يستحق به الثواب وكان الثواب حقا له على الله على مذهب الجبائي فغير جائز
ان لا ينتفع المستحق بذلك لانه والحالة هذه يصير منقوص الحظ بل الواجب ان يوصل اليه ذلك
النفع او يفعل به ما يقوم مقامه ومعلوم ان ازالة جزء من الضرر كايصال جزء من النفع فلا بد

من الموازنة ولا انتقض العدل وثانيهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمراد انه يرى جزاءه فان لم يخفف من عقابه ولم يوفر عليه ثوابه لم يصح هذا الظاهر فثبت بما ذكرنا ان القول بالاحباط مع الموازنة باطل ومن غير الموازنة ايضا باطل فالقول بالاحباط باطل اصلا واذا ثبت ذلك فنقول ان الفسق الطارئ اما ان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب او يكون سببا له فان لم يزل ما كان حاصلا قبل ذلك من استحقاق الثواب وبيان المقدمة الثانية ان الفاسق ان لم يستحق العقاب بفسقه لم يجز تعذيبه عند المعتزلة وعندنا اما عندهم فللقبح واما عندنا فبالوعد علمنا انه لا يدوم عقابه فعلى هذا التقدير يكون المدعى حاصلا لان الله لا يعاقبه ابدا واما ان كان الفاسق مستحقا للثواب مع استحقاقه للعقاب فاما ان لا يعطى الثواب وهو باطل بالاجماع او يعطى الثواب اولا ثم يعاقب بعد ذلك على سبيل التخليد وهو باطل ايضا لان الامة مجمعة على ان الله تعالى لا يعاقب احدا في الآخرة بعد ان ادخله الجنة واما ان يقال انه يعاقب اولا ثم يثاب ثانيا على سبيل التخليد وذلك يمنع من دوام العقوبة فظهر ان الفاسق متى لم يكن استحقاقه للعقاب محبطا لاستحقاقه الثواب وجب القطع بانقطاع عقابه وهذه طريقة قوية في هذه المسألة ولا كلام لهم في هذا الموضع الا الوجوه التي يتمسكون بها في اثبات المحابطة وسيأتي تلك الوجوه مع ترتيبها في محله مفردة واما القائلون بالوعيد المؤبد فقد تعلقوا بالآيات المشتملة على الخلود كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وزعموا ان الخلود يفيد الدوام المؤبد لوجوه اربعة احدها الشعر

قال لبيد
وغنيت سبتا قبل مجرى داحس … لو كان للنفس اللجوج خلود

وقال امرؤ القيس
الا انعم صباحا ايها الطلل البالي … وهل ينعمن من كان في العصر الخالي
وهل ينعمن الا سعيد مخلد … قليل الهموم ما يبيت باوجال

وثانيها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة في ان من كان قبله عليه السلام قد جعل الله لهم لبثا في الدنيا وكذلك من بقي منهم بعد موته عليه السلام قد لبثوا بعده فلو كان الخلود موضوعا للبث فقط لما كان لهذه الآية معنى فلا بد من القول بانه تعالى

اراد ما جعلنا الخلود اي الدوام لمن قبلك فان مت افهم لا اعداؤك يبقون بعدك دائمين وثالثها وهو انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد فيقال خالدين فيها ابدا ونص اهل اللغة على ان قوله ابدا تأكيد لمعنى الخلود فيفيد معنى الدوام لما صح تأكيده بما يفيد الدوام ورابعها انه يصح ان يستثنى من الخلود اي مقدار اريد من الوقت فيقال هم فيها خالدون الا سنة والاستثناء كثيرة فدل ان لفظ الخلود موضوعة للدوام والا لما صح ذلك ومما تعلقوا به قوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها والجواب عن تمسكهم بآيات الخلود ان تمسكهم في اثبات صيغ العموم ثم تعارض هذه الآيات بالآيات المشتملة على الخلود الوارد في الوعد كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ثم نطالبهم ببيان ان الخلف في الوعد غير جائز وكل ذلك قدمنا والذي يزيده في هذا الموضع ان نقول انكم بينتم ان لفظ الخلود مستعمل في طول المكث مع الدوام ونحن بينا انها مستعملة في طول المكث من غير دوام فاما ان تجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل او مشتركا بينهما وهو ايضا على خلاف الاصل او يجعل مفيدا لطول المكث فقط حتى يكون اسم الخلود بالنسبة الى الدائم وغير الدائم كاسم الحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس بمعنى انه يقع عليهما على سبيل التواطؤ وذلك اقرب الى الدليل واذا كان الامر كذلك كانت لفظة الخلود مفيدة لطول المكث فاما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع ام لا فذلك انما يعرف بطريق آخر كما ان لفظة اللون لا تفيد الا هذه الحقيقة المشتركة بين السواد والبياض فاما خصوصية كل واحد منهما فانما يستفاد من طريق آخر واذا كان كذلك لم يكن لفظة الخلود دليلا على المكث بعد انقطاع قوله هذه الآيات دلت على دوام العقاب في حق الكفار فكذلك في حق المؤمنين قلت لا نسلم دلالتها على ذلك في حق الكفار بل انما عرفنا دوام عقاب الكفار بالاجماع لا بهذه الآيات والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما هم عنها بغائبين ان الآية متروكة العمل بظاهرها لانها تقتضي كون الفجار في جحيم في الحال وليس الامر كذلك واذا كان كذلك سقط بها الاستدلال ثم ان سلمنا ذلك ولكن قوله وما هم عنها بغائبين

لا يسمى الدوام الابدي انه يصح ان يقال فلان ما غاب عني الى وقت الظهر ولو كان ذلك
مقتضيا للدوام لكان يجري مجرى مناقضا له ولانه اذا قيل فلان لا يغيب عني فانه
يصح ان يستفهم ويقال لا يغيب عنك ابدا او في اكثر الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام لما
صح الاستفهام ثم ان سلمنا كونه نصا في الدوام ولكن نقول بموجبه ونحمله على الكفار
لا سيما اذا ثبتنا ان الالف واللام لا يقتضيان العموم والله اعلم واعلم انا بينا
ان الكلام في الوعيد لا يصفو عن الشوائب الا بابطال القول بالاحباط ولما كانت شبه
المعتزلة في ذلك مبنية على الصفات التي يثبتونها للثواب والعقاب وجب ان نتكلم
اولا في صفات الثواب والعقاب ثم نتكلم بعد ذلك في المحابطة ونذيل الكلام في صفا تها
بكلام في عدم استحقاقهما على الله تعالى **المسألة الثالثة** في ان العبد هل يستحق
بطاعته ومعصيته الثواب والعقاب ام لا اتفقت المعتزلة على ذلك الا البلخي فانه زعم ان
الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله ايانا سوابق نعمه علينا واعلم انا ان بنينا هذه المسألة
على مسألة الحسن والقبح العقليين ظهر سقوط قولهم ولكنا نسلم ذلك وندل على فساد
ذلك فنقول الدليل على ان العبد لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته انه لو كان كذلك
لوجب ان يثاب المرتد على ردته ثواب المؤمنين وان يعاقب من اسلم بعد كفره عقاب
الكافرين وذلك باجماع مردود باطل فبطل القول بالاستحقاق بيان الشرطية ان فعل الطاعة
لو كان سببا لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو اما ان يتوقف اقتضاؤه لذلك الاستحقاق على
ان يموت على ايمان وهو الموافاة او لا يتوقف والاول باطل لان اقتضاء العلة للمعلول
اذا كان موقوفا على شرط لم يحصل ذلك الاقتضاء الا عند تحقق ذلك الشرط لكن حين
فعل الطاعة الذي هو علة للاستحقاق موجودا استحال ان يكون موجبا لثبوت الحكم وعند ما
يوجد شرط الاستحقاق وهو الموافاة فعلة الاستحقاق مفقودة وذلك يقتضي انتفاء
الاستحقاق اصلا فثبت انه لو توقف اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق الثواب على حصول الموافاة
منع من حصول ذلك الاستحقاق وهو المطلوب واما ان لم يتوقف ذلك على الموافاة
وجب ان يحصل الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقا فاذا كفر بعد ذلك فاما ان يزول
ذلك الاستحقاق او يبقى والاول باطل لما دللنا في المسألة الثانية على انه لا يمكن ان يكون
احد الاستحقاقين مزيلا للاخر واما ان يبقى وحينئذ يكون المرتد بعد ارتداده مستحقا

على الله تعالى ثواب المؤمنين واجمعت الامة على ان من كان كذلك فان الله تعالى لا يثيبه ثواب
المؤمنين فيلزم من ذلك القطع بان الله تعالى لا يثيب المرتد ثواب المؤمنين ولما كان ذلك باطلا
باجماع الامة تبين ان المطيع لا يستحق الثواب بطاعته واذا عرفت ذلك في جانب الثواب
فاعرفه ايضا في جانب العقاب **فان قيل** هب انكم ان اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق
الثواب اما ان يتوقف على الموافاة او لا يتوقف فلم قلتم القسمة غير حاصرة بل هنا قسم اخر وهو ان يقال ان
فعل الطاعة لم يكن موقوفا فان حصلت الموافاة علمت انه كان عند حدوثه مقتضيا للاستحقاق
الثواب وان لم تحصل الموافاة علمت انه كان عند حدوثه غير مقتض لاستحقاق الثواب
فهذا قسم معقول فلا بد لكم من ابطاله حتى يتم مقصودكم ثم ان سلمنا ان اقتضاءه للاستحقاق
لا يتوقف على الموافاة فلم قلتم ان طريان الكفر لا يزيل الاستحقاق الاول وسيأتي ادلة المعتزلة
في اثبات الاحباط وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم ولكن هنا ما يدل على ان فعل
الطاعة علة لاستحقاق الثواب وان فعل المعصية سبب لاستحقاق العقاب اما الاول
فهو ان نقول انه لا فرق في العقول بين الزام الشاق وانزال المشاق ثم انه لا يحسن من الله
تعالى ان يلزمنا المشاق فلا يخلو حين ذلك اما ان يكون لوجوبها في انفسها او لامر غير ذلك والاول
باطل والا لكان يجب عليه تعالى ان يجعلها شاقة علينا بان نزيد في قولنا فان وجه وجوبها علينا
لا يتوقف على كونها شاقة فان رد الوديعة واجب سواء كان شاقا او لم يكن وترك الظلم
واجب سواء كان شاقا او لم يكن فلما جعل الله تعالى هذه الافعال شاقة علينا مع امكان ان يجعلها
غير شاقة علمنا انه لا يكفي في ايجابها وجه وجوبها واما ان كان لامر وراء وجه وجوبها فاما ان يكون
ذلك دفع مضرة او جلب منفعة والاول باطل لان المضرة كانت تندفع بان لا يخلق الخلق
ولا يكلفهم فلا حاجة اذن في دفع تلك المضار الى الزام هذه المضار واما جلب المنفعة فاما
ان تكون منفعة او مدحا والثاني باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال غير الشاقة
فان الله تعالى يستحق المدح وان لم يتوجه عليه شيء والذي تقابل الزام الشاق لا بد وان
يكون من جنس يعلم ان كل احد يتحمل تلك المشقة لاجله واستحقاق المدح ليس كذلك فلا بد
وان تكون منفعة وتلك المنفعة اما ان تكون من جنس المنافع السالفة او غيرها والاول باطل
من جهة اوجه احدها ان كل من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه على وجه لا يشق على المنعم عليه

فانه نقبح منهم تكليفه المنعم عليه لمثل هذا لاجل النعم السالفة فان احد الو دفع الى انسان الف دينار ثم اخذ
يتضرع بعد ويكلفه الافعال الشاقة من غير ان يحصل عقيبه مدح لو احد منهما فان العقلا يستقبحون
ذلك منه ولو احتج بانه يقول انه يمكنه ان يجعل الفعل شاقا عليه عن الوالد فانه يحسن منه استخدام
الولد لاجل سوالف النعم وكذا لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة عليه بخلاف مسلمنا
هنا فان الله تعالى يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على العباد وثانيهما ان من
انعم على غيره ثم كلفه لاجل ذلك مدحه فان العقلا يذمونه ويقولون انه ابطل ما فعل وينقض
انه ما فعله لكونه احسانا وانما فعله ريا وسمعة طمعا منه في مجازاته واذا ثبت ذلك هنا فكذلك
يجب ان يقبح من الله تعالى وثالثها انه لو حسن منه تعالى التكليف لمكان النعم السالفة لم
ان يختلف تكليف المكلفين لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين من هو اشق
تكليفا مع ان الانعام عليه اقل ورابعها قد ثبت في العقل وجوب الاجر
على الاعمال الشاقة ولم يثبت في العقل وجوب الاعمال الشاقة للتفضل المتقدم والسلف
وجه وجوب في العقل فوجوده ظلم وخامسها ان الله تعالى غني منتفع بفعالها الشاقة
فلو لم ننتفع لكان ذلك عبثا وهو غير جائز وهو القول فيها اذا كانت غيرها واما الثاني
فالذي يدل على ثبوت استحقاق العقاب وجهان اولهما ان حسن ايجاب الفعل اما ان
يكون لحصول النفع عند الاتيان به او لحصول الضرر عند الاخلال به والاول باطل والا
لكانت النافلة واجبة فتعين الثاني وهو المطلوب وثانيهما ان الله تعالى فعل في المكلف
شهوة القبيح فلو لم يعلم المكلف انه يستحق على مواقعة القبيح ضررا لكان الله تعالى قد اغراه يعلم
بالقبيح لان الذم لا يحفل به والثواب على ترك القبيح متاخر فلا يحرك له الوصول الى المنافع
العاجلة والجواب قوله هنا قسم ثالث وهو ان يتوقف فيه قلنا التقسيم المذكور
متردد بين النفي والاثبات فلا يحتمل الواسطة واما التوقف فان عنيتم به انا لا نعلم هل
يتوقف اقتضاؤه للاستحقاق على الموافاة او لا يتوقف فذلك حال الاضراب انا لما ابطلنا
كلا القسمين فقد حصل مطلوبنا وان عنيتم به انا لا ندري ان الفعل الذي اتى المكلف به
هل كان مشتملا على الوجه الذي لاجله يحصل استحقاق الثواب ام لا فتوقف حتى
انه ان حصلت الموافاة علمنا ان ذلك الوجه كان حاصلا والا فلا فنقول هذا باطل لانه لو امتنع

الاتيان بالايمان وسائر الطاعات لاجل وجوبها وامر الله تعالى بها الا عند الموافاة لكان الشك في
حصول الموافاة مقتضيا للشك في انه هل اتى بها لاجل وجوبها ام لا فذلك يقتضي ان لا يعلم
واحد منا كونه آتيا بالواجبات لوجوبها لان واحدا منا لا يمكنه القطع بالموافاة ومعلوم انه
ليس كذلك لان علمنا بكيفية دواعينا وصوارفنا علم ضروري ونحن قد نجد من انفسنا وجدانا
ضروريا انا اتينا بكثير من الطاعات لا لكون الا لاجل كونها واجبة علينا ومن منع من وجداننا
ذلك من انفسنا كان منعه ذلك جاريا مجرى منعه عن وجداننا من انفسنا جوعنا وعطشنا
والمنا ولذتنا ومعلوم ان الكلام اذا انتهى الى هذا الحد لم يكن فيه فائدة قوله لم لا يجوز القول
بالمحابطة قلنا دليل ابطالها قد مر والجواب عن شبه المعتزلة فيه سياتي قوله
الالزام الثاني كالاماتة فلما لم يحسن اماتة الا مع النفع فكذلك في الاباحة قلنا لا نسلم الانزال
الثاني لا يحسن الا مع المنفعة والنزال بالعوض باطل عندنا بناء على القول ببطلان تحسين العقل
وتقبيحه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنه لاجل سوالف نعم الله علينا قوله الالزام
المشقة لسوالف النعم قبيح قلنا هذا باطل لان المعتزلة اتفقوا على انه يجب على العاقل
عقلا معرفة الله تعالى وشكر نعمه والاتيان بالواجبات العقلية والاخلال بالقبائح العقلية واذا
كان كذلك وجب ان لا يكون ذلك سببا لوجوب الجزاء على الله تعالى لوجهين اما اولا فلانه
لو كان اداء العبد ما كان واجبا عليه سببا ان يجب الجزاء على الله تعالى لكان اداء الله تعالى
ما وجب عليه من الجزاء سببا ان يجب على العبد الطاعة مرة اخرى وذلك يودي الى التسلسل
واما ثانيا فلانه في الشاهد ان من وجب عليه خدمة غيره فانه لا يجب على ذلك الغير ان
يجازيه من تلك الخدمة مثل خدمة الولد للوالدين ثم نقال انه يطلب في مقابلة الانعام السالف
شيئا فاما ان يستقبح ذلك فممنوع وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة ان الله تعالى اوجب
عبادته عقلا لما له من النعم واذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا له فكيف يمكن ان
يقال انه يقبح منا ان يكلفنا بالعبادة لاجل سوالف نعمه علينا قوله لو كان حسن
التكاليف لاجل النعم السالفة لوجب ان تزداد التكاليف عند ازدياد النعم قلنا
لم لا يجوز ان يقال التكليف انما حسن لمكان اصول النعم وهي حاصلة لا تفاوت فيه وان سلمنا
ان ذلك لاجل مطلق النعم ولكن النعم قد تعظم تارة بالكثرة وتارة بالموقع وتارة بكثرة الانتفاع

بمباح الدين ومعرفة مقادير منافعها والانتفاع بها ليست الا عند الله تعالى فليس يمتنع ان يكون
نعم الله على العبد المريض اعظم له في الدين من نعمه على الغني الصحيح قوله لم يثبت
في العقل وجوب الاعمال الشاقة للتفضل المتقدم قلنا اليس يثبت في العقل وجوب شكر الوالد
للتفضل المتقدم وان كان ربما يحصل بافعال شاقة قوله اولا في بيان استحقاق العقاب
على المعصية ان حسن الجباية اما ان يكون لما فيه وجوه من النفع او لما فيه الاخلال من الضرر
قلنا بل لتقسيم ثالث وهو وجوبه وجوبه لا من نفسه ال انما وجب علينا ماله وجوب
خلاف النوافل فانه ليس لها وجه وجوب قوله ثانيا لو لم يحصل استحقاق العقاب
لم الاغرا بالقبيح قلنا الاغرا يزول بتجويز المكلف لن الله تعالى يعاقبه عليه او يفوته الثواب
فان فوت المنافع العظيمة قريب من وصول المضار ثم يلزم على هذا مغريا بالقبيح للمكلفين في
زمان مهلة النظر وقبل ان يعرف الله تعالى ويعلموا ان العقاب مستحق من جهته فكلما يلزم الاغرا

المسئلة الرابعة

عنه احد في هذه الصورة فكذلك في مسئلتنا والله التوفيق
في صفات الثواب والعقاب ونطالبهم بالدلالة على الصفات التي يدعونها فيهما فانهم يقولون
يجب ان يكون الثواب منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم ولن يكون العقاب
مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق واحتجوا على وجوب دوام الثواب
والعقاب بوجهين مشتركين وعلى دوام كل واحد منهما خاصة بوجهين خاصين اما
فاسواد ذكر على دوام المدح والذم فقالوا ان ما به ثبت احدهما ثبت الاخر وبه يزول
احدهما يزول الاخر الا ترى ان الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما
ازال الثواب ازال المدح وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد لما ازال
العقاب ازال الذم واذا ثبت ذلك وجب من تلازمهما كون احدهما علة للاخر او كونهما
معلولي علة واحدة وكيف كان لزم من دوام احدهما دوام الاخر ولما كان المدح والذم
دائمين وجب كون الثواب والعقاب دائمين وربما عبروا عن هذه الحجة بعبارة اخرى
وهي ان بدوام استحقاق المدح يعلم ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم اذا
لم يحبطها فاعلها واذا كانت الطاعة كالدائمة وجب دوام الثواب الثاني ان
الثواب المنقطع منغص والعقاب المنقطع يشوبه راحة وسرور وسنذكر على ان الثواب

ان الثواب والعقاب يجب ان يكونا خالصين من الشوب واما الوجهان اللذان احتجوا
بهما على دوام الثواب خاصة فالاول منهما ان الثواب المستحق اما ان يكون الاعتبار بمبلغ
معين من غير ان يكون للاوقات مدخل في ذلك واما ان يكون مقدرا بالاوقات فان كان
الاول يلزم ان يجوز ان يجمع ويوصل الى المستحق في حالة واحدة لان الاعتبار بقدره لا بالاوقات التي
يفعل فيها فكان لا يمتنع ان يعطى المثاب كل ما يستحقه من الثواب في حالة واحدة ثم ينقطع
عنه لكنا نعلم بالضرورة ان التعريض بمثله التكليف لاجله غير جائز ولانه يؤدي الى تجويز ذلك
العوض على الثواب وذلك يمنع من حسن التكليف ولانه يؤدي الى تجويز توفير هذا المبلغ من
الثواب على المكلف في احوال تكليفه متفرقا في الاوقات وكل ذلك فاسد واما ان
كان استحقاق الثواب مقدرا بالاوقات لم يكن ثبوت الاستحقاق في بعضها اولى
من البعض فوجب ثبوته في كل الاوقات كما في المدح والذم وهو المطلوب الثاني
لو كان الثواب منقطعا كان التفضل اولى منه لجواز كون التفضل دائما ولو كان كذلك
لقبح التكليف واما الوجهان اللذان احتجوا بهما على دوام العقاب خاصة فالاول منهما
ان نعمة الله اعظم من نعمة كل منعم فيجب في معصيته ان يكون اعظم من معصية كل من عصى لان
العقاب على المعاصي انما يتزايد بحسب نعم من عصى على العاصي وقد ثبت انه لا قدر
من العقوبة المنقطعة الا ويجوز ان يستحق بمعصية بعضنا لبعض فاذن وجب ان
يكون العقاب المستحق بمعصيته تعالى دائما الثاني وهو الذي تمسكوا به على دوام عقاب
الكبائر سواء وقعت من فاسق او كافر انه قد ثبت بالاجماع ان الكفار يستحقون على كل
معاصيهم العقاب الدائم فان كان ذلك لكونها كبائر وجب ان يستحق كل كبيرة ذلك
وان كان ذلك لكفرهم لا غير فهو باطل والا وجب ان يستحقوا العقاب الدائم على افعالهم
المباحة لان مضامة الكفر للمباح كمضامته للمعصية فان اثر في البعض اثر في الجميع
اما الذي احتجوا به على وجوب خلوص الثواب عن الشوب فبيان الاول ان الله تعالى رغب المكلف
بتكليفه المشاق الى هذا الثواب فلزم ان يكون حاله منفصلا عن حال التكليف والا لم يحسن
في الحكمة الترغيب الى حالة مثل حال التكليف لكن من المعلوم ان منفعة يعرض مشوبة
بالمضرة الا ويوجد مثلها في دار التكليف فوجب خلو الثواب عن الشوب الثاني ان التفضل [illegible]

منافع خالصة عن الشوب حسن في العقل فلو لم يكن الثواب كذلك لكان التفضل احسن منه
وذلك يبطل حسن التكليف اما الذي احتجوا به على خلوص العقاب عن الشوب
فوجهان الاول انه شرع زاجرا للمكلف عن الملاذ الحاضرة فلا بد من ان ينفصل عن مضار
الدنيا لينفصل عنها الا بالخلوص الثاني ان كون العقاب كذلك ادخل في الزجر
عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان لا يشرع الا على هذا الوجه اما الذي
احتجوا به على ان الثواب يستحق على جهة التعظيم فلانه يستحق بالفعل الشاق او الترك الشاق
وذلك مما يستحق به التعظيم واما ان العقاب يستحق على جهة الاهانة فهو لان المستحق للامرين
واحد وهو فعل القبيح او ترك الواجب فوجب تلازمهما فهذه خلاصة ادلتهم والجواب
عما تمسكوا به اولا انا لا نسلم ان استحقاق المدح او الذم ملازم لاستحقاق الثواب او العقاب
الا ترى انكم تقولون ان الله تعالى لا يستحق الثواب على فعل الواجب ويستحق المدح عليه وانه
لو فعل تعالى القبيح لاستحق الذم تعالى عنه علوا كبيرا ولم يستحق العقاب وتقولون ان الله تعالى
لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف بعصيانه العقاب وان كان يستحق الذم وكذلك لو عرف
المكلف انه لا يعاقبه لكان مغريا له بالمعاصي ولم يستحق منه العقاب وان استحق منه الذم
ولو لم يكن في فعل الواجب علينا مشقة لكنا نستحق المدح بفعله دون الثواب وان الولد
منا يستحق الثواب او العقاب من الله تعالى دخله(?) وان كان يستحق المدح والذم منه
تعالى ومن غيره فبطل دعوى التلازم قوله انا لا ندعي ان استحقاق المدح والذم
يثبتان(?) … ولا ان يدعي انهما … فكلما ازال احدهما ازال الاخر بدليل ان الندم
على المعصية والثواب الزائد لما ازالا العقاب ازالا الذم قلنا هذا بناء على المحافظة
ووجوب قبول التوبة وكلاهما عندنا ممنوع ثم نقول لم قلتم ان التوبة والثواب الزائد
لما وجب ان يكونا مزيلين لاحد الحدين(?) اعني استحقاق الذم والعقاب استحال ان يوجد
شي يزيل احدهما دون الاخر وهل هذا الا مجرد الدعوى ثم ان سلمنا ان الكل ما يزيل احدهما
الاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما ينتفي بذاته دون الاخر قوله دوام استحقاق
المدح يدل على ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم ويلزم من دوامها دوام

الثواب فلما هذا لكن لانا بينا انه قد يثبت استحقاق المدح لا لما يثبت به استحقاق
فلم لا يجوز ان يكون للطاعة وجهان في احدهما يكون كالدائم فلا جرم يدوم معلوله وهو استحقاق
المدح والاخر لا يكون كذلك فلا يدوم مقتضاه وهو استحقاق الثواب والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ما سيتبين لنا … ان الله تعالى ان التوبة جائز ويفيد من امتناعه فانه
يجوز من الله تعالى ان يخلق العلم للمكلف بانه ينقطع ثوابه فيحصل له … والجواب
عما ذكروه ثالثا ما بينا في اول هذا الكتاب ان قول القائل ليس البعض اولى من البعض
طريقة باطلة فانه كما يمكن ان يكون بعض مقادير الثواب اولى من بعض فلا يمتنع
ان يكون بعض الازمنة اولى من بعض وايضا فما ذكروه باطل بالعوض فانه عندكم منقطع وكل
ما تقولون في حسن طريق قطع العوض فهو قولنا في هذه المسئلة والجواب
عما ذكروه رابعا ان الثواب الذي يعطيه الله تعالى في كل وقت على التعيين متناه فان كان
التفضل بمثل الثواب المتناهي فلا وقت يعين الا والله تعالى قادر على ان يتفضل
بمثل الثواب الذي يعطيه في ذلك الوقت فيلزم قبح التكليف وان لم يجز التفضل
بمثل الثواب المتناهي اندفع ما ذكروه والجواب عما ذكروه خامسا انا … ان نعمة الله تعالى
علينا اكثر من نعم غيره ولم يلزم من هذا التفاوت دوام نعمه وكذلك الذم المستحق على معاصي
بعضنا البعض دائم كدوام الذم المستحق على معصية الله تعالى مع ان الذم على معصية الله تعالى
اولى من الذم على معصية غيره فعلمنا ان التفاوت مما يقع فيه وايضا فلم لا يجوز ان يقال
العقوبات المستحقة على معصية غير الله محصورة في وقت معين بحيث لا يمكن الزيادة عليه
والعقوبة المستحقة على معصية الله تزيد مدة استحقاقها على المدة الاولى وان لم ينته
الى الدوام والجواب عما ذكروه سادسا انا لا نسلم ان الكافر يستحق على
جميع معاصيه العقاب الدائم بل المعلوم انه يستحق على كفره العقاب الدائم اما في غيره
فلا ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز في الشيء الحسن ان يكون مثله قبيحا فلا يكون يجوز
في القبح ان يكون مثله اقبح كان اولى فلا يبعد حينئذ ان يكون الكبيرة الصادرة عن الكافر
تكون واقعة على وجه اقبح مما اذا وقعت من المسلم فلا جرم لا يلزم من استحقاق الكافر
العقوبة الدائمة بفعلها استحقاق المسلم ذلك ايضا بفعل تلك الكبيرة والجواب

عما ذكره سابعا انه لا نزاع في ان الثواب لا بد وان يتميز عن جميع المنافع الحاصلة ولكن لا نسلم
ان ذلك التميز لا يحصل الا بكونه خالصا عن جميع الشوائب الا ترى انه قد يوجد في الدنيا منافع خالية
عن الشوائب في حال حصول اللذة لا يحصل الالم فتكون اللذة في تلك الحالة خالية عن الشوائب ثم ان
الثواب يجب ان يتميز عن تلك المنافع ولا يكون ذلك الا لكثرة المنافع التي في الثواب
وشرفها واذا كان كذلك فيحتمل ان يتميز الثواب عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص
عن الشوب والجواب عما ذكره ثامنا ان حسن التفضل بالمنافع الخالية عن الشوائب
لا يمنع من حسن التكليف لما فيه من استحقاق التعظيم الذي لا يحصل الا به والجواب عما ذكره
تاسعا انه لم لا يجوز ان تنفصل العقاب عن المضار الدنيوية بالكثرة والقوة لا بالمقدار والجواب
عما ذكره عاشرا ان الهم العقوبة خالصة عن الشوائب وان كانت زاجرة ولكن يحتمل ان يكون
فيها وجه مفسدة فلا يكون الحكيم يكونه لطفا وهذا هو الذي اورده على البغداديين فهذا القدر
من الكلام كاف في ابطال امثال هذه الحجج وبالله التوفيق

المسئلة الخامسة

في الاحباط والتكفير والمعتمد في فساد القول بالمحابطة ما مر في المسئلة الثانية وما قيل
فيه وهو من الاقناعيات ان القول بالاحباط يوجب ان يكون من جمع بين احسان واساءة ان يكون
عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ وذلك عند تساوي ما يستحق من المدح والذم او بمنزلة
من لم يحسن ان كان المستحق على اساءته هو الزائد او بمنزلة من لم يسئ ان كان المستحق
على احسانه هو الزائد ولما كان ذلك معلوم الفساد بالضرورة وجب فساد القول بالمحابطة
وقد تعلق القائلون بالمحابطة باربعة امور اولها ان الثواب يستحق
على سبيل التعظيم والعقاب يستحق على سبيل الاهانة والاستخفاف وتعظيم احدنا لغيره مع استخفافه
في حال واحدة معلوم بالضرورة وانما يتعذر ذلك اذا حصلت له شروط ثلثة اولها
ان يكون الذام والمادح واحدا وثانيها ان يكون الممدوح والمذموم واحدا وثالثها
ان يكون الوقت واحدا واذا تعذر فعل شيء تعذر استحقاقه لان الاستحقاق يبنى على صحة
الفعل وثانيها انا قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب والجمع بينهما محال
فاستحقاقهما يكون محالا والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يجتمع له الاستحقاقان فيثاب تارة ويعاقب
اخرى لان المثاب يكون حينئذ حال كونه مثابا خائفا من انقطاع الثواب وذلك يورث الحزن

والمعاقب حال كونه معاقبا يكون متوقعا لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور فيلزم
ان لا يكون الثواب والعقاب خالصين من الشوب وذلك باطل وثالثها انه لو
قد علمنا ضرورة ان من احسن الى غيره بكثير الاحسان وعظيمه مثل ان يكون نجاه من القتل واستخلص
اولاده وماله بعد ما يعزون عليه من الهلكة والعناء بعد الفقر وامنه بعد الخوف فانه يقبح منه ان يقدم على كسر
قلمه فلا يخلو اما ان يكون استحقاق الذم حاصلا او لا يكون والاول باطل والا لكان حسن
الذم ايضا حاصلا الا ترى ان كسر القلم لو لم يكن مسبوقا بتلك الايادي لكان يكون استحقاق الذم
حاصلا فكذلك حسن الذم يكون حاصلا واما ان لم يكن ذلك الاستحقاق حاصلا فليس ذلك الا
لاستحالة اجتماعه مع استحقاق المدح لانه لو جاز اجتماع الاستحقاقين لما لزم من حصول
احدهما زوال الاخر واذا ثبت ان استحقاق المدح واستحقاق الذم يمتنع اجتماعهما فكذلك
١٨ القول في استحقاق الثواب والعقاب ورابعها قوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق
صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب عما ذكروه اولا ان يقال
تريدون بالتعظيم والاستخفاف ما يجري على اللسان او ما يكون في القلب والاول مسلم ولكن ذلك
لاجل ان اللسان الواحد لا ينطلق بالمدح والذم وذلك لا يدل على تنافيهما فان الانسان لا ينطلق
بمدح انسان وذمه دفعة واحدة مع انهما لا يتنافيان والثاني ممنوع فانه لا يمتنع ان يجتمع
اعتقاد كون الشخص مستحقا للتعظيم من وجه ومستحقا للاستخفاف من وجه اخر بل ذلك انما
يمتنع مع الشرائط الثلث التي ذكرتموها اذا حصل شرط رابع وهو ان يكون جهة استحقاق الذم
والمدح واحدا فاما عند تباينهما فلا نجد من انفسنا تعذر ذلك بل نجد من انفسنا صحته وكيف
لا نقول ذلك والتنافي يستدعي اتحاد المتعلق كما في سائر الصفات المتعلقة ومما يحقق ذلك
ان ذلك لو امتنع لكان ذلك الامتناع اما لما يرجع الى الممدوح والمذموم او لما يرجع الى
المادح والذام والاول باطل والا لاستحال ذلك من فاعلين والثاني ايضا باطل لان
المدح والذم بالقلب عبارة عن العزم على اداء الشكر او العزم على الاستخفاف او العلم
باتصافه بصفة المدح وصفة الذم ولا منافاة بين هذين العزمين ولا بين هذين العلمين

لا يسال الجمع بين هذين الوجهين محال لاجل التدافع والصوارف لان الداعي
الى اعظام زيد صارف عن اهانته لانا نقول متى يكون الداعي الى الاعظام
لزيد صارفا عن اهانته اذا كان غرض المعظم نفع زيد واذا لم يكن كذلك فالاول مسلم لانه
في الاستخفاف به والحال هذه نقضا للغرض والثاني ممنوع فانه اذا كان الغرض اذا
المنفي فقط كان دعوى التنافي في ذلك كدعوى التنافي بين الايلام والالتذاذ وذلك باطل
وما يحقق ذلك ان الكافر يستحق الذم والاستخفاف بسبب كفره وقد يستحق التعظيم لاجل
نسب احسانه ونسبه ولا منافاة بين هذين لاستحقاق عنه لهما ثم فلم لا يجوز مثله هنا
والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول لم لا يجوز ان يقال انه اذا اجتمع الاستحقاقان
فان الله تعالى يثيبه مدة ويعذبه اخرى ثم انه تعالى ان قدم التعذيب فانه بعد ذلك يعطيه
ما فاته في ذلك الوقت وان قدم الاثابة فانه يكون في توفية العقوبة الفائتة بالخيار ان شاء فعل
وان شاء عفا والذي يدل على جواز ذلك ان المكلف يستحق الثواب في الدنيا ومع ذلك فانه
نشح انا بنصمه فيها ثم ان الله تعالى يوفي عليه في الاخرة ما فاته في الدنيا فاذا جاز في الثواب
الواجب ان يشح فعله لبعض الاسباب بشرط ان يوفره الله تعالى على المطيع ما فات عليه فلا
يعقل جواز ترك الاثابة في بعض الاوقات بشرط ان يوفي عليه في وقت اخر ما فاته في ذلك الوقت
كان اولى ومن اعلم المعاقب بانه سينقطع عقوبته تخفف عنه العقاب فيكون العقاب
مشوبا بالراحة وانه غير جائز قلت لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يصرف المثابين والمعاقبين
عن التفكر في انقطاع ما يفعل بهم فان المثاب كلما علم ان يتفكر في انقطاع ثوابه فان الله تعالى
يحدث من اللذات ما يصرفه الى الغلو فيها عن الفكر فيما سواها ويفعل بالمعاقب في كل وقت من
الالام ما يشغله عن الفكر في انقطاع عقابه وليس ذلك بمستبعد فان كثيرا من اهل الدنيا منعم استغراقهم
في اللذات عن الفكر في الموت حتى لا يخطر ذلك ببالهم مدة مديدة ولا بد للخصم من ان يقول
مثل ذلك اذا سالوا عن علم اهل الجنة بزيادة مراتب غيرهم عليهم وعن علمهم بما فاتهم من الثواب الذي
احبطه عقاب معاصيه وعن علمهم بحصول اولادهم واعزتهم في النار فان كل ذلك منغص للذات
وعن علم اهل النار بكون عقابهم اخف من عقاب غيرهم وكذلك اذا علموا ما حبط من عقابهم بما فعلوا
من الطاعات وكذا اذا علموا حصول اولادهم واعزتهم في الجنة او علموا حصول اعدائهم في النار فان

19

كل ذلك مما يوجب الفرح والسرور ولا جواب للمعتزلة عن هذه الا بان يقولوا ان الله تعالى
يصرفهم عن الفكر في هذه الامور فاذا جاز لهم ذلك فلم لا يجوز مثله فلا نحن فيه ثم ان سلمنا
ان اهل النار يعلمون انقطاع عقابهم فلم قلتم ان ذلك يكون راحة يعتد بها يعاقبهم به من الالام العظيمة
ثم ان سلمنا ان ذلك راحة يعتد بها فلم قلتم ان الثواب غير جائز وقد مر تقرير ذلك فالذي
نزيده هنا ان الثواب والعقاب انما يستحقان خالصين متى لم يكن من المكلف ما ينقص
شيء كل واحد منهما فاما اذا اتى المكلف بالطاعة والمعصية فهو الذي ادخل في ثوابه هذا
الشوب ولا يجب ان يستبعد هذا ممن يقول ان المكلف يجوز ان يبطل استحقاقه من الثواب
او العقاب فانه ليس خروج الثواب والعقاب عن بعض صفاته بابعد من بطلان ذاتيهما بالكلية
والجواب عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم انه انما قبح من المنعم عليه ذم منعمه على كفره لسقوط
استحقاق الذم بل لصيرورته معارضا باستحقاق الشكر وان لم يتحابطا تقابلا ولهذا كان
الانسان اذا كان له على غيره مائة الف قنطار من الذهب ولذلك الغير عليه حبة من الذهب
فانه يقبح مطالبته بتلك الحبة مع ان الاستحقاق حاصل فكذا هنا فان منعوا قبح المطالبة
في تلك الصورة منعنا نحن القياس في قبح الذم هنا ولانا نعلم بالضرورة ان من وهب غيره مائة
دينار ثم قتل عبدا له يساوي مائة دينار فان لذلك الغير ان يعاتبه على ما وهبه وان يذمه على قتله
عبده فثبت ان الاستحقاق ثابت فاما الجواب عما ذكروه رابعا فهو
حمل الاحباط في تلك الايات على احباط ثواب الاعمال وذلك مما لا نسلم الا باضمار شيء
في هذه الايات وهو على خلاف الاصل واما نحن فلا نحتاج الى ذلك على مذهبنا فان من اتى
بفعل يستحق به العقاب وكان يمكنه ان ياتي به على وجه يستحق به الثواب فانه يقال انه ابطل
حقه واحبطه واذا كان كذلك سقط ما ذكروه فهذا هو الجواب عما تمسكوا به من ايات
الاحباط ونحن انما طولنا في هذه المباحث وان كان شيخنا رحمه الله تعالى ترك ساحتها لان سقوط
شبه المعتزلة في القطع بالوعيد من كل جانب يتضح جواز العفو من الله تعالى رجاء الفعل
بمقتضى اعتقادنا فانه على الله ما حكاه عن الله جل جلاله انا عند ظن عبدي بي فكيف اذا
قطعنا بانه تعالى يعفو عن العصاة رزقنا الله تعالى وجميع المؤمنين عفوه ومنه ورحمته

19 **الفصل التاسع عشر** في الاسماء والاحكام وفيه خمس مسائل

18

المسألة الثانية في حقيقة الايمان ولا بد من ضبط المذاهب فنقول اتفقوا
على انه اما ان يكون اسما لعمل القلب او لعمل الجوارح او للمجموع فان كان اسما لعمل القلب
فليس فيه الا مذهبان احدهما ان يجعل اسما للمعرفة وهو مذهب الامامية وجهم بن صفوان وقيل
يحكى ذلك عن ابي الحسن والثاني ان يجعل اسما للتصديق النفساني وهو مذهبنا وقد عرفت الفرق
منه ومن الاعتقاد والارادة واما ان كان اسما لعمل الجوارح فاما ان يكون اسما للقول
او لسائر الاعمال والاول مذهب الكرامية فانهم جعلوه اسما للتلفظ بالشهادتين واما الثاني فعلى
قسمين احدهما ان يجعل اسما لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط وهو
مذهب ابي علي وابي هاشم وثانيهما ان يجعل اسما لفعل الطاعات بأسرها سواء كانت واجبة
او مندوبة وهو مذهب ابي الهذيل وعبد الجبار بن احمد واما ان كان اسما لمجموع اعمال
القلب والجوارح فهم الذين قالوا الايمان تصديق بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان
وهم اكثر السلف والكلام في هذه المسألة على مقامين احدهما في اثبات مذهبنا وثانيهما
في ابطال مذهب المعتزلة اما الاول فنقول معنى الايمان في اللغة التصديق فوجب ان يكون
معناه في الشرع ايضا كذلك وانما قلنا ان معناه في اللغة التصديق لاتفاق اهل اللغة
على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا اي يصدق به قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي
بمصدق لنا واذا قيل فلان يؤمن بالحشر والنشر لم يفهم منه الا انه مصدق بذلك معترف به وانما
قلنا انه لما كان معناه في اللغة ذلك وجب ان يكون معناه في الشرع ذلك ايضا لوجهين
احدهما ان معناه في الشرع لو كان غير معناه في اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم وذلك
باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله قرآنا عربيا غير ذي عوج
وقوله بلسان عربي مبين وثانيهما ان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين
لفظ الايمان والاسلام فلو كانا منقولين عن اصلهما لوجب ان يبين الله تعالى ذلك لرسوله
عليه السلام ويبين الرسول عليه السلام ذلك للامة بيانا ظاهرا ويتقل نقل مثله من الفرائض التي وقع
عليها ومست الحاجة اليها ولو كان كذلك لاشترك الناس في العلم به كما اشتركوا في العلم بأمثاله
فلما لم يكن كذلك ثبت ان معناه في الشرع نفس معناه في اللغة فان قيل فلا ذلك
تجعلونه عبارة عن التصديق باللسان كما قالت الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك

قلنا لا نسلم ان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا القول اللساني الا ترى انا لو قدرنا انهم
ما وضعوا صيغة صدقت لشيء من المعاني بل كانت من الالفاظ المهملة او كانت موضوعة
لمعنى اخر من المعنى التصديق لم يكن المتلفظ بهذه اللفظة بلسانه مصدقا والعلم بهذه القضية
ضروري حاصل لكل العقلاء فعلمنا ان العقلاء كلهم يعلمون بالضرورة انه ليس التلفظ بمجرد اللفظة
هو التصديق بل التصديق معنى هذه اللفظة او اللفظة الدالة على ذلك المعنى وكيف كان
فانه يجب الجزم بكون العقلاء عالمين بالضرورة بالتصديق النفساني لو كان وقوله ومن الناس من
يقول آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ففي هذه الآيات التصديق باللسان حاصل ١٩
مع انه تعالى حكم بنفي الايمان فعلمنا ان المراد به التصديق بالقلب واما الذي يدل على
فساد مذهب المعتزلة من ان الايمان اسم للطاعات فالآيات والاخبار اما الآيات فمنها
الآيات الدالة على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة الايمان لاعمال الجوارح
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقوله شرح
صدره للاسلام وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لاسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه ومنها الآيات الدالة على ان اعمال
الصالحات امور مضافة الى الايمان وذلك يدل على كون الايمان مغايرا لها قال الله تعالى
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا نقل ومن يأته مؤمنا قد عمل
الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومنها الآيات الدالة على مجامعة الايمان مع
المعاصي قال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك يقتضي كونهم مؤمنين مع
كونهم لابسين للظلم وقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
فاخبر تعالى انهم مؤمنون وان لم يهاجروا وقوله ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فشرط
مع الايمان عمل الصالحات وذلك يدل على انه قد يكون مؤمنا وان لم يعمل الصالحات وقوله
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله الى قوله انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم سماهم مؤمنين حال
البغي والمعصية وقوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون فاخبر عنهم

بكراهتهم اخراج الله تعالى له بالحق مع انه سماهم بالمؤمنين اما الاخبار فما روي ان جبريل عليه السلام
اتى النبي عليه السلام وسأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وكل
ذلك يدل على ان الايمان صفة القلب واما المعقول فهو ان الامة مجمعة على ان الايمان شرط سائر
العبادات وان فساد العبادات لا يكون فسادا للايمان وذلك يدل على المغايرة بين الايمان وبين
هذه الطاعات وايضا فالطاعات لو كانت ايمانا لم يكن لاحد من البشر كامل الايمان لانه لا يستكمل
كل الطاعات احد من البشر وكذا لو كانت المفترضات هي الايمان لوجب ان يكون عليه السلام
غير كامل الايمان لانه قد كان يفعل الصلاة والطاعات ومن آمن بالله تعالى ورسوله ثم ادركه الموت في
الحال قبل ان يفعل شيئا من الطاعات وجب ان لا يكون مؤمنا اما المعتزلة فلهم ايضا مقامان احدهما
استدلالهم على مذهب نفسهم وذلك من خمسة اوجه اولها ان فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام الايمان فيلزم ان فعل الواجبات هو الايمان وانما قلنا ان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فقوله وذلك دين القيمة راجع الى كل ما تقدم فيجب ان يكون
كل ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما
قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا
ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وثانيهما انه تعالى استثنى المسلمين
من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فلو
لم يكن معناهما واحدا لما صح الاستثناء وثانيها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي
صلاتكم وثالثها قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله الى آخره ثم انه تعالى امر
الرسول في آخر هذه الآية ان يستغفر لهم فاذا كان الفاسق لا يستغفر له وهو على فسقه بل يلعن ويذم
دل على انه غير مؤمن ورابعها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لان الله تعالى يدخله النار
يوم القيمة وكل من كان كذلك فقد اخزي وانما قلنا ان الله تعالى يدخله النار لقوله تعالى في
صفتهم ولهم في الآخرة عذاب النار وانما قلنا ان من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى
حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولم يكذبهم تعالى في ذلك فدل على صدقهم
فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا

معه وخامسها قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله لا ايمان لمن لا
امانة له وقوله الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق وقوله الحياء من الايمان واما الذي احتجوا به على انه لا يجوز ان يكون الايمان هو التصديق
فامور ثلثة اولها انه لو كان الايمان في عرف الشرع هو التصديق لما صح وصف
المكلف به على الحقيقة الا في الوقت الذي يوجد منه كقولنا ضارب لما كان مشتقا من الضرب
من الضرب لم يصدق ان يقال فلان ضارب الا في الوقت الذي يوجد فيه الضرب ومعلوم انه يصح
تسمية المتصف بافعال الايمان من قبل ولم يحبطها ان يقال انه مؤمن ويصح ان يقال في النائم حال نومه
انه الآن مؤمن فصح انه غير باق على اصل الوضع وثانيها انه يلزم ان يوصف بالايمان كل مصدق
بامر من الامور سواء كان مصدقا بالله ورسوله او بالجبت والطاغوت ولما لم يجز ذلك بالاجماع
بطل ما ذكرتموه وثالثها ان من علم الله تعالى انه يسجد للشمس وجب ان يكون مؤمنا ولما
اجمعت الامة على انه ليس كذلك بطل ما قلتموه ورابعها وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون والمراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك
وجب ان يكون مغايرا للتصديق وخامسها قوله تعالى وحبب اليكم الايمان وزينه في
قلوبكم فدل على ان الايمان يجب ان يكون من افعال القلب والتصديق ليس كذلك والجواب
عما ذكروه اولا ان نقول لا يمكن حمل قوله تعالى وذلك دين القيمة على جميع ما تقدم في الآية لوجهين
احدهما ان لفظة ذلك لفظ الوحدان وذلك لا يجري على الامور الكثيرة وثانيهما ان الحكم
من الفاظ الذكران فلا يجوز اجراؤها على اقامة الصلاة والزكاة لانهما مؤنثان واذا ثبت ذلك فلا
بد لهم من ان يضمروا شيئا آخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به واذا كان كذلك فليس اضمار
ما ذكروه اولى منا بان نضمر شيئا آخر وهو ان معنى ذلك ان ذلك الاخلاص او التدين
او الدين المتقدم ذكره دين القيمة ويكون قوله تعالى مخلصين دالا على الاخلاص وكذلك في الحنف
الدال على التدين واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارنا لا يؤدي
الى تغيير اللغة واضمارهم يؤدي الى ذلك فما ذكرناه اولى ثم انا نعارضهم بقوله تعالى ان عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين
القيم فيلزمكم ان يكون عدة الشهور من الدين فان حملوا الآية على التدين بكون الشهر كذلك قلنا

هـ سائله والجواب عما ذكره ثانيا انا لم قلتم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
الصلاة الى بيت المقدس ولم لا يجوز ان يكون المراد منه ما هو موضوع له في اللغة وهو التصديق
بوجوب تلك الصلوات والجواب عما ذكره ثالثا انا لا نسلم ان كلمة انما للحصر بل ذلك يجري
مجرى ما يقال انما النحاة البصريون وانما الرجل الكامل هو الذي يكون بالصفة المذكورة
والجواب عما ذكره رابعا ان المؤمن من وجد منه الايمان وذلك اعم مما اذا وجد
منه الايمان في الحال او قبله او بعده كالقائل من وجد منه القول فانه الذي وجد منه
القول في الحال لان القول حروف متوالية ولا يمكن التلفظ بمجموعها دفعة واحدة فلو اعتبرنا
في تصحيح الاسم المشتق ان يكون المشتق منه حاصلا في الحال وايضا فما ذكره لانه عليه السلام
عند سؤاله عن فعل الطاعات مع ان النائم لا يوصف بالايمان وان لم يكن في تلك الحال فاعلا للطاعات
والجواب عما ذكره خامسا ان عرف الشرع استقر على تخصيص اسم الايمان بتصديق
مخصوص وليس ذلك تغييرا للغة بل تخصيص اللفظ ببعض مجازيه كما ان اهل العرف خصصوا لفظ
الدابة ببعض ما يدب على الارض وهو الجواب عما ذكره سابعا ان ذلك حجة عليكم لان
افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامع الشرك فدل على ان فعل الواجب ليس
بايمان والجواب عما ذكره ثامنا معارضة بتلك الاحاديث الدالة
في كون الفاسق مؤمنا وانه يدخل الجنة حتى قال عليه السلام للسائل عن ذلك وان رغم انف
ابي ذر فهذه خلاصة ما قيل في هذه المسألة والله الموفق **المسألة الثالثة**
في حقيقة الكفر حكى القاضي رحمه الله انه الجحد بالله تعالى وربما فسر الجحد بالجهل وربما قال الجحد
يتضمن الجهل وقالت المعتزلة الكفر فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب
فهذا الخص تعريفات الناس للكفر وهي باسرها ضعيفة اما الاول فان كان المراد
بالجهل بالله تعالى الجهل بوجوده فهو خطأ لانه يلزم ان كل ما لا يكون جهلا بالله لا يكون كفرا
لان الحد واجب الانعكاس فكان يلزم ان لا يكون الجهل بنبوته وكونه فاعلا مختارا والجهل بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم كفرا وان اراد به الجهل به تعالى سواء كان جهلا بذاته او بصفة من صفاته فهو
ايضا خطأ لما ذكرنا اما الطرد فلان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى ولا شك
ان الحق في كل مسألة منها واحد والمخالف لا يكون جاهلا ببعض صفات الله تعالى ثم لا يلزمنا تكفير اصحابنا

وانما قلنا ان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى لان ابا الحسن رحمه الله اثبت البقاء
صفة زائدة والقاضي نفاها وايضا فابو الحسن والقاضي وكثير من الاصحاب اثبتوا لله تعالى
ادراكا متعلقا بالمشمومات وادراكا ثالثا متعلقا بالمذوقات وادراكا رابعا متعلقا بالملموسات
والاستاذ ابو اسحق مال الى نفيها واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة قائمة بذات الله تعالى ونفاه
اكثر الاصحاب وزعم ايضا عبد الله بن سعيد انه تعالى رحيم بمعنى كريم وعند غيره الحنان صفات
كثيرة وغيره زعم ان المرجع بها اما الى الارادة او الى صفات الافعال ونقل امام الحرمين عن ابي سهل
الصعلوكي من اصحابنا انه اثبت لله علوما لا نهاية لها ونفاها سائر الاصحاب ونقل ابو القاسم الاسفرايني
عن كثير من متقدمي اصحابنا انهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وجمهور
الاصحاب زعموا ان ذلك كلام واحد وزعم الاستاذ ابو اسحق انه تعالى انما يأمر كما يخبر الخبر لاجل
معنى كان المخصوص انما يكون كالنائب في الخبر لاجل معنى واتفق الاصحاب على نفي ذلك واختلف
الاصحاب ايضا في الصفات الخبرية نحو اليد والوجه والعين وزعم ابو الحسن انها صفات
قائمة بذات الله تعالى سوى الصفات الثمانية والقاضي مال الى نفيها وزعم ابو الحسن ان الاستواء
صفة قائمة بذات الله تعالى وغيره نفاها واثبت نفاة الاحوال من اصحابنا ان عالمية الله تعالى
نفس علمه وقادريته نفس قدرته ومريديته نفس ارادته واتفق مثبتو الاحوال منهم على ان عالمية
الله تعالى حالة معللة بعلمه وقادريته حالة معللة بقدرته فعلى هذا يكون مثبتو الاحوال منهم قد اثبتوا
له تعالى مع الصفات السبع او الثمان احوالا سبعا او ثمانيا ونفاة الاحوال منهم نفوا هذه
الاحوال فقد تقرر من مجموع ذلك شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الاصحاب
والتجؤ الى التأويلات الى ما يتكلف في ازالة هذه الاختلافات فان امثال تلك التكلفات
مما يعجز عنه احد من ارباب المذاهب فثبت ابطال حكمنا ان الجهل بشيء من صفات الله تعالى
يكون كفرا بل منها ما يكفر مثبتا او نافيا وانه غير جامع واما العكس فهو ان انكار نبوته عليه السلام
وانكار كون القرآن معجزا وانكار ما علم كونه من دينه بالضرورة كل ذلك كفر وكذلك قتل
الرسول عليه السلام والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولبس الغيار وشد الزنار بعد الاختيار
كل ذلك كفر بالاجماع مع ان شيئا منها ليس جهلا بالله تعالى لا يقال الكل يعني كل ما شئنا
يتضمن الجهل بالله تعالى لان الدلالة لما دلت على صدق محمد عليه السلام فلا يمكن الامتناع

٥

من ذلك الا انكار الله تعالى ولا نقول ... لو كان ذلك كما ذكرتم يلزم ان يكون الاختلاف في المجتهدات موجبا للتكفير لان من تمسك في مسئلة فرعية بدليل جلي فلو ان يقول لخصمه لا يمكنك انكار ما ادعيته الا اذا انكرت صحة القياس ولا يمكنك انكار ذلك الا بعد انكار الاجماع ولا يمكنك انكار ذلك الا بعد رد القرآن الذي لا يصح الا عند الجهل بالله تعالى فيلزم ان يكون انكار الحكم في تلك المسئلة جهلا بالله تعالى وذلك باطل بالاتفاق واذا ابطل ذلك بطل كل ما ذكروه واما الذي ذكره المعتزلي فهو في غاية الركاكة لان عقاب الكبائر متفاوت وكذا عقاب انواع الكفر متفاوت وكل ما كان فانه اعظم بالنسبة الى ما نقص اللهم الا اذا اراد به ان الكفر هو الذي عقابه اعظم من عقاب الفسق لكنهم حدوا الفسق بانه الذي يكون عقابه ادون من عقاب الكفر فيكون ذلك ادورا وانه باطل والاصح في تعريف الكفر ما ذكره الغزالي رحمه الله وهو انه تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ونعني بالتكذيب اما نفس التكذيب او ما علم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب قال قيل هذا فيه نظر من وجوه ثلثة اولها ان عدم التصديق اعم من التكذيب فالحد يجب فيه العكس وكان يلزم فيمن لم يكذب الرسول عليه السلام ولم يصدقه ان لا يكون كافرا لكنه بالاتفاق كافر فبطل هذا الحد وثانيها ان الصاحب الذي ولي اما ان يجعله من المكذبين او يخلى المكذب ... قوله عليه السلام ... واما ان يجعله من المكذبين فان كان من الاول لزمنا ان لا نكفر الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات وانكارهم الحشر والنشر لانهم يؤولون النصوص الواردة في هذه المسائل ولهذا ليس بالعدم تاويلكم للنصوص الواردة في التشبيه لانهم يحملون النصوص الواردة في حدوث الله تعالى العالم على انه ... في العالم واحتياج العالم في وجوده اليه ويحملون النصوص الواردة في علمه بالجزئيات على انه تعالى يعلم كل الجزئيات على وجه كلي ويحملون النصوص الواردة في الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة في شقاوتها وسعادتها بعد المفارقة وقالوا اذا جاز لكم حمل الايات والاخبار المقتضية للتشبيه على امور روحانية وصرفها عن ظواهرها التي هي امور جسمانية فلم لا يجوز منها في الحشر والنشر فمنشا ... الواردة بالتكذيب رد النصوص لا على وجه التاويل لزمنا ان لا نجعل الفلاسفة من المكذبين واذا لم يكونوا من المكذبين وجب ان لا يكونوا كفرة لان العكس واجب في الحدود واما ان جعلنا صاحب التاويل من

المكذبين فمعلوم انه ليس كل ما يؤول مكذبا والا لزم اجرا كل الايات والاخبار على ظواهرها وذلك يوجب التشبيه والمذاهب المتناقضة وكل ذلك باطل بل يجب ان يحمل بعض التاويلات غير موجب للتكذيب وبعضها موجبا للتكذيب وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب الا بذكر الضابط الذي به يفصل احدهما عن الاخر ولم يذكروا ذلك فكان التعريف غير مفيد وثالثها ان لبس الغيار وشد الزنار على سبيل الاختيار وشتم الانبياء والقا المصحف في القاذورات كل ذلك مقتضي للكفر فلا يخلو اما ان يكون فعل الامور المنهي عنها تكذيبا للرسول او لا يكون والاول يقتضي ان يكون فعل كل المعاصي تكذيبا فيكون المعصية كفرا وهو مذهب الخوارج والثاني يقتضي حصول الكفر بغير التكذيب وذلك يقدح في الحد لان العكس واجب في الحدود والجواب عن الاول ان الرسول لما ادعى وجوب تصديقه على غيره فعدم تصديقه في ذلك يكون تكذيبا له فلا يكون عدم التصديق اعم من التكذيب فاندفع اشكالهم وعن الثاني انا نعلم بالضرورة اجماع الامة على ان دينه عليه السلام هو القول بحدوث العالم واثبات العلم بالجزئيات واثبات الحشر والنشر وان انكار هذه الاشياء مخالف لدينه عليه السلام ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام كان يحكم بان كل من خالف دينه فهو كافر فعلمنا بانهم حكمه عليه السلام بكون هذه الاشيا كفرا ان اعتقدها كان مكذبا له عليه السلام والحاصل انا لم نكفرهم لاجل مخالفتهم القطع بل للاجماع على الوجه المذكور وهذا غير حاصل في المسائل الخلافية الحاصلة بين الامة فلا يلزمنا تكفير الاخرين في الجهة وعن الثالث ان نقول انا انما نكفر لابس الغيار والملقي المصحف في القاذورات لاجل انا علمنا بالضرورة من دينه عليه السلام انه كان يجعل هذه الاشيا ادلة على الكفر ولاجرم استدللنا بصدورها عن الانسان على كونه مكذبا له عليه السلام بخلاف سائر المعاصي فانا لم نعلم من دينه عليه السلام كونها ادلة على الكفر بل قد حكمنا على ... الاجماع الايمان مع ظهور الفسق والله التوفيق المسئلة الثالثة في المخالف الحق من اهل الصلاة هل يكفر ام لا قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من كفر المخالفين واما الفقها فقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة كل اهل الاهوا الا الخطابية

١٩

فانهم يعتقدون حل الكذب واما ابو حنيفة فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى
عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك
واما المعتزلة فالذين كانوا قبل ابي الحسين تحاملوا وكفروا اصحابنا في اثبات الصفات وخلق
الاعمال واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وكان الاستاذ ابو اسحق
يقول اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره ان لا نكفر احدا من وجه التكفير
اهل القبلة والدليل عليه ان نقول المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى
عالم بالعلم او لذاته وانه تعالى هل هو موجد لافعال العباد ام لا وانه هل هو متحيز وهل هو في مكان
وجهة وهل هو مرئي ام لا لا يخلو اما ان تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها او لا تتوقف
والاول باطل اذ لو كانت معرفة هذه الاصول من الدين لكان من الواجب على النبي عليه السلام
ان يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه المسائل بل ما جرى
حديث شيء من هذه المسائل في زمانه عليه السلام ولا في زمان الصحابة والتابعين علمنا انه لا تتوقف
صحة الاسلام على معرفة هذه الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا
في حقيقة الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير اهل القبلة فان قيل لا نسلم انه
عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه المسائل لانا نعلم بالضرورة انه عليه السلام كان
يكلفهم بمعرفة ما في كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام ثم ان كتاب الله مشتمل على هذه المسائل وكذلك
سنة رسوله فانا نرى المختلفين من اهل القبلة كل واحد منهم يتمسك في نصرة قوله باية او خبر وذلك
يقتضي الجزم بانه عليه السلام كان يكلفهم بمعرفة هذه المسائل ثم ان سلمنا ولكن عدم
مباحثته معهم فيها لا يدل على عدم توقف صحة الدين على معرفتها الا ترى انه لم ينقل عنه عليه السلام
انه كان باحثهم في حدوث العالم واثبات العلم وكونه عالما بكل المعلومات ودلالة المعجز
على الصدق مع ان الاسلام لا يصح الا بعد العلم بهذه الاصول وما ذاك الا لما يقال انهم كانوا عالمين
بهذه الاصول على طريق الجملة فكان عليه السلام مستغنيا عن المباحثة معهم فيها فلم لا يجوز ذلك في
كل المسائل فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في هذه المسائل ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على عدم تكفير اهل القبلة ولكن ههنا ما يدل على كفر بعض المخالفين واعلم انا نذكر ههنا ما
عول عليه اصحابنا في تكفير المعتزلة ثم ما عولت المعتزلة عليه في تكفير اصحابنا ثم ما عول عليه الاستاذ

الاستاذ ابو اسحق في تقرير طريقته في وجوب تكفير من يكفره اما الذي ذكره اصحابنا في ذلك
فستة امور اولها تكفير المعتزلة بانكار الصفات وتقريره ان حقيقة الله تعالى لما كانت
ذاتا موصوفة بالعلم والقدرة والحياة وساير الصفات فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلا
بالله تعالى والجاهل بالله تعالى كافر وثانيها تكفيرهم بانكارهم كون الله تعالى موجدا لافعال
العباد من اربعة اوجه فالاول انهم زعموا ان الله تعالى غير قادر على مقدور العبد والعبد
غير قادر على مقدور الله تعالى وهذا هو صريح مذهب الثنوية والمجوس في اثبات شريك لله تعالى
بل يقدر الله تعالى على مقدوره وهو لا يقدر على مقدور الله تعالى الثاني اتفاق الامة على
19 التضرع الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم دفعوا ذلك لانهم قالوا ان
ما امكنه من الالطاف فقد فعله لوجوبه عليه فيبقى الايمان محض فعل العبد ليس من فعل الله تعالى فلا
فائدة في التضرع الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان الثالث اتفاق الامة على انه يجب
علينا ان نشكر الله تعالى على ما رزقنا من الايمان وهم يقولون بل يجب على الله تعالى
ان يشكرنا على الايمان الرابع اتفاق الامة على ان فعل الله خير من فعلنا وهم
قد دفعوا هذا الاجماع لان الايمان من فعل العبد مع انه خير من كل ما عداه من المحدثات
وثالثها تكفيرهم بقولهم بخلق القرآن مع انه صح في الرواية عنه عليه السلام انه قال من
قال القرآن مخلوق فهو كافر ورابعها تكفيرهم بانكارهم كونه تعالى مريدا للكائنات
وردهم اجماع الامة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخامسها تكفيرهم بانكارهم
الرؤية مع ان نص القرآن يدل على كفر منكر الرؤية قال بل هم بلقاء ربهم كافرون وسادسها
تكفيرهم بقولهم المعدوم شيء فان ذلك صريح مذهب اصحاب الهيولى لاسيما الذين كانوا قبل ابي هاشم
فانهم كانوا ينفون الاحوال ونافي الحال لا بد له من القول بان ذات الشيء وجوده والحد
فاذا لم تكن الذوات حاصلة بالفاعل مع ان وجودها عين ذواتها كان ذلك قولا بان
وجودها ليس بالفاعل واما الذي ذكره المعتزلة في تكفير اصحابنا فاربعة امور اولها قالوا
ان من انكر كون العبد موجدا لفعله اكفر من اربعة اوجه فالاول ان الطريق الى حاجة
العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فمن انكر حاجة افعالنا
في حدوثها الينا لم يمكنه هذا القياس فحينئذ لا يمكنه اثبات الصانع وذلك كفر الثاني انا متى

جعلناه فاعلا للقبائح لزمنا تجويز ان يظهر المعجز على الكذاب فحينئذ لا يبقى للمعجز دلالة على الصدق
الثالث انه لا يمكن الوثوق بشيء من اخباره في وعده ووعيده لانه لما كان فاعلا للقبيح
فكيف لا يجوز منه الكذب الرابع اجماع الامة على تكفير من اعتقد كونه ظالما ويعني
للظالم في الشاهد فاعلا للظلم فمن اعتقد كونه موجدا لكل افعال العباد فقد اعتقد كونه ظالما
فوجب ان يكون كافرا والثاني ان اثبات الصفات يقتضي الكفر لثلاثة اوجه فالاول
انه قول باثبات قدماء كثيرة سوى الله تعالى واجمعت الامة على ان ذلك كفر الثاني ان القادر
بالقدرة لا يصح منه احداث الجسم والعالم بالعلم الواحد لا يصح ان يعلم اكثر من معلوم واحد فالقول
بانه تعالى قادر بالقدرة عالم بالعلم يوجب ان لا يكون تعالى قادرا على الجسم وان لا يكون عالما الا بمعلوم
الواحد وانه كفر فالقول بالصفات كفر الثالث انه تعالى كفر النصارى في قولهم ان الله ثالث
ثلاثة فمن اثبت الصفات السبع او الثماني مع الذات فقد اثبت ثامنا او تاسعا فكان اولى بالدخول
في الكفر والثالث ان من قال القرآن قديم مع اعترافه بحدوث هذا القول المسموع فهو
كافر لانه يقتضي ان لا يكون هذا القول مسموعا وذلك خرق للاجماع الامة والرابع
ان القول بانه مريد بارادة قديمة لكل الكائنات يقتضي كونه مريدا للقبائح وذلك يسد باب معرفة
صدق الانبياء ويقتضي نسبة القبائح الى الله تعالى وهي تناقض ونسبة النقص الى الله تعالى
كفر واما تكفير المشبهة فقد كفرهم اصحابنا والمعتزلة من ثلاثة اوجه احدها انه تعالى ليس بجسم فمن
اعتقد جسما لم يكن عالما بالله تعالى على ما هو عليه في نفسه بل كان جاهلا به والجاهل بالله
كافر والثاني ان عابد الصنم انما كفر لانه عابد لغير الله تعالى والمجسم عابد لغير الله فيكون
كافرا ولهذا قال امير المؤمنين لمن حلف بان احتجب بسبع ثم سأله عن تكفير عنه فقال انك
حلفت بغير الله والثالث ان الله تعالى ومن قال في جسم انه الله تعالى فقد قال في غير الله
انه الله فيجب كفره والرابع ان الامة مجمعة على ان المشبهة كافر والمشبهة اما ان يكون
هو الذي يذهب الى كون الله تعالى شبيها بخلقه من كل الوجوه او ليس كذلك والاول باطل لان
احدا من العقلاء لم يذهب الى ذلك فلا يجوز ان يجمعوا على تكفير من لا يوجد له من المشبهة هو الذي يثبت
الاله على صفة يشتبه معها بخلقه والمجسم كذلك لانه اذا اثبته جسما مخصوصا بحيز معين فانه اشتبه
عليه بالاجسام المحدثة فثبت ان المجسم مشبه وكل مشبه كافر بالاجماع فالمجسم كافر والخامس

ان المجسم لا يمكنه ان يقول الله تعالى عالم لذاته فلا يمكنه بيان كونه عالما بكل المعلومات فلا يمكنه بيان
كونه حكيما فلا يمكنه بيان دلالة المعجز على الصدق وهو كفر واما الروافض والخوارج
فقد كفرهم اصحابنا من وجوه ثلاثة اولها انهم كفروا سادات المسلمين وكل من كفر مسلما فهو كافر لقوله
عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما فلا يجب تكفيرهم وهو الذي يعول عليه الاستاذ كافر
والثاني انهم كفروا اقواما نص الرسول عليه السلام على الثناء عليهم وتعظيم شأنهم فيكون
تكفيرهم تكذيبا للرسول عليه السلام وذلك كفر والثالث اجماع الامة على تكفير من كفر سادات
الصحابة وكبرائها والجواب قوله هذه المسائل موجودة في الكتاب والسنة ولانه
عليه السلام كان يحثهم على معرفتها وذلك يدل على انه عليه السلام كان يحثهم على معرفة هذه المسائل
قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكنا نعلم بالضرورة انه اذا جاءه الاعرابي واقر بالشهادتين
فانه عليه السلام كان يحكم بايمانه ولو توقف صحة الايمان على معرفة هذه المسائل لكان
من الواجب ان لا يحكم باسلامه الا بعد ان يرشده الى الحق في هذه المسائل قوله لعله
عليه السلام كان يعلم من القوم احاطتهم بالمذهب الحق في هذه المسائل فما كان
يبحث معهم فيها قلنا هذا مكابرة لان من المعلوم ان كل الاعراب الذين جاءوا الى
النبي عليه السلام كانوا يعلمون انه تعالى عالم بالعلم او لذاته وانه مرئي وانه ليس بجسم ولا في مكان
ولا في جهة وانه قادر على العباد باسرها وانه موجد لها فقد ثبت بالعلم بالضرورة فساده
قوله كما انه عليه السلام ما تكلم معهم في هذه المسائل فكذلك لم يتكلم معهم في حدوث العالم واثبات
الصانع ودلالة المعجزات على الصدق فوجب ان لا يكون الخطأ في هذه الاصول كفرا
قلنا الفرق بين الامرين هو ان ادلة هذه الاصول على ما لخصنا يعرفها كل عاقل
فان من دخل بستانا ورأى به الازهار حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب اسود
جميع حباته الا حبة واحدة مع ان نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع حبات ذلك العنقود
واحدة فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار واما دلالة الفعل على العلم فقد عرفت انها
ضرورية واما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا انها ايضا ضرورية وهي قد عرفت هذه
الاصول لكن العلم بصدق الرسول عليه السلام متى ثبت لزم العلم بالاصول التي يتوقف على صحته
ثبوت نبوته عليه السلام علم جليا ظاهرا فانه لا طائل الكلام في هذه الاصول لدفع هذه الشكوك

التي لقيها المبطلون اما في مقدمات من الادلة او في معارضتها والاشتغال بدفع تلك
الشكوك انما يحسن بعد عدوضها سبب ان اصول الاسلام جلية ظاهرة ثم ان ادلتها على
الاستقصا مذكورة في كتاب اسئلة حاليه عما توهم معارضا لها واما المسائل التي اختلف
اهل القبلة فيها فهي لعسرة في الظهور والجلا مثل تلك الاصول وانصافا الكتاب والسنة مشتملان
في اكثر المسائل المختلف فيها بين اهل القبلة على ما تخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق
وكل واحد يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى مما يطابق مذهب خصمه واذا كان
الامر كذلك ثبت الفرق بين الصورتين فاما الذي ذكره اصحابنا اولا من ان الجاهل بالصفات
جاهل بالله تعالى والجاهل به كافر فالجواب عنه انا بينا ان اصحابنا اختلفوا في اثبات كثير من
صفات الله تعالى وفي نفيها فيلزمهم تكفير الاصحاب ثم نقول ما الذي تريدون بقولكم الجاهل بالله كافر
ان عنيتم به ان الجاهل به من كل الوجوه كافر فهو صحيح لكن اهل القبلة لا يجهلونه من كل
الوجوه فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي حي عالم قادر خالق للسموات
والارضين وان عنيتم به ان الجاهل به سواء كان من كل الوجوه او من بعض الوجوه كافر
فهو محل النزاع فلم قلتم ذلك فان عندنا الجهل بهذه التفاصيل لا يقدح في الايمان والجواب
عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان المجوس انما كفروا لقولهم لان الله لا يقدر على مقدور الشيطان
بل انما كفروا لتوهمهم تناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه
الى الاستعانة بالملائكة وكل ذلك حالهم نقلا عن المعتزلة قولهم الامة مجمعة على الابتهال الى الله
تعالى في ان يرزقنا الايمان ويعصمنا عن الخذلان وذلك لا يتاتى على مذهبهم قلنا
لا نسلم ان خرق الاجماع كفر وان سلمنا ذلك فغايته انه يلزمهم الكفر فلم قلتم ان من
يلزمه الكفر ثم انه لا يعترف به فانه يجب ان يكون كافرا وهذا هو الجواب عن سائر
الوجوه التي ذكروها واما التمسك بقوله عليه السلام من قال القرآن مخلوق فهو كافر فضعيف
لانه من اخبار الاحاد وان صح لكن المخلوق قد يراد به الكذب الذي يوضع ويختلق والخلاف
بين اهل الاسلام ان من قال القرآن مخلوق بهذا التفسير فهو كافر لكن لم قلتم ان من قال
انه مخلوق بمعنى كونه محدثا فهو كافر واما التمسك بقوله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
فاللقاء حقيقة الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك في حق الله تعالى محال فلابد من التاويل

وحمله على لقاء ثواب الله تعالى وهذا هو الاظهر لان كل المفسرين اتفقوا على ان المراد به الوصول
الى دار الثواب واما الذي ذكره المعتزلة في تكفير المجبرة فقوله انه لا طريق الى معرفة الصانع
الا برد الغائب الى الشاهد قلنا انا قد ذكرنا في اثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة في هذا الكتاب
من غير حاجة الى القياس الذي ذكرتموه قوله من جوز كونه فاعلا للقبيح لم يمكنه معرفة صدق
الرسل قلنا قد بينا في مسلة الحسن والقبح ومسلة النبوة ان هذا الاشكال مشترك بيننا
وبينهم وجوابه ايضا مشترك بيننا وبينهم وايضا بينا ان المعتزلة لا يمكنهم اقامة الدلالة على كون
المعجزات من فعل الله تعالى لقولهم بصلاحية غير قدرة الله تعالى للايجاد ودلالة المعجز
على الصدق من هذا الوجه واما نحن فلا يتوجه علينا هذا السؤال فيلزمهم على مقتضى
قولهم ان يكونوا كافرين لانه لا يمكنهم الاستدلال بالمعجز على الصدق من حيث انه لا يمكنهم
بيان كونه فعلا لله تعالى قوله من جوز القبيح على الله تعالى لا يمكنه الجزم بصدقه في اخباره
قلنا بينا ان هذا الاشكال ايضا مشترك ثم انه يمكننا ان نستدل على ابطاله ذلك
بدليل لا يتوقف على مدح بقوله بل بكون كونه تعالى عالما قلنا لا نسلم فان الظالم من شرطه
ان يفعل ما ليس له ذلك وهو على الله محال ثم نقول هب ان الوجوه التي ذكرتموها يلزمهم منها
الكفر لكن ما الدليل على ان ما يلزم منه الكفر وان كان لا يلتزمه القائل فانه
يكون كفرا فلابد لكم من بيان ذلك ليتم غرضكم قوله في تكفير الصفاتية ان اثبات الصفات
لله تعالى جهل به تعالى والجاهل به كافر قلنا قد بينا ان الجهل به تعالى انما يكون في نفي الصفات
عنه وان اثبات الصفات لهو الحق ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان الجهل
بصفاته تعالى كفر فانه اشتد الخلاف بينكم في صفات الله تعالى فنفاة الاحوال لا يكفرون بل يقولون
بنفي الصفات اصلا وهو مذهب الكعبي وغيره والجبائي اثبت الصفات الاربع ونفى
الصفة الخامسة وابو هاشم اثبتها وابو الحسين نفى الصفات والاحوال باسرها والبلخي
نفى المريدية والكارهية والمدركية وغيره اثبتها وكل ذلك اختلاف بينكم في الصفات
فيلزمكم ان يكفر بعضكم بعضا قوله اثبات قديم سوى الله كفر بالاجماع قلنا ان ادعيتم
الاجماع على ان اثبات قديم قائم بنفسه يكون كل واحد الها كفر فذلك صحيح والصفاتية
لا يقولون بذلك وان ادعيتم الاجماع على ان اثبات ذات قديمة موصوفة بصفات

لا يتم الاستدلال بالمعجز ان ثبت انه فعل الله تعالى فانه لا يمكنهم الاستدلال به على الصدق صح

١٩

انتهى صح

فلا يلزم من كفر ذلك دعوى الاجماع في محل النزاع قوله ومن قال انه عالم بالعلم لا يمكنه بيان كونه عالما
بكل المعلومات ومن قال انه قادر بالقدرة لا يمكنه الحكم بكونه قادرا على الاجسام قلنا قد مر
الجواب عن شبهتكم في هذه المسائل بما تقدم قوله ان الله تعالى كفر النصارى لاثباتهم آلهة غيره وتعالى الله
لم يقل احد من المسلمين بذلك فظهر الفرق قوله من قال القول المسموع ليس بكلام الله تعالى فهو
كافر بالاجماع قلنا وانتم لا تقولون بان القول الذي نسمعه هو عين ما تكلم الله تعالى به فان
الحروف والاصوات التي تكلم الله تعالى بها على مذهبكم قد فنيت والتي نتكلم بها حروف واصوات
اخر فاذن هذا الذي نسمعه ليس بكلام الله تعالى فيلزمكم الكفر فنقول هذا ايضا هو جوابنا بعينه
قوله من قال ان الله تعالى مريد للقبائح فقد اضاف النقص الى الله تعالى ومريد القبائح فقد
اخرجها عن كونها متعلق النهي وحكم حاله بالتأثير للقدرة فيه بل كل ما يجده من الفعل
فهو من حيث انه صدر عنه حسن اما الذي ذكره في تكفير المشبهة فالذي قالوه اولا من انهم جهال بالله
تعالى فهو ضعيف لما مر ان الجهل بالله تعالى لا يقتضي الكفر على الاطلاق قوله عابد
الصنم انما كفر لانه عبد غير الله والمشبه عبد غير الله فيكون كافرا قلنا اذا كان الاله عند
ابي هاشم هو المختص بحالة توجب الاحوال الاربع فالجبائي والكعبي لما انكرا هذه الخامسة
فقد كانا يعبدان غير الاله الذي كان يعبده ابو هاشم فيلزم المعتزلة تكفير احد الفريقين وكذلك
على قول شيخنا ابي الحسن لما كان الاله موصوفا بصفة البقاء وغير موصوف بالاحوال
والقاضي يعتقد ان الله غير موصوف بالبقاء موصوف بالاحوال فيلزم ان يكون الاله
الذي يعبده الاشعري غير الذي يعبده القاضي فيلزم تكفير احدهما فلما لم يكن كذلك فكذلك
هاهنا فنقول عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله مع اعترافه بانه عبد غير الله فهو انما كفر لذلك
واما المشبه فانه عبد غير الله مع ظنه انه عبد الله تعالى فلا جرم لا يجب ان يكفر قوله
ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح الله تعالى كفرهم بجعلهم الاله تعالى هو
غيره قلنا هذا يقتضي من كل فرقة ان يكفروا اصحابهم لان الحق لو كان هو انه تعالى موصوف
بالبقاء وغير موصوف بالاحوال فالقاضي الذي يعبد الها غير موصوف بالبقاء وموصوفا بالاحوال
كان قد جعل غير الاله الها فيلزمه الكفر وان كان الحق ذلك لزم تكفير الاشعري وذلك باطل فسبيل
الله وكذا القول في المعتزلة ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انهم انما كفروا لاعتقادهم في واحد

من الناس كونه الها مع ان ذلك الانسان غير متغير في صورته وشكله عن سائر الناس واما
المجسمة فانهم لا يعتقدون ذلك بل يقولون انه تعالى جسم لا كسائر الاجسام فظهر الفرق قوله
المجسم مشبه والمشبه كافر قلنا ان عنيتم بالمشبه من يقول ان الاله تعالى يشبه خلقه
من كل الوجوه فلا نسلم ان الفرقة لكن المجسمة لا يقولون ذلك ولا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك
الا ترى ان الشمس والقمر والفلك والجن اجسام ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية كونها مشتبهين
للشمس والقمر بالفلك والجن وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله سبحانه مشابها لخلقه من بعض الوجوه
فهذا لا يقتضي الكفر لان المسلمين اتفقوا على انه تعالى موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات
ايضا كذلك وذلك لا يوجب الكفر وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الاله جسما مختصا بالمكان
فلا نسلم انعقاد الاجماع على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى اجماع في محل الخلاف فلا يلتفت
اليه قوله المجسم لا يمكنه بيان ان الله تعالى عالم لذاته فلا يمكنه بيان الحكمة قلنا قد سبق البحث
في ان الله تعالى عالم وله علم قائم بذاته وبينا مع ذلك كونه عالما بمعلومات لا نهاية لها وبينا انه لا يتوقف
دلالة المعجزة على الصدق على بيان انه لا يفعل القبيح وبالجملة فالقدح في كل مقدمات هذا
الوجه مما مر في هذا الكتاب قوله في تكفير الروافض والخوارج انهم كفروا المسلمين ومن كان
كذلك فهو كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما قلنا تكفير المسلم
يقتضي الكفر مطلقا او اذا كان المكفر معترفا بكون المكفر مسلما الاول ممنوع فلم قلتم انه من
اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة ثم كفر ذلك القائل اما انه يكون كافرا والثاني
مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا اهل الاسلام الا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم وان كانوا
قد اخطأوا وضلوا في ذلك الاعتقاد واما قوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما
قلنا او لعله من اخبار الآحاد فلا يفيد العلم ثم بتقدير صحته فلا بد من تأويله لان من
رأى مسلما كونه يهوديا او نصرانيا فقال له يا كافر فانه لا يكفر بالاجماع فعلمنا ان قول الرجل للمسلم
يا كافر لا يقتضي الكفر على الاطلاق فاذن يحمله على ما اذا قال له يا كافر مع اعترافه
بكونه مسلما ولا نزاع في ان ذلك يوجب الكفر ولكن الخوارج والروافض لا يعترفون باسلام
الصحابة الذين يحكمون بكفرهم فلا يندرجون تحت الحديث قوله القرآن والاخبار مشتملة
على الثناء على الصحابة مع تكفيرهم مع ذلك كفر قلنا ان القوم لا يسلمون ذلك بل انما

ان يقولوا بل الذي ورد في القران هو الثنا على المهاجرين والانصار وذلك لا يقتضي الثناء على
اقوام معينين وان سلمنا دلالة القران على الثناء على اقوام معينين ولكن ذلك مشروط بسلامة
العاقبة وليس فيها دلالة على سلامة عاقبتهم والا وجب القطع بعصمة الصحابة وليس في الامة من قال
بذلك واذا كانت تلك الدلالة مشروطة بسلامة العاقبة ولم يوجد سلامة العاقبة في حقهم لم يكن القدح
فيهم ردا للكتاب والسنة والحاصل ان الروافض والخوارج ما رفضوا الكتاب بل جاز ان ذكروا
فيه تاويلا فلم قلتم ان صاحب التاويل لا بد من تكفيره واما الاحاديث الواردة في فضايل
الصحابة فهي من باب الاحاد واجمعت الامة على ان انكارها لا يوجب الكفر بل القول بثبوت
الفضيلة في حق الصحابة مسئلة علمية لا عملية واجمعت الامة على انه لا يجوز التمسك باخبار الاحاد في
المسايل العلمية قوله اجمعت الامة على تكفير من كفر الصحابة قلنا انما يصح دعوى الاجماع لو ثبت
ان الخوارج والروافض ليسوا من الامة والا فهم يخالفون في ذلك وانما يثبت انهم ليسوا من الامة بالاجماع
على تكفير من كفر الصحابة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا فهذا حاصل الكلام في هذه

المسئلة وبالله التوفيق **المسئلة الرابعة** في تفصيل الكفار اعلم ان الانسان اما
ان يكون معترفا بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معترفا بشي
من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم او لا يكون ثم لا يخلو اما ان يكون مثبتا للفاعل أنّ ع
المختار وهم البراهمة واما الذين لا يكونون وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم فهولاء فرق منكري نبوة
نبينا محمد صلى الله عليه ثم ان الكافر لنبوته عليه السلام اما ان يكون معاندا واما الذين فالاول اجمعت
الامة على ان لا عقاب لا يكون مخلدا او لا يكون استوجب عقاب عذابهم واما الذين لم يعاندوا بل نظروا
واجتهدوا وانتهى منتهى جهدهم في البحث والتفتيش فلم يعرفوا صحة نبوته فالجاحظ زعم
ان هولاء يكونون معذورين وهو مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري ثم ان [illegible] فانه
صوب جميع المجتهدين في الاصول لا على معنى انهم مصيبون في تلك الاعتقادات فان ذلك سفسطة
بل على معنى انه منتهى تكليفهم ذلك قالوا والدليل عليه ان حالهم يجري مجرى حال العاجز والله تعالى
قال ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج وحال هذا المتحير
في العجز اشد من حال الاعمى والاعرج لان الاعمى والاعرج يمكنهما الاستعانة بالغير واما
المتحير الذي قد استعان بكل احد فلم يجد فيه ما يشفي الغليل فحاله في العجز لا محالة اشد فكيف يليق

بحكمة الحكيم تعالى ان يعذبه مع انه استفرغ الجهد وبذل الطاقة قال واما التشديدات الواردة فهي
مخصوصة بالمعاندين والنبي عليه السلام انما كان يحارب المعاندين المتعصبين في نصرة الباطل
لا غير واما اصحابنا فقد ذهبوا الى انه غير معذور وادعوا اجماع السلف في ان اليهودي او النصراني
اذا كان مصرا على يهوديته ونصرانيته فانه لا يكون معذورا سوا كان اصراره للعناد او للشبهة فهذا
هو القول في منكري نبوة نبينا محمد عليه السلام واما المعترفون بنبوته فلا يخلو اما ان يكونوا مخطئين في
بعض المسائل او لا يكونوا كذلك اما الاول فقد دللنا على ان المخطئين من اهل القبلة
ليسوا من الكفار بل يكون ذلك الخطا جاريا مجرى فعل سائر الكبائر في انه يرجى من الله تعالى العفو
عنه او ان عاقب عليه لكنه لا يخلد عقوبتهم واما المصيبون في الاعتقاد فاما ان يكون اعتقادهم
عن الدليل او عن التقليد فان كان الاول فهم ناجون بالاتفاق وان كان الثاني فالمتكلمون
قد تكلموا وحيث انا اختلفوا فيه والصحيح عندنا انهم من اهل النجاة والا لزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين
فانا نعلم بالضرورة ان الاكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الادلة ولانه كان عليه السلام يحكم باسلام
كل من يقبل دينه من غير ان يفتشه عن ادلة الاسلام ولو لم يصح الاسلام الا بالدليل لكان من
الواجب عليه ان يحكم باسلامهم الا بعد ان يعلم منهم كونهم متمكنين من اصول الاسلام بالدليل وحيث
لم يرد هذه الطريقة فما سقط **المسئلة الخامسة** في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة
مومن ذهبت الخوارج الى انه كافر وذهب بعض الزيدية الى انه كافر نعمة وذهب الحسن البصري
الى انه منافق وذهبت المعتزلة الى انه لا مومن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين والدليل على انه
مومن العقل والنقل اما العقل فهو ان المومن من اتصف بالايمان كما ان الاسود من اتصف
بالسواد والفاسق متصف بالايمان لان الايمان هو التصديق والفاسق متصف بالتصديق
وتقرير هاتين الطريقتين قد مر فيما تقدم واما النقل فالايات الدالة على ان الايمان
يبقى مع المعاصي وان الطاعات مضافة الى الايمان والى ان فلنذكر شبه المخالفين اما الخوارج
فقد تمسكوا بنيف عشر امرا و الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الا حجاج
انه تمسك من وجهين احدهما عموم الاية في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق فيه وثانيهما
انه تعالى علل كفرهم بانهم لم يحكموا بما انزل الله وذلك يقتضي ان كل من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر
وثانيها قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وثالثها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت

ثم قال ومن كفر فان الله غني عن العالمين ورابعها انه تعالى اخبر عن موسى وهرون عليهما السلام انهما قالا انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وخامسها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فدل ان الفاسق لا يصلى النار لكان مكذبا والمكذب كافر وسادسها قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الى قوله الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وهم الكفار والفاسق من خفت ميزانه فكان كافرا مكذبا وسابعها قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن يسود وجهه فيكون كافرا وثامنها قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة والفاسق من اصحابها فيلزم ان يكون مكذبا وتاسعها قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وهي تقتضي حصر الخبر في المبتدأ وهو الا يوجد فاسق الا كافرا وعاشرها قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله وهو شرابه فيكون كافرا وحادي عشرها ان كل فاسق يدخل النار للعمومات المذكورة وكل من يدخل النار فقد اخزاه الله تعالى لقوله فقد اخزيته وكل من اخزاه الله فهو كافر لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وثاني عشرها قوله واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم وثالث عشرها قوله الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ورابع عشرها قوله واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون وخامس عشرها قوله الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين حكم على جميع المجرمين الداخلين النار انهم كانوا يكذبون بيوم الدين والمكذب بيوم الدين كافر وسادس عشرها وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا ولم يذكر قسما ثالثا فوجب ان يكون الانسان اما متقيا او كافرا وسابع عشرها قوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وثامن عشرها ان الولاية والعداوة ضدان لا واسطة بينهما فكما ان ولاية الله تعالى بكون ايمانا فكذلك عداوته يجب ان يكون كفرا واما الذين زعموا ان الفاسق منافق فقد احتجوا بالنقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا

وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان واما العقل فهو ان العاقل اذا اعتقد ان في هذا الجحر حية فانه لا يدخل يده فيها ومن ادعى انه يعتقد ذلك ثم يدخل يده فيه فانا نستدل بذلك على كذبه في تلك الدعوى وهذا المعنى في دعوى اعتقاد الكبيرة اولى واما المعتزلة الذين اثبتوا منزلة بين المنزلتين فحاصل كلامهم فيه وجهان الاول انهم يستدلون بما مضى في مسألة الايمان على ان الفاسق ليس بمؤمن ويبطل انه كافر من وجوه ثلثة الاول ان ذلك مخالف لاجماع الصحابة لانهم كانوا يقيمون الحدود على الفساق ولم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يكون كذلك الثاني انه لو كان مرتدا لوجب ان تبين منه امرأته بنفس الردة ولا يحتاج في ذلك الابانة الى اللعان والى قضاء القاضي الثالث انه ان كان صار قاذفا رميا لما كانت امرأته كافرة فتبين منه وان كان كاذبا فانه يصير كافرا فيحصل البينونة الثاني وهو الذي اورده واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه ان قال الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب عما تمسك به اولا انا لا نسلم ان صيغة من للعموم على ما مر في مسألة الوعيد وان سلمنا ذلك ولكن قوله بما انزل الله اما ان يكون المراد به من لم يحكم بشيء مما انزل الله او المراد به بكل ما انزل الله فان كان الاول فنحن نقول بموجبه لان من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو الكافر واما الثاني فليس في الآية دليل عليه وان سلمنا العموم في الحاكم والمحكوم به لكنا نخصصه بما قبل الآية وهو قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فيرجع الى المنزل المذكور قبله وليس ذلك الا التورية والذين وجب عليهم الحكم بها هم اليهود خاصة فاما امتنا فليسوا متعبدين بالحكم به فلا يكفرون بترك الحكم به فيصير الآية خاصة في اليهود والجواب عما ذكروه ثانيا ان قوله هذا الحصر مترك الظاهر لان عين الكفور مجازى وهو المثاب لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت واذا كان كذلك وجب حمل الجزاء على جزاء مخصوص لا يجوز ان يحصل للكفور فعقاب لا يشاركه فيه غيره وسياق الآية دال عليه وهو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا والجواب عما ذكروه ثالثا

ان قوله ان العذاب على من كذب وتولى مخصوص بالاتفاق لان شارب الخمر والزاني غير
مكذب لله تعالى بل اليهودي والنصراني لا يكذب الله تعالى نعم يكذبان محمدا فلا يكذب الله تعالى وفرق
بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب والجواب عما ذكروه خامسا ان النار في
قوله فانذرتكم نارا تلظى منكرة فلعلها نار مخصوصة لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى والجواب
عما ذكروه سادسا ان قوله ومن خفت موازينه هو الذي يكون خفيفا في كل شيء وعند
الفاسق ليس كذلك فان ثواب ايمانه ثقيل في الميزان ويمكن الاستدلال به
على نفي المحابطة تعالى لو لم يكن استحقاق ثواب العاصي باقيا مع فسقه لكان كافرا
ولما لم يكن كذلك ثبت الاول والجواب عما ذكروه سابعا انا لا نسلم ان كل فاسق
مسود الوجه ولان الآية واردة في بعض الكفار لقوله اكفرتم بعد ايمانكم والجواب
عما ذكروه ثامنا انا لا نسلم ان قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة يقتضي
ان يكون كل من كان من اصحاب المشأمة كان مكذبا وكيف والزاني والسارق من اصحاب المشأمة
ويعلم بالضرورة انهما ليسا مكذبين والجواب عما ذكروه تاسعا ان قوله ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يقتضي ان يكون الفاسق هو الذي كفر بعد ذلك وبالاتفاق
الذي كان كافرا من اول الامر فاسق والجواب عما ذكروه عاشرا
انا لا نسلم ان الفاسق آيس من رحمة الله بل الرجاء حاصل والجواب عما ذكروه حادي عشر
ان اللام في قوله ان الخزي اليوم داخل على الاسم المفرد فلا يقتضي العموم وتقدير ان يكون
كذلك لكنه مطلق فينصرف الى المسمى الكامل والخزي الكامل عند الكفار والجواب
عما ذكروه ثاني عشر ان قوله ومن اوتي كتابه بيمينه حكمه كذا واما من اوتي كتابه بشماله فحكمه
كذا لا يقتضي ان يكون كل الناس منقسمين الى هذين القسمين وان سلمنا ذلك لكن
قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم متروك الظاهر لان فساق اهل الصلاة يؤمنون
بالله فان الايمان هو التصديق وذلك حاصل قطعا والجواب عما ذكروه ثالث عشر
انه لو كان كل ظالم كافرا لزم تكفير الانبياء لقوله تعالى حاكيا عن آدم وحواء ربنا ظلمنا
وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين والجواب عما ذكروه
رابع عشر ان مقصودهم لا يتم الا اذا ثبت ان كل فاسق فانه يكون مكذبا بالقيمة وذلك باطل

قطعا وهو الجواب عما ذكروه خامس عشر والجواب عما ذكروه سادس عشر انه
لا يلزم من قوله واما الذين سعدوا فحكمهم كذا واما الذين شقوا فحكمهم كذا عموم ذلك في حق كل
احد واما الاحاديث فهي من باب الاحاد فلا تصلح معارضة للاجماع وقوله الولاية والعداوة
ضدان قلنا ولم لا يجوز اثباتهما بين الضدين والجواب عن الحديث الذي تمسك
من جعل الفاسق منافقا انه من اخبار الاحاد ولانه متروك العمل بظاهره بالاجماع لان من عزم وعده
انه يخلف عليه حصلت نيته فاذا لم يفعل ذلك لم يكفر بالاتفاق قوله كل من اعتقد ان في جحر حية
مرتبطا يده فيه قلنا الفرق هو ان مضرة العقاب عن عاجلة ويجوز المكلف ان يأتي
بالتوبة او يعفو الله تعالى عنه بخلاف الحية فان مضرتها عاجلة فلا جرم لم يكن الاحتراز عن مضرة
العقاب كالاحتراز عن مضرة الحية واما الذي احتج المعتزلة به اولا فهو مبني على ان
الفاسق ليس بمؤمن وقد تقدم الكلام فيه والذي عول عليه واصل بن عطا باطل لانهم لم يسلموا
ان الفاسق قسم مغاير للمؤمن والكافر بل الاجماع قبله كان منعقدا على انه اما مؤمن
او كافر فقوله انه ليس بمؤمن ولا كافر خرق للاجماع فيكون باطلا وبالله التوفيق

الاصل العشرون في الامامة

الامامة رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص
من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا من الترتيب والقاضي وغيرهما وانما قلنا لشخص
من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليس شخصا
واحدا واعلم ان الاستقصاء في اصول هذا الباب مذكور في كتابنا ... الانتصار
على اهم مسائل هذا الباب وهي عشر

المسألة الاولى في وجوب الامامة قال جمهور
الامة انه يجب نصب الامام اما القائلون بوجوبه فمنهم من جعل الطريق اليه السمع وحده
ومنهم من جعل العقل والسمع طريقا اليه اما القائلون بانه لا طريق اليه الا العقل فهم
السبعية والاثنا عشرية وهما زعما ان الامام من الالطاف تجب على الله تعالى الا ان الخلاف
بينهم ان السبعية زعموا ان الحاجة الى الامام ليستفاد منه معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته
ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه والاثنا عشرية زعموا انه لا حاجة اليه في معرفة الله بل
الحاجة اليه لكونه لطفا في اداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبائح
العقلية والشرعية واما القائلون بانه لا طريق اليه الا السمع فهو مذهب اصحاب اهل السنة

والجماعة وأكثر المعتزلة وأما القائلون بأن العقل والشرع طريق الثاني فهم الجاحظ والكعبي
وأبو الحسين البصري وأتباعهم وهؤلاء لا يجعلونه لطفاً في الدين فلا جرم لا يقولون بوجوب
نصبه على الله تعالى بل يقولون إن بنصبه يندفع ضرر كثير عن الخلق فيجب عليهم نصبه لدفع الضرر
وأما القائلون بعدم وجوب الإمامة فالأصم ذهب إلى أنه لا يجب نصب الإمام عند ظهور
العدل والإنصاف لأنه لا حاجة إليه في هذه الحالة ويجب نصبه عند ظهور الظلم وأما
الفوطي فعكس الأمر وقال عند ظهور الظلم لا يجب نصب الإمام لأنهم ربما قتلوه استنكافاً عن
طاعته فيصير نصبه سبباً لزيادة الفتنة فأما عند ظهور الإنصاف فإنه يجب نصبه لإظهار
شعار الشرائع وأما النجدات فإنهم لم يوجبوا نصب الإمام في شيء من الأحوال فهذا تفصيل
المذاهب والمعتمد في إيجابه شرعاً أن نقول أجمعت الأمة على أنه لا يتولى
إقامة الحدود إلا الإمام أو من يتولى حكمه بإذنه والله تعالى أمر بإقامة الحدود مثل قوله
فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وإذا لم يمكن إقامة الحدود
إلا بواسطة الإمام كان الأمر بإقامة الحدود أمراً بنصب الإمام لأن ما لا يتم الواجب المطلق
إلا به وكان مقدوراً للمكلف كان واجباً **قال قلت** لا نزاع في شيء
من المقدمات التي ذكرتموها إلا في قولكم ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً
للمكلف فإنه يكون واجباً فإنا نطالبكم أولاً بتفسير هذه القيود وثانياً بإقامة الدلالة على صحة
ذلك والثالث أن يدل على فساده من جهتين الأول وهو أن الأمر بقطع السارق لا يخلو
إما أن يكون مشروطاً بنصب الإمام أو لا يكون فإن كان مشروطاً به لم يثبت وجوب
قطع السارق إلا عند وجوده ولا نكير أن الأمر بالشيء إذا ورد مشروطاً بشرط فإنه لا يجب
على المأمور تحصيل ذلك الشرط فإن الأمر بأداء الزكاة لما ورد مشروطاً بشرط
ملك النصاب النامي لم يجب على المكلف تحصيل النصاب النامي ليجب عليه الزكاة وأما
إن لم يكن مشروطاً به لم يلزم من وجوب قطع السارق وجوب نصب الإمام الثاني
أنه ليس في لفظ الأمر ذكر الإيجاب عن المأمور فاقتضاؤه عدم الإيجاب عن المأمور به خلاف
الأصل سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على وجوب الإمامة لكن هنا ما يدل على عدم
وجوبها وهو وجوه أربعة الأول أن الأمة مجمعة على أن الطريق إلى الإمامة لكن هنا ما يدل على

~~عدم وجوبها وهو وجوه أربعة الأول~~ أن الأمة مجمعة على أن الطريق إلى الإمامة ليس إلا
النص أو الاختيار أو الدعوة والنص باطل بما سنذكره في إبطال قول الإمامية
والاختيار باطل بما يذكره الإمامية في إبطال ذلك والدعوة بما يذكره أهل السنة والإمامية في إبطال
ذلك فيبطل القول بالإمامة الثاني وهو أنه لو وجب نصب الإمام لكان
وجوبه إما لفائدة دينية أو دنيوية فإن كان لفائدة دينية فهي إما معرفة الله تعالى على ما قالته
الملاحدة أو ما عدا ذلك من معرفة الشرع وأداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب
عن القبائح العقلية والشرعية على ما تقوله الإمامية والقسمان باطلان لما سيأتي بعد ذلك
في الرد على هذه الفرق وأما إن كان وجوبها لفائدة دنيوية فهي إما جلب المنفعة وذلك
بالاتفاق غير واجب وأما دفع المضرة ووجوبه يتوقف على حصول المضرة لكن يمكن امتناع
في انكفاف الناس عن الإضرار وحينئذ لا يكون دفع المضرة ممكناً فضلاً عن أن يكون واجباً
الثالث أن نصب الرئيس يتضمن الإضرار بالخلق فوجب أن لا يجب وإنما
قلنا إنه متضمن للضرر لوجهين أحدهما أنه قد يستنكف بعض الناس عن طاعته فيقع بينهم
في تحاربهم وذلك ضرر وثانيهما أن الإمام إن كان معصوماً جاز أن يصير فاسقاً
أو كافراً وحينئذ إن لم يعزل تعدى ضرر فسقه وكفره إلى الخلق وإن عزل احتيج في عزله إلى
المحاربة وإثارة الفتن وذلك ضرر الرابع أن شرط الإمامة من الورع والاجتهاد
والفقه غير حاصل في أئمة أكثر الأزمنة فوجب خلو تلك الأزمنة عن الإمام الحق فلو كان
نصب الإمام الحق واجباً مع أن أهل زماننا ما نصبوه لكانت الأمة بأسرها تاركة للحق وذلك
باطل والجواب قوله ما تفسير القيود المذكورة قلنا ما لا يتم الواجب إلا به	تمام
إما أن لا يكون مقدوراً للمكلف أو يكون والأول لا يلزم من الأمر بالشيء الأمر به والثاني
لا يخلو إما أن يكون الأمر بالشيء ورد مشروطاً بحصول ما نفتقر إليه الذي مثل إيجاب الزكاة
فإنه مشروط بحصول النصاب النامي فلا جرم لم يلزم من الأمر بأداء الزكاة الأمر بتحصيل النصاب
وإما أن يكون إيجاب الشيء ورد مطلقاً نحو أن يقال اصعد السطح فهذا الأمر يوجب الصعود
ونصب السلم وإذا عرفت هذا التفصيل ظهر أن إطلاق القول بأن ما لا يتم الواجب
المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب وإذا لخصنا الدعوى فالدليل على صحتها

وجهان الاول ان الامر المطلق يقتضي ايقاع الفعل مطلقا فاذا كان ذلك الفعل موقوفا
على شرط فان كان ترك ذلك الشرط مباحا ففي حال عدم الشرط اما ان يبقى الامر بالمشروط فيكون
امرا بالمحال او لا يبقى فلا يكون الامر بالمشروط مطلقا وكلاهما ليس الاول الثاني ان السيد
اذا امر غلامه بحاجة في السوق عند ما يكون الغلام في البيت فلو لم يذهب الغلام الى السوق فانه
خرج من البيت بانية وعاقبه على ذلك ولولا ان ذلك الامر دال على الامر بالذهاب الى السوق
لما حسنت المعاقبة قوله الامر يقتضي السابق اما ان يكون مشروطا بنصب الامام او لا يكون
قلنا الجواب عنه يتدعى بيان الفرق بين ان يكون الامر بالشيء موقوفا على شرط وبين ان يكون
المامور به موقوفا على الشرط وان كان المامور به موقوفا على الشرط تمثيل الاول الزكاة فان الامر
بها موقوف على حصول ملك النصاب النامي ومثال الثاني الصلاة فان الامر بها غير موقوف
على وجود الطهارة وان كانت الصلاة في نفسها موقوفة على الطهارة فانا بالضرورة نعلم الفرق بين
ما اذا امر بالصلاة امر ايجاب فانه يختص عند من لم تكن الصلاة تكون مشروطة بالطهارة وبين ما اذا امر
بالصلاة بشرط حصول الطهارة واذا عرفت هذا الفرق فنقول الامر بالقطع غير مشروط بوجود
الامام بل الامر بوجود القطع المشروط بالامام ثابت مطلقا وعلى هذا الوجه يصح الاستدلال
ويظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكاة قوله دلالة الامر على الجانب غير الماموريه على خلاف
الاصل قلنا ان دلالته عليه ليس بالمطابقة او التضمن حتى يلزم تغير الوضع بل بالالتزام
فلا يكون ذلك على خلاف الاصل قوله الطريق الى الامامة اما الاختيار او النص او
الدعوى والكل باطل قلنا الحق هو الاختيار وسنجيب عن شبه الامامية في ذلك قوله
وجوب الامام اما لفائدة دينية او دنيوية قلنا لفائدة دينية سوى ما يقوله الملاحدة من
تعلم اصول الدين وسوى ما يقوله الاثنا عشرية من تعلم الشرع منه بل لاجل اظهار شعار الدين
من اقامة الاعياد والجمع وما يشبهها او نقول انها لفائدة دنيوية وهو دفع الضرر قوله انه يجوز
عقلا امتناع الخلق الحاضرين فحينئذ لا يحتاج الى الامام قلنا ما ذكرته امر موهوم واما الحاصل
الموجود فهو ان الخلق لا يخلو حالهم من الهرج والتشاجر قوله نصب الامام يتضمن الضرر قلنا
هب انه كذلك ولكن الضرر الحاصل من تركه اعظم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فوجب ترجيح نصبه على عدم نصبه قوله الامام الذي تعترفون امامته غير موجود فلو كان

عن
قوله

فلو كان نصبه واجبا لزم اجماع الامة على ترك الواجب وانه باطل قلنا انما يكون ذلك باطلا
لو تركوه عن الاختيار مع القدرة اما اذا تركوه عن الاضطرار للعجز لم يلزم الباطل والله الموفق
الطريقة الثانية وهي ان الصحابة بعد وفاة الرسول اجمعوا على انه لا بد من الامام
واجماعهم حجة وانما قلنا انهم اجمعوا على ذلك لما روي انه عليه السلام لما توفي كان اول ما خطب
ابو بكر انه قال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي
لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا
صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام ثم بكروا الى سقيفة بني
ساعدة وتركوا اهم الاشتغال وهو دفن الرسول صلى الله عليه وراوا نصب الامام اهم من ذلك
وكل ذلك يدل على وجوب نصب الامام على الفور وكذلك قصة الشورى وبالجملة فجميع الصحابة
عقيب موت كل امام في نصب امام اخر يدل على اتفاقهم وجوب نصب الامام على الفور والله الموفق
المسئلة الثالثة في الكلام على احتجاج الاثني عشرية على وجوب الامامة عقلا
قالوا الامامة لطف واللطف واجب فالامامة واجبة وانما قلنا ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
فان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبائح اقرب من حالهم الى ذلك اذا لم يكن لهم هذا الرئيس
ولا نعني باللطف الا ذلك وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين الاول ان اللطف
كالتمكين في كونه ازاحة لعلة المكلف فاذا كان التمكين واجبا فكذلك اللطف وانما قلنا
ان اللطف كالتمكين لما ثبت في الشاهد ان احدنا اذا دعا غيره الى طعامه وكان غرضه نفع
ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض الى وقت التناول ولم يلحقه وعلم انه متى استبشر في وجهه
فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله فان تركه الاستبشار والحال ما ذكرناه
يجري مجرى رد الباب عليه والعلم بذلك ضروري الثاني ان المكلف لو لم يجب عليه اللطف
لكان لا يفترق ايضا فعل المفسدة لانه لا فرق في العقل بين فعل المختار المكلف عنده القبيح
وبين ترك ما يحمل المكلف عند تركه على الواجب والعلم بذلك ضروري فثبت ان اللطف واجب
والكلام عليه ان نقول لا نسلم ان الامامة لطف قوله الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم
عن القبائح ويحثهم على الواجبات فان حالهم الى ترك القبائح وفعل الواجبات اقرب من

على
ق

حالهم اذا لم يكن لهم هذا التبس قلنا هذا القدر لا يدل على كون الامامة لطفا لانه قد يجوز خلو نصب الامامة
عن جميع جهات القبح لانكم اذا لم تدلوا على ذلك كنتم مجوزين بتوقف ما لو ثبت لقطعتم بكونه
ليس بلطف ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكونه لطفا مثل ان ما ذكروه لا يكفي في بيان كون الامامة
لطفا ما لم يضموا اليه الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح لا يقال ما ذكرتموه
مدفوع من وجوه لا بعد اولها انه لو جاز القدح في كون معرفة الله تعالى لطفا لان الذي يمكننا في
بيان كون المعرفة لطفا كونها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقليات فاما
بيان خلوها عن جميع جهات القبح فذلك لا يمكن اثباته بالاتفاق وثانيها ان ما ذكرتموه يفضي
الى تعذر القطع بوجوب شيء على الله تعالى لكونه لطفا لانه لا شيء يدعى كونه لطفا الا والاحتمال المذكور
قائم فيه واذا كان ذلك ما يبتدئ باب معرفة وجوب الالطاف على الله تعالى وكانت هذه المسألة
فرعا من فروع مسألة وجوب اللطف كان ذلك مدفوعا وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة
على وجه من وجوه القبح فوجب نفيه ورابعها ان جهات القبح محصورة مضبوطة وهي
كون الفعل كذبا او جهلا او ظلما وهذه الجهات زائلة عن الامامة فوجب القطع بنفي اشتمالها على
القبح لانا نقول اما الاول فنقول معرفة الله تعالى ليست من الالطاف التي تجب
على الله تعالى فعلها بل يجب على العبد فعلها واذا كان كذلك فنقول متى دل الدليل على
كون معرفة الله تعالى لطفا ولم يدل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه غلب على ظننا كون
المعرفة لطفا والظن يقوم مقام العلم في اقتضاء وجوب الفعل علينا الا ترى ان الجالس تحت
الجدار المائل اذا غلب على ظنه سقوطه عليه فانه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع واذا
كان كذلك لا جرم يكفي ظن كون المعرفة لطفا في وجوبها علينا واما الامامة فانتم توجبونها على الله
تعالى ولا يكفي في الايجاب على الله تعالى ظن كونها لطفا بل لا بد فيه من العلم بكونها
لطفا فما لم يعلم بالدلالة القاطعة خلوها عن جميع جهات القبح لا يمكن القطع بل لا يمكن القطع بكونها
لطفا فلا يمكن ايجابها على الله تعالى فظهر الفرق قوله هذا يسد باب معرفة الالطاف قلنا
نحن لا نستدل بكون الشيء لطفا على وجوبه على الله تعالى بل نستدل بان الله تعالى فعله وانه لا يفعل
الحسن فعله الا لكونه لطفا على كونه لطفا واما العلم بوجوب فعل اللطف على الله تعالى على سبيل
الاجمال فلا تعلق له بهذا الموضع قوله لا دليل على حصول جهة من جهات المفسدة في الامامة

قلنا قد مر تزييف هذه الطريقة قوله جهات القبح محصورة قلنا الحصر المفيد هو المتردد
بين النفي والاثبات وقد مر في مسألة الحسن والقبح ان ذلك كالمتعذر في جهات القبح ثم ان
سلمنا انه لا وجه للقبح في كون الامامة لطفا من غير وجه المفسدة فلم لا يجوز ان يقال
ان نصب الامام يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف عن الامام واما عند
عدم نصب الامام فالمكلف انما يتركه لقبحه لا للخوف عن الامام واذا كان كذلك في نصب
الامام هذه المفسدة لا يقال هذا باطل بترتيب العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي ان يكون
المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف عن العقاب لانا نقول عندنا ان ترتيب
العقاب لا يعلم الا من الشرع وقبل ورود الشرع كان ذلك مجوزا فلما ورد به علمنا ان ترتيب
العقاب لا يقتضي هذه المفسدة فجوز انه من سلمنا ان يقال ان نصب الامام قبل ورود الشرع
يجوز ان يكون مفسدة وانما يعلم خلوها عن جميع جهات القبح اذا ورد الشرع به ولكن ذلك اعتراف
بانه لا طريق الى معرفة وجوبه الا من الشرع وذلك مما لا نزاع فيه وان سلمنا ان هذا الوجه
لا يصلح ان يكون مفسدة ولكن فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده
واذا كان كذلك كان نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه وبتقدير هذا الاحتمال
فلا نسلم انه يحسن فعله فضلا عن ان يدعوا وجوب فعله نعم اذا اشتد التهتك بورود الشرع بوجوب
الامامة على عدم هذه المفسدة كان ذلك صحيحا ولكنه يصير الاستدلال على وجوب الامامة سمعيا
وذلك مما لا نزاع ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا ولكن في كل الازمنة او في بعضها ع م
بيانه ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة قوم يستنكفون عن طاعة غيرهم ويعلم الله تعالى
منهم انه متى نصب لهم رئيسا قصدوه بالقتل واثاروا الفتن العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيسا
اصلا فانهم لا يقدمون على القبائح او يقل اقدامهم عليها وهذا الاحتمال وان كان نادرا الا انه
ممكن الوقوع فيكون نصب الامام في ذلك الزمان مفسدة قبيحة من الله تعالى ثم انه لا دليل على تعيين
الا وجود فيه لن يكون زمانا لوقوع ذلك النادر فاذن لا يمكننا القطع بوجوب الامام في شيء من
الازمنة لا يقال هذا مدفوع من وجهين احدهما ان الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين
وليس كلامنا الآن فيه بل في مطلق الرئيس وثانيهما ان هذه مسألة نادرة والمفاسد الحاصلة
عند عدم نصب الامام غالبة ولا دليل استقرا العرف والمفسدتان اذا تعارضتا فدفع الاكثر

بالتزام العقل اولى من رفع العقل بالتزام الحكم لانا نقول اما الاول فممنوع
لانه كما يمكن الاستنكاف عن طاعة رئيس بعينه لكون الانسان ذا نفس ابية يجب
يستنكف عن طاعة الغير كائنا من كان ذلك الغير واما الثاني فممنوع لانا لا نمنع في ان
الزمان الذي يكون المفاسد عند عدم الرئيس فيه اقل منها عند وجوده زمان نادر ولكن كون
ذلك الزمان نادرا لا يقدح في غرضنا لان في ذلك الزمان النادر يكون نصب الرئيس مفسدة فلا يجوز
في الحكمة نصبه نعم لو ادعينا استحالة ذلك في كل الازمنة لكان ذلك واردا فاعلموا انا لا ننكر عليكم
ان تسموا الالة ما قدمتم على استحالة وقوع ذلك فان الذي ذكرتم لا يدل الا على ان الامر كما ذكرتم
في غالب الازمنة فاما انه يجب في كل الازمنة ان يكون الامر كذلك فكلا لكم لا يوجد ولا يقتضيه
ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا في جميع الازمنة ولكنها لطف يمكن ان يقوم غيرها مقامها
او لا يمكن م ع بيانه وهو ان الامامة وان كانت لطفا الا انه من المحتمل ان يكون في مقدور الله
ما يقوم مقامها وحينئذ لا يجب على الله تعالى نصب الامام على كل حال فعليهم ان يبطلوا هذا
الاحتمال ثم انا نبين ترجيحا يقوم الرئيس في كونه لطفا على سبيل التبرع فنقول الكلام في
عصمة الامام فاما ان يكون عصمته بسبب امام اخر ولزم التسلسل او لا بسبب امام اخر فحينئذ قد
عقلنا ان المكلف في فعل الواجبات والامتناع عن القبائح لا يتوقف على ان يكون له امام فعند
علمنا بهذه الصورة سائر من يقوم مقام الامامة في كونها لطفا لا يقال انا نعلم
بالضرورة لان القوم الذين لا يكونون معصومين يكون حالهم في الانزجار عن القبائح عند
وجود الامام القاهر اكمل مما اذا لم يكن لهم هذا الامام والعلم بذلك ضروري لانا نقول
اما اولا فلا نسلم القطع بوجوب وجود الامام في كل حين لاحتمال ان يكون في بعض الازمنة
كل القوم معصومين فيستغنون عن الامام واما ثانيا فما ذكرتم ان يقوم العصمة
مقام الامام في المنع عن القبائح فلم لا يجوز ان يقوم غيرها مقامه وحينئذ العلم بذلك ضروري
وعكسه الدلالة ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا ولكن في المصالح الدينية او في المصالح
الدنيوية بيانه وهو ان الامام اما ان يكون لطفا في افعال الجوارح او في افعال القلوب
فان كان لطفا في افعال الجوارح فافعال الجوارح على قسمين منها ما يدرك وجوبها وقبحها عقلا ومنها
ما لا يدرك ذلك الا بالشرع فان ادعيتم وجوب نصب الرئيس لطفا في الشرعيات فهو واجب

في جميع الازمنة ووجوب اللطف تابع للملطوف فيه فكيف يمكن الاستدلال بوجوب الشرعيات
على وجوب الامام في كل الازمنة وحينئذ يكون ذلك تركا منكم للطريقة التي تحديتم بها الاعداء
عليها واما ان ادعيتم وجوب نصب الرئيس لكونه لطفا في العقليات ففعل القبائح العقلية من
افعال الجوارح ان تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية وان تركت لا لذلك كان
مصلحة دنيوية لان ترك الظلم والكذب لا اشكال في كونه مصلحة دنيوية لان نظام العالم يحصل
بالعقل بترك الظلم والكذب والمعتبر بترك القبيح لوجه قبحه هو ان الداعي له الى ترك الظلم
هو علمه بكونه ظلما وذلك من صفات القلوب فان جعلتم الامام لطفا في ترك القبيح سواء كان
ذلك الترك لوجه قبحه او لا لوجه قبحه ~~هو ان الداعي له الى ترك الظلم هو علمه بكونه ظلما وذلك~~
من صفات القلوب فان جعلتم الامام لطفا في ترك القبيح سواء كان ذلك الترك لوجه قبحه كان
ذلك الترك ~~مصلحة دنيوية~~ فيكون الامام لطفا في المصالح الدنيوية وذلك باطل بالاتفاق عندنا وعند
على الله تعالى وان جعلناه لطفا في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الامام لطفا في صفات
القلوب لا في صفات الجوارح وذلك باطل لان الامام لا اطلاع له على البواطن الا
على مذهب الغلاة ولهذا نتكلم الآن معهم واذا لم يكن له اطلاع على بواطنهم لم يكن فعلهم
للواجبات العقلية من افعال القلوب وتركهم للقبائح العقلية من افعال القلوب لاجل
الخوف من الامام فلا يكون الامام لطفا في شيء من المصالح الدينية لا يقال انه يحصل
بسبب وجود الرئيس القاهر مواظبة المكلف على فعل الواجبات العقلية من افعال الجوارح
وترك القبائح العقلية من افعال الجوارح ومواظبته على ذلك تقتضي ان يصير الداعي له الى
ذلك الفعل والترك وجه وجوبها ووجه قبحها فيكون نصب الرئيس لطفا في المصالح الدينية
من هذا الوجه لانا نقول ما ذكرتموه يقتضي ايجاب اللطف على الله تعالى في جميع
المصالح الدنيوية لان على التقدير الذي ذكرتموه يكون رعاية المصالح الدنيوية سببا لرعاية
المصالح الدينية ولكن متى اذا كان الامام ظاهرا نافذ الحكم او اذا لم يكن م ع بيانه
وهو ان انزجار الخلق عن القبائح بسبب الامام انما يكون اذا كان الامام قادرا على جميع القبائح
فاما اذا لم يكن قادرا على ذلك لم يحصل الانزجار فالحاصل ان الامام الذي توجبونه ليس لطفا
والامام الذي هو لطف لا توجبونه لا يقال للشيعة ههنا قولان احدهما انهم قالوا

اللطف حاصل بالامام وان كان غايبا فان كان المكلف اذا اعتقد وجود الامام وامامته
واعتقد انه بحاضر من الاحوال الا ويجوز ان يظهر ويمكن من التصرف تحسّن افعاله
ولا يكون المكلف خائفا لاجل ذلك يمتنع من القبيح قلنا ان ما اسلمنا ان اللطف
انما يحصل عند ظهوره وتمكنه ولكنه انما لا يظهر لعلة ترجع الى المكلفين وهي اخافتهم
الامام وهم قادرون على ازالة ذلك فهم قد اتوا بتفويت اللطف من قبل انفسهم قالت الشيعة
وليس للاحوال تعترض هذين الجوابين فنقول اما الاول فباطل لان الخوف
الحاصل من امكان ظهوره في كل وقت كالخوف الحاصل من امكان ان يخلقه الله تعالى
في كل وقت واذا كان كذلك فجوزنا ان لا يكون موجودا الا ان الله تعالى يجب عليه ان يخلقه
عند ما يكون المصلحة حاصلة في ايجاده ثم انه لا وقت الا ويجوز من المكلف ان يخلق في ذلك
الوقت فيكون اللطف حاصلا وان لم يكن الامام موجودا وكذا القول في نزول عيسى او الهوا .
واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان العذر الذي ذكرتموه غير حاصل في اولياء الامام
فكان يجب ان يظهر لهم قالت الشيعة لا نقول اما الاول فباطل من
وجهين احدهما ان الخوف من الامام مشروط بوجود الامام لان الخوف عن المعدوم
محال فيستحيل حصول الخوف عنه مع تجويز عدمه وثانيهما ان هذا الاحتمال باطل بالاجماع
الامة لان الامة في هذه المسألة على قولين منهم من اوجب على الله تعالى نصب الامام ومنهم من
اوجب ذلك وحكم بان ذلك الامام موجود في الارض فلو اوجبناه على الله تعالى وزعمنا
انه غير موجود بل واجب عليه تعالى ايجاده عند حصول المصلحة لكان ذلك قولا خارقا للاجماع
وانه باطل واما الثاني فهو باطل من وجهين احدهما انا لا نسلم انه لا يظهر لاحد من اوليائه
لان كل احد انما يعلم حال نفسه ولا يعلم حال غيره فلا يمكن للانسان ان يقطع انه لا يظهر
لغيره وثانيهما انا ان سلمنا انه لا يظهر لاحد من اوليائه ولكن السبب فيه
ان احدا من احبائه اذا ظهر له فهو لغاية سروره به ربما يبشر غيره وذلك الغير يبشر ثالثا
ورابعا فينتشر ذلك الخبر وينتهي الى الاعداء وثانيهما ان ذلك الولي انما يعرفه بالمعجز
ولا يمتنع دخول الشبهة على المكلف في ذلك وحينئذ يستعين غيره وربما اسف على
وجه الدلالة فيصير عدوا ويصير ذلك سببا لوصول الخبر الى الاعداء هذا تقرير كلام الشيعة

ظ وينتشر

لا نقول اما قولكم اولا ان الخوف عن الامام موقوف على وجود الامام قلنا
هذا مسلم ولكن اذا توقعنا حدوث الامام في كل وقت وعلمنا انه متى حدث كان مانعا عن القبائح
كان الخوف حاصلا عنه في كل وقت وان كنا لا نعلم انه هل هو حاصل في ذلك الوقت ام لا ومثاله
ان من علم ان السلطان اذا اخذه ضربه ثم انه متوقع في كل حين ان يأخذه السلطان فانه
يكون خائفا على نفسه مهما امكن ان يأخذه السلطان وان كان يعلم توقف ذلك الضرب على
وقوعه في يد السلطان قوله ثانيا نتمسك بالاجماع في دفع هذا السؤال قلنا نحن نتعجب كلكم
هذا تعجبا لانه لا فرق بين ان يكون الدليل بكل مقدماته معيبا او بعض مقدماته معيبا في كونه
معيبا وانما قلنا بصحة الاجماع عندكم متوقف على وجود المعصوم في كل زمان لان الاجماع
ليس حجة في نفسه عندكم بل لاشتماله على قول المعصوم فاذن الاجماع لا يكون حجة الا
بعلم قول المعصوم فيه لو علمنا وجوده وحصوله في الارض فلو اثبتنا اصل وجوده وكونه
وجوده في الارض بالاجماع لزم الدور قوله ثالثا ان كل احد لا يعلم الا حال نفسه
ان الامام لم يظهر له فاما ان الامام لم يظهر لغيره فذلك غير معلوم قلنا هب انه هذا
العدد البالغ حدا يتجاوز في الغير فاما الرجل الذي يكون في غاية الورع والاخلاص
للامام اذا لم يره البتة مع شدة احتياجه اليه ليستفيد منه ما اشكل عليه من العلوم فان
ما اوردناه من الاشكال متوجه فيه قوله رابعا المانع من ظهوره للاولياء اما خوف
الاشتهار او الخوف من عدم قبولهم دلالة المعجز على صدقه قلنا
هب ان الامر على ما قلتم ولكن الرجل الواحد اذا احتاج في تعلم مسألة الى الامام فالذي
يمكنه ان يعزم على خدمة الامام وعلى ترك المخالفة وحدها ولا يمكنه ان يزيل خوف
الامام عن الظالمين وعن الاولياء على الوجه الذي قررتموه فهذا الشخص قد تعذر عليه
الانتفاع بالامام لا بفعل صدر منه فاما ان يسقط التكليف عنه وذلك هو قول الباطنية
لعنهم الله او لا يسقط مع انه تعذر عليه الانتفاع باللطف لا بجرم صدر عنه وذلك باطل
ايضا لان التكليف بالفعل مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف غير جائز عندهم ثم ان سلمنا
ان ما ذكروه يدل على كون الامام لطفا ولكن متى اذا كان الامام ... ام اذا لم يكن
م ع ... انه وهو المرجح في معرفة كون الامامة لطفا الى استقراء احوال العالم والزمان

وانما ينبغي قول المعصوم ع

عندكم ما خلا البتة من الامام فلا يمكن معرفة حال الزمان الخالي عن الامام بالتجربة واما الذي
يمكن معرفته بالتجربة فهو حال الزمان الخالي عن الامام الظاهر القاهر فلان ما تريدون اثباته
وهو وجود الامام لا يمكن ادعاء ان عدمه مفسدة لان ذلك انما يعرف بالتجربة والتجربة ما حصلت
وما يمكن ادعاء التجربة في كونه مفسدة فهو عدم الامام الظاهر فلا نوجبه فبطل ما ذكرتموه
ثم ان سلمنا ان ما ذكروه يدل على كون الامام لطفا على الاطلاق ولكنه منقوض
والدليل المنقوض لا يجوز الاستدلال به بيان كونه منقوضا وهو انا لو قدرنا وجود معصوم
في كل بلد بل في كل محلة يزجر الخلق عن القبائح ويحثهم على الطاعات لكان امتناع الخلق
عن القبائح واقدامهم على الطاعات اكثر مما اذا لم يكن لهم الا رئيس واحد معصوم وكذلك
لو قدرنا القضاة والامراء او الجيش معصومين لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبائح وكذلك
لو قدرنا اماما يرشد الخلق الى ادلة معرفة الله سبحانه واثبات النبوة ووجوب الامام عقلا
ووجوب عصمته لكان وقوفهم على هذه الاصول اسهل مما اذا لم يكن كذلك فما ذكرتموه
من الدليل المقتضي لوجوب اصل الامامة قائم في هذه التفاصيل مع ان شيئا منها
لا يجب عقلا فانتقض ما ذكرتموه لا يقال الامة اجمعت على عدم وجوب
هذه الامور علمنا ان جهات اللطف فيه غير حاصلة فلذلك لم يجب لانا نقول
اذا كان الامر كذلك علمنا ان مجرد ما ذكرتموه في بيان كون اصل الامامة لطفا من ان الخلق مع
الامام اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية مما اذا لم يكن لهم امام غير كاف في ذلك اذ
لو كان ذلك القدر كافيا في كونه لطفا لكان اينما حصل ذلك القدر حصل كونه لطفا
فكان يلزم الحكم بوجوبه عقلا ثم ان سلمنا ان الامام لطف فلم قلتم ان اللطف
واجب قوله اولا لان فعل اللطف جار مجرى التمكين قلنا لا نسلم قوله لان من قدم
الطعام الى انسان واراد من ذلك الانسان ان يتناول ذلك الطعام وعلم منه انه لا يتناوله
الا اذا تواضع له فانه لو ترك ذلك التواضع لقدح في كونه مريدا من ذلك الانسان ان يتناول
طعامه قلنا لا نسلم ان ترك التواضع والحالة هذه يقدح في كونه مريدا على الاطلاق
بيانه ان الارادات مختلفة فقد يكون الانسان مريدا من غيره ان يتناول طعامه
ارادة في الغاية حتى انه يقرر مع نفسه انه يفعل كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول

طعامه الا عند فعله فاذا كان الانسان مريدا من غيره ان يتناول طعامه ولكن الى هذا الحد بل
يقول اني اريد منك ان تأكل طعامي ولكن لا احتمل اكثر لو وقف ذلك الاكل
على ان اقبل رجلك فاني لا افعل ذلك بل اريد ذلك ارادة الى هذا الحد واذا عرفت
هذا التفصيل فنقول الارادة ان كانت واقعة على الوجه الاول كان ترك التواضع قادحا
في حقيقتها واما لو كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نسلم ان ترك التواضع يقدح فيها
والعلم بذلك بعد الاختبار والتجربة ضروري واذا ثبت ذلك فنقول لم قلتم لئن الله تعالى
اراد من المكلفين فعل الطاعات والاجتناب عن القبائح على الوجه الاول حتى يلزم
فعل اللطف وبيانه ان التكليف تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان يأتي باقصى
مراتب التفضل واذا كان كذلك حسن من الله تعالى ان يريد الطاعة وترك المعصية على الوجه الثاني
وعلى هذا التقدير لا يلزم من ترك اللطف القدح في تلك الارادة قوله ثانيا ترك اللطف
كفعل المفسدة قلنا ان عنيتم به ان كل واحد منهما كالآخر لاجل ان احدهما مماثل للآخر في حقيقته فهو
باطل قطعا لان عدم فعل شيء لا يكون مماثلا لفعل شيء آخر وان عنيتم به انه مماثل له في الوجوب
فهذا هو اول المسألة ويكون ذلك استدلالا بالشيء على نفسه لا يقال اعني به مماثلة في كونه اضرارا
بالغير وذلك علة القبح ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في الحكم لانا نقول
هذا قياس وقد بينا في اول هذا الكتاب ان القياس لا يفيد العلم ولئن سلمنا ذلك
ولكن الفرق ظاهر لانا لا نسلم معنى قولكم ترك اللطف ضرب الا انه ترك الانتفاع ولا يلزم من قبح فعل
الاضرار قبح ترك الانتفاع الا ترى انه يقبح منا ان نضرب العبد ولا يقبح منا ان لا ننفعه فظهر
الفرق وان سلمنا ان اللطف واجب ولكن لطف نعلم فاعله ان الملطوف له
لا يفعل عند فعله الملطوف فيه او لا تعلم ذلك ع م بيانه وهو ان فاعل اللطف
له احوال ثلثة احدها ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه
يفعله او لا يفعله وثالثها ان يعلم انه لا يفعله ففي الاول نسلم انه يجب فعل اللطف
وفي الثاني نسلم ايضا وجوب ذلك فان الواحد منا يجب عليه ان يتواضع للضيف وان
كان لا يعلم انه هل يتناول ذلك الطعام عند ذلك التواضع ام لا واما الثالث
فلا نسلم انه يجب فعل اللطف فيه ويخرج مثال الضيف وعلى هذا نقول انه لا ...

في حد نفسه الا احد العصمين احدهما ان يعلم ان الملطوف لا يفعل الملطوف فيه
وثانيهما ان يعلم انه لا يفعل وعلى هذا التقدير لا يجب على الله تعالى نصب الامام الا اذا علم
من الامة انتفاعهم به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم الله منهم ان الامام ليس في حقهم لطفا
محصلا وان كان لطفا مقربا واذا كان كذلك لم يجب على الله تعالى نصبه ثم انه لا زمان
الا وهذا الاحتمال قائم فيه واذن لا زمان الا وهو بحيث لا يمكن القطع بحصول الامام
فيه وان سلمنا ان الامامة لطف وان اللطف واجب مطلقا ولكن متى اذا كان
ذلك اللطف ممكنا واذا لم يكن م ع سلمنا انه يحتمل ان لا يكون للشيء في مقدور الله تعالى
لطف مثل الكافر فانه لا لطف له في مقدور الله تعالى وكذلك يمكن ان يعلم الله تعالى ان كل
من خلقه الله في هذا الزمان فانه يكفر ويفسق فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدورا
له واذا كان هذا الاحتمال قائما في كل زمان لم يمكن القطع بوجوب الامام فيه لا يقال
لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان مقدورا لسقط التكليف بخلاف الكافر فانه لا لطف
له في الحال والمآل فلما استحال ذلك مطلقا لا جرم لم يتوقف عليه التكليف اما
اللطف الحاصل من الامام فهو وان كان متعذرا في الحال لكنه ممكن في المستقبل فلا جرم
يقبح التكليف في الحال بدون الامام لانا نقول كما ان الكافر لما لم يكن اللطف مقدورا له
حسن التكليف فكذلك لم لا يجوز ان يقال خلق المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدورا
لا جرم لم يتوقف عليه التكليف وتقريره ان تعويلكم في وجوب اللطف على مثال الضيف وهو ان
اذا علم المضيف ~~اذا علم المضيف~~ انه لا لطف له في هذا اليوم نحن منه لم يدعوه الى
الضيافة وان كان يعلم حصول اللطف غدا فان ادعيتم قبح هذه الضيافة طالبناكم بالدليل عليه
ولكم انتم المستدلون فعليكم الدلالة وان سلمنا جميع ما ذكرتموه ولكن مدار هذه الحجة على القول
بالحسن والقبح العقليين وقد تكلمنا في هذا الاصل واعلم انا انما اطنبنا في الاعتراض
على هذه الحجة لانها كالقطب في مسائل الامامة ولو صحت لاستمر اكثر اصول الشيعة ولم ار احدا
من اصحابنا ولا من المعتزلة بالغوا في الكلام عليها فلذلك بالغنا في التكلم عليها والله الموفق

المسألة الثالثة في صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول
الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل الشبه في اصول الدين ومن الفتوى في الاحكام

الشرع الثانية ان يكون ذا رأي وسياسة بتدبير الحرب والسلم وتنفيذ وموضع
الشدة واللين في موضع اللين الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب
فلا يضعف عن قتال العدو وعن اقامة الحدود ولا يجبن عن القيام بالحرب الرابعة
ان يكون عدلا في الظاهر لان الفاسق ربما صرف الاموال الى اغراض نفسه فتضيع الحقوق
ويندرج في ذلك كونه مسلما لتقرير الاول فهذه الصفات الاربع لا بد من تحققها في الامام
ويتوقف ثبوتها على اربع صفات اخرى وهي الذكورة والحرية والبلوغ والعقل اما الذكورة
فلان الغالب من حال الاناث الجهل بهذه الصفات التي ذكرناها ولانه لا يحصل
لهن من الهيبة ما يحصل للرجال وكذا القول في البلوغ واما الحرية فلاستحقار الناس للعبد
ولان اوقاتهم مشغولة بخدمة السادات واما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل
الا معه فهذه الصفات الثماني معتبرة بالاتفاق وههنا صفة تاسعة وهي كونه قرشيا وهي عندنا
وعند ابي علي وابي هاشم معتبرة وحكى الجاحظ عن جل المعتزلة انهم لم يشترطوا ذلك وهو قول
الخوارج دليلنا الاجماع والسنة اما الاجماع فما ثبت بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة
يوم السقيفة منعهم ابو بكر عنها لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة ولم ينكر احد
ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك يدل على انعقاد الاجماع على رعاية
هذا الشرط واما السنة فما رواه ابو بكر وكثير من اكابر الصحابة عنه عليه السلام انه قال الائمة
من قريش وتقريره هو ان الالف واللام للاستغراق فيكون معنى الحديث ان كل الائمة
من قريش وسواء كان المراد منه الامراء او الخلفاء فانه يمنع من كون الامام غير قرشي تركنا العمل
باللفظ الا في الامام الاعظم فيبقى الحديث حجة فيه وقال عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله
واستقاموا لامره وقال قدموا قريشا ولا تقدموها واحتج المخالف
بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا السلطان ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع وظاهر الحديث يقتضي نفي اعتبار الانساب واما المعقول فلان الغرض
من الامامة القيام بمصالح الامة وذلك يتم من دون اعتبار النسب والجواب عن الاول
ان كل امام سلطان وليس كل سلطان اماما فلا يلزم من دلالة الحديث على كون العبد الحبشي
سلطانا دلالته على كونه اماما والجواب عن الثاني انه لا يبعد ان يكون انقياد الخلق

للقريشين بسبب اتصالهم بالرسول صلى الله عليه وآله ثم قالوا ولاجل ذلك يعتبر في الامام كونه منهم فهذه هي الصفات
الشرع المعتبرة في الامامة عندنا والامامية يعتبرون صفات اخر ونحن لا نعتبرها ولنشرح كل واحد
منها في مسألة مفردة والله الموفق **المسألة الرابعة** في نفي العصمة لم تشترط الامامة
بها الا الفرق الثلاث الملاحدة والامامية والمعتزلة في عدم اشتراطها لمذهبنا مسالك **المسلك الاول**
ان الامامة عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه على غيره شرعا والثاني عدمي
وهو عدم نفوذ حكم شخص غيره عليه شرعا فلو توقفت الامامة على العصمة لكان ذلك اما
للوصف الاول او للثاني او لمجموعهما والاقسام الثلثة باطلة لان الامير الذي بالمشرق
حال كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد غير الامام والامام غير نافذ الحكم عليه في هذه
الحالة لان ذلك يستدعي علم الامام بالغيب وقدرته على الاختراع ولا نزاع في ان ذلك ثبت ان
الامير في هذه الحالة لا ينفذ عليه حكم غيره وهو نافذ الحكم على غيره فقد تحقق فيه كل واحد
فان قيل الوصفين على الاجتماع مع ان العصمة غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامام
اولا قطع البكم بعض الحصر الذي ذكرتموه ونا سنبين فساده وذلك لانا انما نعتبر عصمة الامام
ليكون لطفا في المعارف الالهية كما ذهبت الملاحدة اليه او في اداء الواجبات العقلية كما
ذهبت الاثنا عشرية اليه او ليكون حافظا لنقل الشريعة او ليكون مفسرا للقران او شارحا
للاحكام او ليكون مرشدا للخلق الى مصالحهم الدنيوية من الاغذية والادوية على ما ذهب اليه
بعضهم وشيء من هذه الوجوه غير حاصل في تقسيمكم فكان باطلا ثم لئن سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الحاجة الى العصمة لنفوذ حكمه على غيره وله الامير والقاضي ينفذ حكمهما على الغير
مع ان العصمة غير معتبرة فيهما قلنا لم لا يجوز ان يقال الامام انما احتاج الى العصمة
لانه نافذ الحكم على كل من عداه والامير والقاضي ليسا نافذي الحكم على كل من عداهما ثم ان
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الحاجة الى العصمة لعدم نفوذ حكم غيره عليه ولهذا
الامير القاضي لا ينفذ حكم غيره عليه قلنا لا نسلم بل ينفذ عليه حكم الامام ولئن سلمنا وجوب
اطلاع الامام على الغيوب وقدرته على الاختراع ثم لئن سلمنا انه لا ينفذ عليه حكم الامام لكن
مطلقا او في الحال ع م مسلم ان الامير يخاف التهمة من انهم ارتكابه للمحظور
لو ارتكبه فيصير خوفه عن زجر الامام له في ثاني الحال مانعا عن ارتكاب المحظور في الحال

واما الامام اذا ارتكب المعصية فانه لا يخاف احدا لانه ليس فوقه غيره حتى يكون خائفا منه فظهر
الفرق لا يقال الامة معصومة عن الخطا فالامام يكون خائفا من ان يعوقوه لو اقدم على المحظورات
لانا نقول كل من شاهد العالم وانصف احوال الرعية والملوك علم قطعا ان الرعية لا يقدرون
على منع الملوك عن الظلم واكثر ذلك فقد بطل هذا السؤال ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه ينفي
اشتراط العصمة الا ان هناك ما يدل على اشتراطها وذلك من خمسة عشر وجها فالاول وهو الذي
عليه يعولون انهم قالوا انا قد دللنا في باب وجوب الامامة على ان الخطا لما كان جائزا عن
الناس وجب ان يكون لهم رئيس ليكونوا عند وجوده ابعد من الخطا وعلى هذا لو لم يكن الامام معصوما
لزمت حاجته الى امام اخر ويتبين ذلك بطريقين احدهما ان نذكر ذلك الدليل بعينه فنقول
لا شك ان المكلف للامام لو كان له امام يزجره عن القبائح ويحثه على الطاعات لكان في هذه
الحالة اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فاذا لم يكن له ذلك فيكون وجود الامام لطفا للامام
الذي يجوز عليه الخطا واللطف واجب فيجب ان يكون للامام امام ولزم التسلسل وثانيهما
الا نذكر ذلك الدليل بل نقول لما ثبت بذلك الدليل ان من جاز عليه الخطا احتاج الى
الامام فنقول لا جهة للحاجة الى الامام هو جواز الخطا لانا متى علمنا جواز الخطا على الرعية علمنا
حاجتهم الى الامام وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم جواز الخطا على الرعية لم نعلم الحاجة الى
الامام وان علمنا سائر الامور فوجب ان يكون جواز الخطا علة الحاجة الى الامام فلو ثبت
جواز الخطا على الامام لحصلت فيه علة الحاجة الى الامام فلزم افتقاره الى امام اخر ولزم التسلسل
ومثال هذين الطريقين انا نقول في الممكن ان وجوده مساو لعدمه فيستحيل ان يترجح احد
الطرفين على الاخر الا لمؤثر فاذا اردنا ان نبين حاجة ذلك المؤثر الى مؤثر اخر بتقدير كونه
ممكنا كان لنا فيه طريقان احدهما ان نذكر فيه ذلك الدليل بعينه فنقول لما كان ممكنا
كان الوجود في حقه مساويا للعدم فيستحيل ان يترجح احدهما على الاخر الا لمؤثر فوجب
افتقاره الى مؤثر اخر وثانيهما الا نستعمل فيه ذلك الدليل بعينه بل نقول ان الممكن
الذي اثبتنا له بذلك الدليل حاجته الى المؤثر انما احتاج اليه لامكانه لانا عند العلم بامكانه
علمنا حاجته الى المؤثر وعند عدم العلم بذلك لم نعلم حاجته واذا كان الامكان علة الحاجة
الى المؤثر والامكان حاصل في هذا المؤثر وجب افتقاره الى حاجته واذا كان الامكان

معصوم آخر وان اعترف الفرق بين هذين الطريقين هنا فكذلك في مسئلتنا فثبت ان الامام
لولم يكن معصوما لاحتاج الى امام آخر ولزم التسلسل ولما كان ذلك باطلا كان القول بعدم
عصمة الامام باطلا الثاني ان الامام يجب متابعته لمجرد قوله وكل من كذلك وجبت
عصمته وانما قلنا ان الامام يجب متابعته لوجهين اما اولا فلان الامامة تقبل المتبوعية
في اللغة واما ثانيا فبالاجماع لانه لا نزاع في انه يجب على العامي متابعته في الفتوى
والحكم ومتابعة من ينصبه لهما وان العالم والعامي يجب عليهما متابعته في سياسته وعزله
وتوليته وامره ونهيه في الذهاب الى الغزوات واقامة الحدود والعقوبات وانما
قلنا انه يجب متابعته لمجرد قوله لوجهين اما اولا فلانعقاد الاجماع على ان العامي يجب
عليه قبول حكمه وفتواه بلا دليل وان العالم يجب عليه قبول امره ونهيه في السياسات لا لدليل
يقيمه الامام على صحة قوله واما ثانيا فلان متابعتنا له لا تحصل اذا فعلنا ما قاله لانه قاله
اذ لو كنا متابعين له اذا امكننا ما قاله لدليل دل على ان ذلك القول صواب لكنا
متابعين لليهود والنصارى في القول بحدوث العالم ونبوة موسى وعيسى وذلك فاسد
فثبت انه يجب علينا متابعته لمجرد قوله وانما قلنا ان كل من كان كذلك وجبت
عصمته لانه لو جاز عليه الخطأ لم نامن ان يكون الناس باتباعه هلاكهم [illegible] اوجب الله علينا
متابعته يكون قد امرنا بالخطأ وباعتقاد صحته وذلك غير جائز الثالث
ان الشريعة لا بد لها من ناقل وليس ذلك الناقل اهل التواتر اذ ليس يجب في كل ما نقل الله
تعالى عليه ان يكون معلوما لاهل التواتر واذا لم يجب ذلك احتمل ان لا يكون كل الشريعة
منقولا بالتواتر وايضا فبتقدير ان يكون كل الشريعة معلوما لاهل التواتر لم يجب
ان ينقل اهل التواتر كلها اما عمدا او سهوا واذا ابطل ذلك ثبت انه لا بد من معصوم ليكون
حجة في نقل الشريعة واما قطعا بوصول كل الشريعة الينا الرابع ان الامة
ان الامة اختلفت في احكام ليس في كتاب الله ولا في الاخبار المتواترة ما يدل عليه والقياس
واخبار الآحاد لا يصلحان طريقين الى الشريعة فلا بد من معصوم يستفاد منه الحق في هذه الاحكام
الخامس انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى انما انزل القرآن ليعلمه ويعمل به ولا
طريق لنا الى ذلك الا بواسطة المعصوم من وجهين احدهما ان القرآن قد تطرق

اليه النقص والتبديل والتحريف والدليل عليه ما نراه فيه من الآيات المتناقضة مثل
ان فيها ما يدل على التنزيه ومنها ما يدل على التشبيه ومنها ما يدل على ان افعال العباد بقضاء الله
وقدره وارادته ومشيته ومنها ما يدل على انها ليست كذلك وتكلف المتكلمين من اهل التأويل
في دفع ذلك التناقض غير مستقيم لان التناقض لو اندفع بتلك التكلفات لما امكن
ان يدعى التناقض على كلام احد من اهل العالم في قول او تصنيف لامكان ازالة التناقض في ذلك
بالتأويلات البعيدة وايضا فانا نرى انه حصل في القرآن ما لا يجب ان يكون مثل
التكرار في اللفظ كما في سورة الكافرين وفي قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وفي قوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به فانه جاء في سورة النساء مرتين وفي المعنى كتكرير قصة موسى في اكثر سور القرآن
ومثل اللحن في قوله ان هذان لساحران وفي قوله ان الذين امنوا والذين هادوا
والصابئون والنصارى ولم يحصل فيه ما يجب ان يكون فيه مثل الدلائل الاصولية
والفروعية التي يشتمل عليها كتب المتكلمين والفقهاء فان اشتمال كلام الله تعالى عليها
اولى وكل ذلك يدل على ان القرآن قد تطرق اليه التحريف وايضا فكثرة القراءات
واختلاف الناس في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو في اول كل سورة من القرآن
مع انه اشهر ما في القرآن واختلافهم في المعوذتين والحاق بعض الناس به آية الرجم
ودعاء القنوت كل ذلك مما يقدح في كون القرآن متواترا واذا ثبت تطرق التحريف
الى القرآن فلا بد من معصوم يعلمنا القرآن الذي انزله الله تعالى على رسوله واعلم ان
هذه الشبهة قد تعلق بها جمهور المتقدمين من الروافض وطولوا فيها حتى صنف
القاضي ابو بكر الباقلاني في الجواب عما يذكرونه في تقرير هذه الشبهة على التفصيل اربع
مجلدات الوجه الثاني ان المتأخرين سلموا عدم تطرق التحريف الى القرآن
ولكنهم زعموا انه لا طريق لنا الى فهم معناه الا من المعصوم لان اكثر الفاظ القرآن مشتركة
محتملة ولذلك نجد المفسرين مختلفين في تفسيره وكل منهم صار الى السابق الى ظنه
من غير دليل قاطع والتفاسير المنقولة عن الرسول ليست متواترة فلا يكون مفيدة للعلم
وهي ايضا متعارضة فثبت انه لا بد من معصوم يعلمنا التفسير الحق السادس
ان الامام يجب ان يكون منصوصا من قبل الله او من قبل رسوله وكل من كان كذلك فهو معصوم

فالامام معصوم واما ثانياً فلان كل امام فهو منصوص عليه لما سياتي انه لا طريق الى
الامامة الا النص واما ثالثاً فلان كل منصوص عليه من قبل الله تعالى معصوم لوجهين اما اولاً فلانه
لا يجوز من الحكيم ان يولي من يعلم من باطنه انه يفسد في الحال او فيما بعد واما ثانياً فلان الواحد
منا لو عرف رجلا معصوما واختار الامام لكان قبيحا ان يختار غير المعصوم اذ كان ممن
يشترط الى كانه ساوى فيما من ليس بمعصوم فلا يجب ذلك في حكمة الله تعالى اولى
السابع الامام نافذ الحكم على كل من عداه بالتولية والعزل والعقد والحل ولا ينفذ عليه
حكم احد فوجب عصمته كالرسول الثامن انه لو جاز الخطا على الامام
مع عدم اقدامه على سفك الدما واستباحة الفروج اما ان يجب منعه او لا يجب فان وجب
منعه فالمانع اما احاد الرعية او مجموعهم والاول باطل لثلثة اوجه اما اولا فلانه لو وجب
آحاد الرعية عزله وتوليته كانت فتنة عن آخرهم لم يتميز حاله عن حال كل واحد منهم فحينئذ لا يكون
هو بان يكون اماما لهم اولى منهم بالامامة واما ثانيا فلان كل من شاهد احوال العالم
وابصر الملوك والرعية علم بالضرورة ان كل واحد من احاد الرعية لا يتمكن من دفع ملك بلدته فضلا
عن ملك الارض كلها واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامام لطفا لكل واحد منهم لطفا له فيلزم
الدور وان الامام يمتنع عن المحظور لخوفه من الرجل الذي لا يمتنع عن المحظور الا من خوف الامام
وباطل ان يكون مجموع الرعية لثلثة اوجه اما اولا فلان مجموع رعية الامام هو كل الارض واتفاق
اهل كل الارض على الشي الواحد امر ممتنع في العادة واما ثانيا فلانه وان امكن ذلك
على سبيل الندرة الا انه اتفاقي فلا يكفي ذلك في منع الامام عن المعاصي واما ثالثا فلانا نعلم ان كل
واحد من الرعية يخاف من اظهار مخالفة الملك ان غيره لا يوافقه على تلك المخالفة فيستعين الملك
بغيره ويقتله وباطل ايضا ان يقال بانه لا يجب منع الامام عن المعاصي لوجهين اما اولا فالاجماع
الامة وهو عندهم حجة سواء كان فيه المعصوم او لم يكن فلا يلزم من جعله مقدمة في اثبات المعصوم
دور واما ثانيا فلان المضرة الحاصلة حينئذ من نصب الامام اكثر من منفعة نصبه فثبت ان القول
بجواز الخطا على الامام يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا التاسع
انه ثبت بما مضى في باب وجوب الامامة استحالة خلو الزمان عن الامام ثم نقول كل من احال
خلو الزمان عقلا عن الامام قال بوجوب عصمته فلو اوجبنا وجود الامام ولم نوجب عصمته كان ذلك

ذلك خرقا للاجماع العاشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة
اولي الامر وكل من امر الله بطاعته وجب ان يكون معصوما فاذن يجب ان يكون اولوا الامر معصومين ولا معنى
للمعصوم الا ذلك فهذه عيون شبه الاثني عشرية اما شبه السبعية في وجوب الاول والحاجة الى معرفة الله
عز جاهله بالمعرفة فلا بد من التكليف بها ونظر العقل غير واف به لشبه المختلفة عن نفاة النظر
فلا بد من مخبر يخبر بذلك وذلك المخبر يجب ان يكون معصوما حتى يحصل الجزم بما اخبر به الثاني
ان العقل اما ان يكون كافيا في معرفة الله تعالى او لا يكون فان كان كافيا وجب ان
يفوض كل واحد منا الى ما ارشده اليه عقله من العقائد وان لم يكن كافيا فلا بد من المعلم
الثالث انا اذا علمنا بالحاجة الى المعلم فالمعلم المسلم على هذا هو المطلوب
وان الكلام بعده علمنا ان القول بالتعليم باطل وذلك متناقض لانه نفي للتعليم بالتعليم الرابع
ان نظر العقل يفضي بكل انسان الى مذهب اخر والمذاهب المتناقضة يستحيل صحتها
فعلمنا ان نظر العقل لا يفيد الحق واما التعليم فمن المعلم المحق فقد استحال ان يكون الا
واحدا فعلمنا ان طريق معرفة هو التعليم لا نظر العقل والجواب عن الاول ان للنظر شرائط وكل من اتى به
وصل الى الحق والناس انما لم يصلوا الى الحق لعدم اتيانهم بها وايضا فلا يمكننا ان نعلم الامام
والرسول الا بعد معرفة الله تعالى فلو وقفنا عليهما معرفة الله لزم الدور وايضا فانتم انما اثبتم
التعليم بهذه الوجوه التي ذكرتموها لا بالتعليم فقد اثبتم التعليم بنظر العقل فوجب الاعتراف
بصحة النظر وذلك يمنع من الجزم بالحاجة الى المعلم بها انما نقول اما الاول فالجواب
عنه ان نقول هب ان للنظر شرائط وكل من اتى بها وصل الى الحق ولكن نعلم
ان الانسان لا يقصر في نفسه عمدا ونجد ارباب المقالات يجتهدون كل الاجتهاد
في تصحيح انظارهم وفي الاحتراز عن مواقع الغلط والشبه ثم مع ذلك يقعون فيها فعلمنا
ان القوة الانسانية غير كافية في الوقوف على الشرائط المعتبرة في صحة النظر فلا بد من
انسان كامل يرشدهم الى استعمال تلك القوانين وهذا هو المعني بالشبهة المحكية عن قولهم ان
النقص يدعم الخلق فلا بد من كامل يزيل النقص عنهم واما الثاني فالجواب عنه
انا لا نقول ان معرفة الله تعالى انما تحصل بمجرد قول الامام حتى يلزمنا الدور
الذي ذكرتموه بل نقول انه لا طريق لنا الى الوصول الى استعمال ما يرشد الى الله تعالى الا بارشاد

الامام فاذا وصل الامام الينا وارشدنا الى تلك الادله عرفنا انه محق ثم هو يرشدنا ايضا الى
مايدل على امامة محقق نعرف امامته ايضا فالحاصل انا لانقول ان الطريق
الى معرفة الاشيا مجرد قول الامام حتى يلزمنا المحال الذى ذكرتموه بل الطريق انما هو
نظر العقل بشرط ارشاد الامام فالعقل وحده ناقص ويكمل بكمال الامام وارشاده فتحصل
المعارف واما الثالث فالجواب عنه ان الحاجة الى التعلم والمعلم ضرورى غير
نظرى بدليل ان العقلا اذا راوا انسانا لم يقرا كتابا ولم يلق استاذا ولم يسمع شيئا من المباحث
ثم ان ذلك الانسان يدعى انه يستخرج حقايق العلوم بعقله فانهم يستهزون به ويضحكون
منه ويرون عليهم الضرورى انه لابد من التعليم والمعلم ولهذا نحكى عنه ولانا نعلم ان من
نخالفنا اذا اتاه من قبلنا فى وجوب التعلم كلام قوى لايقدر على الجواب عنه فانه
فى الحال يطلب الجواب من استاده وذلك اعتراف من فطرته بالحاجة الى العلم فثبت اضطرار
العقلا الى العلم بالحاجة الى المعلم ثم الوجه الرابع القول بانه لابد من المعلم نقول ان ذلك
المعلم يجب ان يكون معصوما وهو النبى او الامام حتى يحصل المطلوب وانتم مع العقول
فانه لابد من العلم تشتغلون بكل صغير وكبير فى العالم ومن المعلوم بالضرورة ان ما ذكرناه اولى
الخامس انه يكفى القول فانه يدل على ان معرفة الله لاتحصل الا من الرسول الا ترى
ان سحرة فرعون لما قالوا آمنا برب العالمين لم يتم اسلامهم حتى قالوا رب موسى وهرون
وكذلك اولاد يعقوب ما قالوا نعبد الاله بل قالوا نعبد الهك واله ابايك ابرهيم واسمعيل
واسحق وكل ذلك يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بواسطة الانبيا والائمة
وخرافات الملاحدة كثيرة وحاصلها ما اوردناه فهذه عيون شبه المثبتين للعصمة والجواب
قوله ما الدليل على الحصر قلنا الاشتغال بيان ان كل ما هو شرط ملك اخر له
مسبوق لامحالة بتصور كل واحد من الامرين والمعقول عندنا من الامامة ما ذكرنا من نفوذ
حكم كل من عداه من الاشخاص عليه ما دام لم يرتكب معصية ولا ينبغى اشتراط العصمة عن
الامامة الا بهذا المعنى فان ادعى الخصم اشتراط العصمة فى الامامة بمعنى آخر كان ذلك بحثا
آخر عنه لنخرفيه الآن واذا لخصنا ذلك فنقول انما كان نفوذ الامامة بهذا المعنى
مركبا من هذين القيدين علمنا بالضرورة ان المحتاج الى العصمة اما احد القيدين او مجموعهما

قوله الملاحدة قالوا الامام هو الذى يكون لطفا فى المعارف والاثنا عشرية جعلوه لطفا
فى ادا الواجبات العقلية او جعلوه فى فعل الشرعية الى غير ذلك من الوجوه قلنا
هذه الوجوه باسرها داخلة فى القسم الذى ذكرناه ان المعنى بكونه لطفا فى المعارف
او فى ادا الواجبات ان الحكمة لاتجب بعض العقايد وبعض الاعمال نافذ عليهم وحكم غيره
ليس نافذ عليه وهكذا القول فى سائر ما ذكروه قوله لم لايجوز ان يكون الحاجة الى العصمة
لنفوذ حكمه على غيره قلنا لما ذكرنا ان الامير قد يحقق فيه هذا المعنى مع ان العصمة غير
معتبرة قوله الامام نافذ الحكم على كل من عداه بخلاف الامير قلنا اذا قدرنا ان يحكم الامير
عشرة وقدرنا فى وقت لغرض الحصل تحت يد الامام الا هذا العدد فنفاذ حكم الامام
فى هذه الحالة مساو لنفاذ حكم الامير فى تلك الحالة الا ان نفاذ نفاذ الامير على العشرة ليس نفاذا
فى الكل ونفاذ الامام على العشرة نفاذ فى الكل ولكنا نعلم بالضرورة انه لا اثر لهذا الفرق الا فى
التسمية واذا كان كذلك فلو اقتضى ذلك النفاذ عصمة الامام لاقتضى عصمة الامير لما علمنا بالضرورة
وجوب تساوى المثلين ولا دافع لذلك الا ان نفاذ الامام لما كان نافذ الحكم فى الكل لم يكن
خايفا من غيره والامير اذا لم يكن نافذ الحكم فى الكل كان خايفا من غيره فحينئذ يكون هذا
انتقالا الى المقام الثانى وهو ان الحاجة الى العصمة لاجل انه لا ينفذ فيه حكم غيره وقد ابطلنا
ذلك ايضا بالامير الغايب قوله انه ينفذ عليه حكم الامام ويلزم وجوب اطلاع الامام على الغيب
والقدرة على الاختراع قلنا هذا مذهب الغلاة ونحن الآن نتكلم معهم ولانا نعلم بالضرورة
ان عليا ما كان كذلك وكيف وقد نسبوه الى الخوف والتقية فكيف يكون هذا حاله
قادرا على الاختراع قوله ان خوفه من الها الرعية ارتكابه المحظور الى الامام يمنعه من الاقدام
عليه قلنا قد يكون خايفا من ذلك بان يكون وانما يمنعه الامام عن عزله وعدم تمكنه من منعه
عن ذلك وكيف لانقول ذلك مع ان الائمة عند الروافض ابدا كانوا خايفين على ارواحهم
من كل احد ولذلك لايصل احد الى الامام فى زماننا هذا وايضا فهب ان ذلك الخوف حاصل
ولكن ذلك لايمنع من ارتكاب المحظور قطعا لما يشاهد فى زماننا ان الرعية كثيرا ما تعدون
على مخالفة الملوك ولا يمنعهم الخوف عن تلك المخالفة قوله فى المعارضة اذا لم يكن الامام
معصوما لم احتاجه الى امام اخر قلنا بناها ان شبهه على الشبهة التى ذكرتموه فى باب

وجوب الامامه ونحن قد بينا فساد تلك الشبهه بما لا مزيد عليه في كتاب العقل فيكون هذه الشبهه
ايضا باطله قوله ثانيها الامام يجب متابعته لمجرد قوله وكل من كان كذلك وجب عصمته
قلنا لا نسلم انه يجب متابعته اما التمسك بلفظ الامام فذلك يدل على ان اهل اللغة
اعتقدوا فيمن ينصب للنظر في امر الكل انه يجب متابعته واعتقادهم ليس بحجة علينا كما انه
لا يلزمنا اذا سموا الاصنام آلهة لاعتقادهم ثبوت معنى الالهية فيها ان نعتقد ذلك فيها
ونسميها واما التمسك بالاجماع فذلك لا يصح على اصولهم لوجهين اما اولا فلان الاجماع عندهم
انما يكون دليلا لاشتماله على قول المعصوم فيكون صحة الاجماع فرعا على القول بالمعصوم فلا
يمكن اثبات المعصوم به والا وقع الدور واما ثانيا فلان الاجماع دليل سمعي وعندهم
وجوب الامامة والعصمة عقلي واما على اصولنا فانه يصح التمسك بالاجماع ولا يمكننا منع
وجوب متابعة الامام ثم ان سلمنا ان الامام يجب متابعته لمجرد قوله فلم قلتم ان
من كان كذلك وجبت عصمته قوله لانه لو جاز عليه الخطا فاذا اتى به كنا مامورين
بفعل الخطا وانه غير جائز قلنا هذا منقوض بخبر الواحد او لانه يجب على الرعية متابعة
القاضي والامير لمجرد قولهما مع انه لا يجب عصمتهما فان قالوا الامام من وراء الامير
والقاضي فنقول له انه وان كان كذلك الا انه يجب على رعية الامير والقاضي العاجز
عن الامام بالنفي فرسخ الانقياد لقولهما في استباحة الفروج واراقة الدماء وحيث الامام
يتدارك ذلك في ثاني الحال ولكن كيف ما كان فانه يجب على الرعية الانقياد للاقضية
الطالبين في تلك الحالة وايضا فاني نمنع المقتول ظلما والموطوءة بالحرام لا يدارك الامام بعد
ذلك وثانيها ان المفتي من الشيعة ليس بمعصوم مع انه يجب على العامي
متابعته لمجرد قوله وثالثها الحاكم يجب عليه الحكم بشهادة من ظاهره العدالة مع انه لا يجب
عصمتهم ورابعها ان العبد يلزمه طاعة سيده فيما لا يعلمه محرما مع انه لا يجب عصمة
السيد والابن يجب عليه طاعة الاب والزوجة يجب عليها طاعة الزوج وان لم يجب
عصمة هؤلاء وخامسها ان المامومين يتبع الامام وان جوزوا ان يكون افعال الامام
مخطوءة بان يكون فصل ركوعه وسجوده فتخرج من هذه المسائل انه لا تناقض
في امر الله الرعية بامتثال امر الامام في الظاهر وان كان قد نهى الامام عن ذلك الفعل قوله

بالنسبة الشريعة لابد لها من ناقل والتواتر لا يكفي في ذلك فلابد من المعصوم قلنا نحن
نعترف بوجود المعصوم ولكنه من جملة الامة فانها عندنا معصومة عن الخطا وايضا فانتم
لم تشاهدوا الامام فالطريق الذي وصلت الشريعة اليكم من الامام جاز وصولها من الرسول
الينا قوله رابعها الامة اختلفت في احكام غير مذكورة في كتاب الله ولا في السنة المتواترة
والقياس واخبار الاحاد لا تفيد اليقين فلا بد من المعصوم قلنا لا نسلم انه ليس في كتاب الله
تعالى ما يدل عليها نصا ام ظاهرا بيانه ان العمومات الواردة في الكتاب والسنة
المطلقات وتخصيص العمومات وضم الآيات بعضها الى بعض والتمسك بالايمان يجوز
ان يكون وافيا ببيان الاحكام الشرعية ولذلك نرى في زماننا ان التجار من حفاظ الفقه
والحنفية يخرجون اكثر المسائل الخلافية منهم على قوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في
الاسلام وهذا هو السؤال الذي يوردونه علينا حيث قلنا الصحابة اختلفت في
مسئلة الحرام والجد والحروب متشبثة لذلك الا القياس ثم ان سلمنا انه ليس في الكتاب
والسنة المتواترة ما يدل عليها فلا نسلم ان خبر الواحد والقياس لا يفيد ان الاحكام
وبيانه مذكور في اصول الفقه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الواجب فيه
الرجوع الى استصحاب الحال او الى حكم العقل عند من يقول الاشيا قبل الشرع على
الاباحة ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول الاحكام الشرعية كلها غير منقولة عن الامام لانها
غير متناهية ولانها ليس لا يمكن التنصيص عليها على التفصيل فالطريق الذي اقتبستم هذه
الاحكام من الامام فيض اقتبسناها من الرسول قوله خامسها القرآن قد تطرق اليه التحريف
قلنا شرط التواتر حاصل في القرآن فوجب القطع بصحته واما الوجه الثاني فاستدلوا
بجواز اشتمال القرآن على التناقض والتكرار واللحن والقاضي رحمه الله استقصى الجواب
عنها في كتاب الانتصار فمن اراده فليطالعه منه قوله اكثر الفاظ القرآن مشترك قلنا
الجواب علينا في القرآن والاخبار حملها على ظواهرها فان منع من ذلك مانع عقلي او سمعي
وجب حملها على المجاز ان كان وجه المجاز الاخر واحدا فان وجدنا دليلا مرجحا لاحد
حمله على الاخر رجحناه والا قلنا ان الله تعالى ارادهما على الجمع ان جوزنا ان يراد باللفظة
جميع مسمياتها على الجمع وان منعنا من ذلك توقفنا فيه واستدلالهم باختلاف المفسرين على انه

[illegible]

لاحجة معهم باطل لانه لا يمتنع ان يكون الاختلاف في التوحيد والنبوة قائما في صحتها والقطع
لما اوجبوا علينا الرجوع الى الامام في تفسير القران وجب ان يكون امامهم قد فسر لهم القران
ونحن اذا نظرنا الى التفاسير التي حكاها ابو جعفر القمي في كتاب نوادر الحكمة واسندها عن ائمتهم
وجدناها تحت سخف العاقل عن الالتفات اليه فثبت ان الذي وضع هذه الشبهة كان له
غرضه القدح في الدين قوله سادسا الامام منصوص عليه فيكون معصوما قلنا المقدمة الاولى
ممنوعة ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان المنصوص عليه معصوم قوله انه لا يجوز من الحكيم
ان يولي من يعلم اقدامه على المعصية قلنا الشيء الذي ينص عليه الرسول بالامامة لا يجب
ان يكون معصوما فكذا هنا وايضا فما المانع من ان يعلم الله تعالى صلاح باطن الانسان في الحال
او المستقبل ويعلم ان المصلحة ان نضيعه لظننا صلاحه كما امرنا ان نعظم من ظاهره الايمان والصلاح ونحب
طويتنا وان كان هو تعالى عالما بان كثيرا منهم لا يستحقون ذلك ولذلك امرنا بالعمل على خبر
من يظن صدقه في دفع المضار عنا وان كان تعالى يعلم كذبه وما الفرق بين ان يامر بذلك في الجملة
وبين ان نعين شخصا واحدا بذلك ونعلمنا انه لم يدلنا على باطنه قوله سابعا لو عينتم
رجلا معصوما لكنتم تختارون غيره فكذلك يجب النص من الله عليه قلنا ان ما ذكرتموه اولى
على من يقول انه يجب ذلك علينا لان غرضنا بنصب الامام دفع الضرر فاذا عرفنا المعصوم لكن
احتمال كانت توليته ادخل في الاستظهار فوجب ذلك علينا ولا يجب ذلك عليه تعالى كما
انا اذا علمنا طبيبا معصوما وجب علينا ان نختاره لا من لا نعلم عصمته وان لم يجب ذلك عليه تعالى
وكذلك الامام لو علمنا اماما معصوما او قاضيا معصوما فانه لا يجوز لنا اختيار غير المعصوم مع ان
ذلك غير واجب في حكم الله تعالى فكذا هنا قوله ثامنا الامام نافذ الحكم على كل من عداه
ولا ينفذ عليه حكم احد فوجب عصمته قلنا لا نسلم انه لا ينفذ عليه حكم احد بل للرعية ان تعزله
اذا اقدم على المعصية ثم ان سلمنا الوصف فما الجامع فان جعلوا الجامع ان الامام
لما كان كذلك فلو لم يكن معصوما لم يامن من تقدمه للعثار من غير ان يكون وراءه من ياخذ على
يده فعارضه بكل الامير والقاضي ونائب الرسول كان ذلك عوضا منهم الى التنبيه الذي انه
قوله تاسعا الامام اذا فسق فاما ان يجب منعه او لا يجب قلنا الصحيح انه ينظر الى
المفسدة اللازمة من تولية الامام والمفسدة اللازمة من منعه فايهما كان اكثر كان منعه اولى

بدفع واستقصاء القول فيه مذكور في كتاب الغياثي لامام الحرمين والقدر الذي ذكرناه
كاف لنا في هذا المقام قوله تاسعا كل من لم يجوز خلو الزمان من الامام حكم بكون
الامام معصوما قلنا قد ابطلنا الاصل الذي فرعتم عليه هذا الكلام قوله عاشرا
الله تعالى امر بطاعة اولي الامر فوجب ان يكونوا معصومين قلنا قد نقضنا ذلك بوجوب
طاعة السيد على العبد وطاعة الزوج على الزوجة وطاعة الاب على الابن مع انه لم يلزم
عصمتهم فكذا هاهنا ولنذكر الان الجواب عن شبه السبعية قوله النظر ليس طريقا الى معرفة الله
فلا بد من التعليم قلنا سبق الجواب عن شبه الطاعنين في النظر قوله العقل اما ان يكفي
في معرفة الله او لا يكفي قلنا العقل مع النظر الصحيح كاف ثم انه تقلب ذلك عليهم
فنقول مجرد الدعوى ان كان كافيا وجب ان لا يكون قول البعض اولى من قبول
قول غيرهم وان لم يكف فلا بد من المميز وهو النظر قوله اقامة الدليل على نفي التعليم
ابطال للتعليم بالتعليم قلنا لا نسلم بل هو ابطال للتعليم بنظر العقل قوله النظر ما افضى باهل
المذاهب الا الى الاقوال المتناقضة قلنا هذا طعن في النظر وقد سبق الجواب عنه ثم
نقول لهؤلاء الملاحدة تطعنون في النظر وتحكمون بان اليقين في معرفة الله تعالى لا يحصل
الا بقول الامام فيجب ان يكون امامكم قد بين لكم ذلك ولكننا اذا نظرنا في مذاهبكم في ذات الله
تعالى وصفاته وكيفية فاعليته وجدناها اركك المذاهب واسخفها مثل الاستدلال بكون
الافلاك سبعة وكون الكواكب السيارة سبعة على وجوب كون الائمة سبعة بل هذا الاستدلال
احسن ما يوجد في كلامكم فاما اذا شرعتم في قولكم انه تعالى لا موجود ولا لا موجود ولا
معدوم ولا لا معدوم وفي قولكم بالناطق والتالي رايناكم تذكرون كلمات يتضاحك الصبيان
منها وتراكم تقولون في اثبات تلك الخرافات على الوجوه العقلية ومن كان هذا حاله كيف
يليق له القدح في النظر والعقل ولا نعلم الغرض عن اثبات الامام اذا قيل لهم فاين هذا
الامام الذي منه يستفاد الدين لم يمكنهم الاشارة الا الى جاهل خلف لو حاولنا تفهيمه اظهر
دليل يذكره المتكلمون لعجز عن فهمه واذا قلنا للاثني عشرية ان امامكم الذي هو لطف
في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية لم تشيروا الا الى امام لا يعرف
له في الدنيا اثر ولا خبر فيظهر من ذلك ان كلام كل واحد من الفريقين يقرب بعضه من البعض

شبه السبعية

اذا الكنتم ٩

في الركاكة وان الامام الذي تذكرونه امر يمنع الوهم منه في الوجود كعنقا مغرب وغرائب وانه
ما كان غرض هؤلاء في اثبات هذا الامام الا القدح في اصول الدين وفروعه كما ذكروه في
شبههم وبالله التوفيق **الطريقة الثانية** في نفي اشتراط العصمة انه يدل على صحة امامة
ابي بكر ثم نقول كل من اثبت امامته زعم انه ما كان واجب العصمة فيلزم من صحة امامته عدم
اعتبار العصمة **الطريقة الثالثة** لو وجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم لفعله
ولو فعله لكان ظاهرا فلما لم يكن ذلك علم انه غير واجب وانما قلنا انه لو فعله لكان
ظاهرا لانا نعلم بالضرورة انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى الا لينتفع به الخلق لشيء من
الوجوه التي تذكرونها ونعلم بالضرورة ان هذا المقصود لا يحصل الا اذا كان ظاهرا متمكنا
من الترغيب والترهيب فاما اذا كان مستخفيا عن الخلق لم يحصل منه الفائدة شيء
من المنافع **فان قيل** الله تعالى فعل ما وجب عليه ولكن المكلفين لسوء اختيارهم
خوفوا المعصوم فاستخفى عنهم والاجور منه تعالى ان يمنعهم من ايذائه لانه يفضي الى الجائهم الى الطاعة
وذلك ينافي كونهم مكلفين **قلنا** هذا مدفوع بانه تعالى قادر على ان ينصره بجيش معصوم يزيلون
الخوف عنه ولا يخيفونه وذلك لا يفضي الى الالجاء ولما اوردت هذا الكلام على
شيخ معتبر منهم زعم انه من الجائز ان يكون في معلوم الله انه ليس هنا جيش له من الالطاف
ما يمنعهم من القبائح فاجبته بانه كان يجب ان يعيد الانبياء الذين مضوا ويجعلهم جيشا له
فقال ان ذلك ينقص من حال الانبياء وانه غير جائز فاجبته بان عندكم ان عيسى انما ينزل من السماء
وقت ظهور الامام المنتظر ويكون مطيعا له فبطل قولك فانقطع المجيب وايضا فلما
جاز في بعض الاوقات ان كل من يوجد فيه فانه ما يكون له من الالطاف ما يمنعهم من القبائح
فحينئذ يكون ذلك الزمان خاليا عن المعصوم وذلك يبطل قولهم وايضا فلم لم يخلق الله تعالى في
بنيته من القدر والعلوم ما يطلع بها على بواطن الخلق ويقوى على دفع شرهم عن نفسه لاسيما وعندهم
لا يمتنع القول بكون الامام عالما بالغيب قادرا على الاختراع فبطل من هذا الوجه
ما ذكروه وبالله التوفيق **المسئلة الخامسة** في كون الامام عالما بكل الدين اتفقت
الامامية على ذلك فان كان مرادهم من ذلك انه يجب ان يكون الامام عالما بجميع قواعد الشريعة
وضوابطها وبكثير من الفروع الجزئية لتلك القواعد ويكون بحيث لو وقعت واقعة جديدة

لا يعلم حكمها فانه ما يكون متمكنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا وهو الذي
نعني بقولنا ان الامام يجب ان يكون مجتهدا وان عنوا به ان الامام يجب ان يكون عالما
على التفصيل باحكام جميع الحوادث الجزئية التي يمكن وقوعها فليس نزاع عندنا كذلك
والمعتمد في افساد رجحان القول الثاني ان الجزئيات التي يمكن وقوعها غير متناهية فمثل
المسائل الجزئية الواقعة في كل باب من ابواب الفقه والعلم باحكامها على التفصيل يستحيل
حصوله للانسان وما كان محال الحصول لا يكون شرطا في صحة الامامة **الثاني** ان العقلاء
لا يعتبرون في شيء تفويض صنعة الى انسان كونه عالما بجميع الجزئيات التي يمكن وقوعها
في تلك الصنعة الا ترى ان من قال اني لا استطب طبيبا الا وقد عرفت انه قد تقدم
معرفة كل فرع من فروع الطب او انه يعرفه عند حدوثه ولا يحتاج فيه الى استنباط واجتهاد
ونظر لعقل منه وهكذا القول في جميع الصنائع واذا ثبت سقوط هذا الشرط عن درجة
الاعتبار في المواضع التي ذكرناها فكذلك في الامامة **واحتجت** الامامية
على صحة مذهبهم بان يقولوا ان الامام متولي الحكم في كل الدين وكل من كان
كذلك وجب ان يكون عالما بكل الدين اما **المقدمة** الاولى فمجمع عليها
واما الثانية فبيانها بالرجوع الى العرف فانه لا يحسن من الملك ان يفوض سياسة
جنده ورعيته الى من لا يعرف سياسة الجند واحكام الديوان وان كان ذلك المفوض
اليه متمكنا من تعلم هذا العلم ولذلك فانه يحسن من الملك ان يعتذر من عزله عنه بالوزارة بانه
لا يعرفها كما يحسن منه ان يعتذر من تركه امر زيد بالبتى بانه لا قدرة له عليه فعلمنا ان بالمثنى
فقد المعرفة يجري مجرى فقد القدرة **وثانيها** انه لو لم يعلم الامام الاحكام كلها
لجاز ان تحدث حادثة لا يعرف حكمها ولا يوجد اجماع الامة ولا يتسع الزمان لمراجعة
الاجتهاد فان كلفتموه حكما كلفتموه ما لا يطيقه **وثالثها** الامام حجة في الشريعة
وحافظها فلو جوزنا ان لا يعلم بعض الشريعة لم يامن ان يترك الامة تفعل ذلك البعض
فلا يصل التعبد به الينا **ورابعها** عدم العلم بكل الشريعة منفر فلا يجوز ثبوته للامام
قياسا على النبي وبيان كونه منفرا ان الناس اذا علموا انه لا يخفى على امامهم شيء من الاحكام
كانت قلوبهم اسكن مما اذا جوزوا ان يخفى عليه بعض من الاحكام **والجواب**

عما ذكره اولا انا لا نسلم ان الامام متول للحكم في كل الدين والاجماع ممنوع لان القائلين
بالاجتهاد ابدا يقولون ان الامام كغيره من اهل الاجتهاد في جواز ان يشكل عليه الحكم في الحادثة
ولا يوجد لا اختيار له الى الحكم فيها او يضيق الوقت عن استنباط الاجتهاد فيحتمل ان يجوز ان الحكم
فيها بل يفوض الحكم الى غيره فلا يكون هو متوليا لذلك الحكم وبالجملة نقل اصحاب
الاخبار ان الامام متول للحكم اذا ظهر له وان اذا كانت الخصومة بينه وبين غيره لان
الناظر في الحكم بينهما غيره فتاره في ذلك شان الحاكم والمفتي ثم ان سلمنا
الاجماع على ذلك لكنا بينا عدم انه لا ينافي على مذهبكم التمسك بالاجماع ثم ان سلمنا
ان الامام متول للحكم في الدين فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بكل الدين قوله
لانه يقبح من الملك ان يستوزر من لا يعرف جميع احكام الوزارة قلنا متى يقبح اذا
امكن عالما بتلك الفروع والاول لا نزاع فيه لانه لا يجوز عندنا نصب امام غير مجتهد والثاني
ممنوع لما بينا ان كل صناعة فانه يقع فيها جزئيات غير متناهية فلو شرطنا في حسن الاستيزار
كون الوزير عالما بكلها لزم قبح الاستيزار لامتناع حصول العلم بما لا نهاية له ولكان الملوك
الماضون بأسرهم مذمومين لانه لم يكن لهم وزير قط على هذه الصفة ثم نقول
لم لا يجوز تفويض الوزارة الى من يعلم شيئا من احكامها فاذا لم يكن عالما ببعض
احكامها وجب ان لا يجوز تفويض ذلك البعض اليه لان العلة وهي الجهل قائمة في ذلك
البعض لا انا نقول نحن عرفنا اتفاق العقلاء على الفرق بين الصورتين فان
اهل العرف يستحسنون تفويض الوزارة الى من كان مجتهدا فيها وان لم يكن عالما بكل
فروعها ويستقبحون تفويضها الى من لا يعلم شيئا من احكامها واذا كان العرف ثابتا
بالاتفاق لم يجب علينا ذكر الفارق ثم نقول الفارق هو ان الانسان انما يكون متمكنا
من استنباط الحكم في الجزئيات على الوجه الصحيح اذا كان قد عرف اصول تلك الصناعة
وتدرج في كثير من فروعها فاذا استوزر الملك من لا خبرة له باحكام الوزارة وامره ان يتعلمها
فانه لا يصير من اهل الاجتهاد فيها الا بعد زمان طويل فيتضرر الملك به الى ان يصير وسياسة فان
امره الملك في تلك المدة بالتدبير الصائب كان قد كلفه ما لا يطيقه وان رخص في ترك
ذلك عظمت المضرة بعدم التدبير في الزمان الطويل بخلاف ما اذا كان المفوض

بيان ٣ [illegible]

اليه مجتهدا فيها ثم الفرق سلمنا لكنه قال لو كانت العلة ما ذكرتموه لحسن ان يفوض اليه الوزارة
اذا علم انه يتعلم ذلك العلم في مدة لا يتضرر الرعية بعدم التدبير في تلك المدة لانا نقول
ان تدبير امور الرعية والجيش وجباية الاموال من اصعب الصنائع ولا يمكن الانسان عليها
مع الاستعداد بما يريد ويشاهد ويتعلم من غيره ويعلم انه لا طائل الا ويستفرغ جميع
اوقاتها في اقل من المدة التي يعلم الانسان فيها هذه الصناعة ضرورة ضروريا يتعدى الى
من ضر غيره لان الناس اذا استضروا بفقد المدبر وانقطعوا عن مهامهم استضر غيرهم
بذلك لتعلق امور الناس بعضها ببعض ولو لم يستضروا في هذه المدة يحتاجون بأسرهم لما احتاجوا
الى رئيس في تلك المدة وفي ذلك هدم قول الامامية انه لا بد من رئيس مدبر في كل زمان
قلوا ام كثروا ولو عرفنا ان طائفة لا يستضر بما يحتاج تدبير امورها مدة يمكن ان يتعلم
الانسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك ان يولي عليهم من يدبر امورهم ويأمره
بتعلم علم السياسة لانه لا فائدة في هذه الولاية بل كان ينبغي ان يأمر من يريد ان يوليه
بان يتعلم السياسة ثم يوليه بعد التعلم امر تلك الطائفة ثم ان سلمنا ما ذكرتموه من
المثال ولكن ذلك الحكم منقوض بما اذا فوض الامام جميع احكام بلد من القضاء والامانة
الى رجل فانه لا يجب بالاتفاق كون ذلك الرجل عالما بكل الدين وان كان
متوليا لكل الدين في تلك البلدة ثم نقول خليفة الامام لا يتولى النظر
في كل ما ينظر الامام فيه بل الامام يوليه الحكم فيما يعلمه [illegible] نقول اذا تم
لو رفع الى خليفة الامام في اقصى المغرب حكومة في دم يخشى ان لم يحكم فيها ان يعظم
الفتنة في تلك البلدة ويكثر القتل والقتال ولم يسمع خليفة الامام حكم تلك المسألة عن
الامام ويعلم انه ان استدل بالادلة علم الحكم فيها وسكنت الفتنة وكان الامام في هذا الوقت
في اقصى المشرق فان جزمتم ذلك الحكم عليه فقد لزمكم ما يعلم بطلانه بالضرورة وان جوزتموه
بطل ما ذكرتموه اللهم الا ان تحكموا بكون الامام عالما بالغيب ولكنه كفر والجواب
عما ذكروه ثانيا ان المجتهد اذا كانت عنده الامارات كان يجري الحكم عنده
بعضهم ويجب عليه مراجعة الاجتهاد الذي يسوغ الحكم عند الحرب فعلى الاول يزول الاشكال
وعلى الثاني ان لم يكن في الوقت مجتهد غيره جرى ذلك مجرى ما علم انه لا دليل عليه

وفي نسخة [illegible]

في الشرع ووجب أن الحكم في الحادثة بحكمها في العقل لأنه لا يمكنه غير ذلك كما يجب على المجتهد
بالبين لا يبعد فكذلك وإن كان النبي صلى الله عليه قد نص على خلافه في ذلك الوقت لما
لم يمكن للمجتهد أن يعلم ذلك النص في تلك الحالة، وإن كان في الوقت مجتهد آخر
غير الإمام يعرف حكم الحادثة ومن الإمام إليه حكم تلك الحادثة كما يجب مثله على المفتي إذا
أشكل عليه الفتوى والجواب عما ذكروه ثالثاً أن الحافظ للشريعة هو أهل الإجماع
فإن الأمة عندنا معصومة والجواب عما ذكروه رابعاً أنا لا نسلم أن التنوير يكون
بأمر من سلطان يعرف معظم الشريعة ويخفى عليه اليسير ويكون متمكناً من استنباط الحكم
فيه ثم إن سلمنا أنه يعتبر لكن لا يجب نفي المنفرات التي تكون من هذا الجنس
عن الإمام ألا ترى أنه لو كان قائماً في أكثر الليالي وصائماً في أكثر الأيام كان قبول القلوب
له أكثر ثم إن ذلك غير واجب ثم إن سلمنا ذلك ولكن القياس على النبي عليه السلام أن
الإمام إنما نأخذ الشرع منه من الرسول ولا يجوز أن يكون أعلم بما منه وهذا المعنى غير
حاصل في الإمام فظهر الفرق ثم إن سلمنا ذلك فهو منقوض بالأمير والقاضي
والله الموفق **المسألة السادسة** في كون الإمام أفضل من رعيته في كل ما هو إمام
فيه أوجبت الإمامية ذلك على الإطلاق وليس الأمر عندنا كذلك واحتجوا بأمرين أحدهما
أن أهل العرف يستقبحون أن يجعل للمفضول في الشيء رئيساً على من هو أفضل منه ألا ترى
أنه يقبح أن يجعل لمن لا يعرف من الفقه إلا مبادئه وأعداداً من مسائله رئيساً في الفقه
على أبي حنيفة والعلة في ذلك كون أبي حنيفة أفضل في الفقه لدوران العلم بالقبح مع العلم
بكون المرؤوس أفضل وجوداً وعدماً فإذا كان الإمام إماماً للرعية في أحكام الدين وعلومه
وعباداته وجب أن يكون أفضل فيها أكثر علماً وعبادة وإذا ثبت أنه يجب أن يكون أكثر
علماً وعبادة وجب أن يكون أكثرهم ثواباً مع أنه أكثرهم عبادة لكان ذلك لأن باطنه يخالف
ظاهره ولكن عصمته تمنع من ذلك وثانيهما أن الإمام حجة فيما وقعه كالرسول والتجويز
كونه مساوياً في الفضل لبعض رعيته أو أنقص فضلاً منه ينفر عن القبول منه ومعلوم
أنه يحصل من السكون إلى قوله إذا كان أفضل ما لا يحصل إذا لم يكن كذلك والجواب
عما ذكروه أولاً أنه إنما قبح جعل المبتدئ في الفقه رئيساً على أبي حنيفة فيه لأن الرياسة في الفقه

هي أن يكون الرئيس فيه معلماً للمرؤوس فلو جعلنا المبتدئ رئيساً على أبي حنيفة فأبو حنيفة إما
أن يستفيد من المبتدئ علم ما علمه وذلك محال أو علم ما لا يعلمه لكن ما لا يعلمه أبو حنيفة فأولى أن لا
يعلمه المبتدئ فلو كلفنا المبتدئ أن يعلم أبا حنيفة ذلك لكنا قد كلفناه بما لا يطيقه بخلاف سائر
الرياسات فإنه يحسن فيها تولية المفضول على الفاضل لأغراض أربعة أحدها أنه متى علم
أن الرعية لا يطيعون الفاضل حسن حينئذ تقديم المفضول عليه فإن الأمير البلدة لو فات
وخلف أبناء ناشئاً وهناك إنسان آخر ليس من بيت الإمارة ولكنه أبو بيت من أهل الأمير
ولكن الجند لا يطيعونه وإنما يطيعون لابن الأمير فإنه لا يقبح من الإمام أن يولي ابن الأمير ويأمره
أن يستغني برأي ذلك الرجل ونحن نعلم أن أولاد الملوك يرتقون في الملك وإن كان غيرهم
من أعوان المملكة أقوم بالسياسة منهم ولا يقول أحد إن ذلك يقبح كما يقبح جعل المبتدئ
في الفقه رئيساً على أبي حنيفة وثانيها أنه قد يقدم المفضول على الفاضل استمالة للمفضول
إذا لم يشق ذلك على الفاضل وثالثها أن يجعل على من هو أنقص فضلاً من الأمير
الدخول تحت إمارته كما اختار عمر بن الخطاب أن يجعل في جيش أسامة لما أنف بعض مشيخة
قريش أن يكونوا في جيشه ورابعها أن يقصد به رياضة الفاضل وكسر ما فيه من النخوة
ثم إن سلمنا أن الإمام يجب أن يكون أفضل ولكن في العلم أو في كثرة الطاعات مع
بيانه أن المثال الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون الرئيس فوق المرؤوس في العلم ولا
يقتضي أن يكون فوقه في كثرة الطاعات لأنا نعلم بالضرورة أنه يحسن من المتهجد بالليل
المواصل للصلاة والحج والجهاد أن يستفتي من ليس له من ذلك كثير حظ وإنما لا يجوز استفتاء
الفاسق لأنه لا يؤمن منه أن يغش في الفتوى ثم إن سلمنا أنه يجب أن يكون الإمام أكثر
عبادة من الرعية ولكن لم قلتم إنه يجب أن يكون أكثر ثواباً منهم وقوله لما كان أكثر عبادة
منهم فلو لم يكن أكثر ثواباً منهم لكان باطنه بخلاف ظاهره وعصمته مانعة من ذلك قلنا
العصمة إنما تمنع من الكفر أو الفسق ولا تمنع من نقصان الثواب لجواز أن يكون الشخصان
المتساويان في الأعمال وفي أداء الواجبات يختلفان في أن أحدهما يكون أكثر خضوعاً
أو يكون فعله أكثر موقعاً كما علمنا أن الإنفاق من قبل الفتح أعظم موقعاً منه بعده ثم إن سلمنا
ذلك ولكن ما ذكروه منقوض بالأمير والقاضي فإنه لا يجب كونهما أفضل فيما إليهما من

يلزم عليه والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان الامام حجة فيما ورد به بل هو كسائر
المجتهدين والقضاة والامراء على ما بينا في مسئلة العصمة ثم ان سلمنا ذلك فلا يمتنع ان يخلف
حال الرسل فيما ينفر عنهم بحسب المرسلين فيكون رسل الله تعالى ينفر عنهم ان يكونوا انقص فضلا
من امتهم ولا ينفر ذلك عن رسل الانبيا كما لا ينفر عن رسل الائمة وكما نقول في اهل التواتر
فانهم رسل الانبيا والائمة واذا عرفت الجواب عن شبهتهم فلنذكر المعتمد في جواز تولية المفضول
على الفاضل اذا افتقر الى ذلك بلدة فيها ثلثة نفر احدهم غاية في النسك وثانيهم غاية في الفقه وثالثهم غاية
في السياسة وكل واحد منهم ناقص في الامرين اللذين لصاحبيه فان ولينا الاعلم او الانسك
عظمت المضرة لنقص المعرفة بالسياسة وان ولينا السائس والامير رئيس في كل احكام الدين على
كل رعيته فحينئذ يكون الرئيس اقل فضلا من المرؤس فيما هو رئيس فيه من العلم والنسك فان
قالوا نفوض السياسة الى السائس وامر النسك الى الفقيه وامر الصلوات والعبادات
٤ الى الناسك انقص علما من الفقيه او كان لا معرفة له بالفقه اصلا فانه تقدم على الفقيه في فعل الفقيه
من ليس اعرف به واما ثانيا فلان المقرر في الشريعة ان الامير يتقدم رعيته في الصلوات
والطاعات في قدامة النبي صلى الله عليه عمرو بن العاص على جيش وامّره في جيش فيه ابو بكر وعمر وكان
هو المتقدم في الصلاة ولم يجعل النبي صلى الله عليه الصلاة اليهما وبما سبق اصلا ما ويجري واحدا
ظاهرا ومنكر ذلك دافع للضرورة وبالله التوفيق واعلم ان الروافض يعتبرون في
الائمة صفات اخر منها ان يكون صاحب المعجزات ومنها ان يكونوا فاطميين بل حصروا الامامة
في اشخاص معينين ومنها ان يكون الامام عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف
والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسموات والارضين
وان يكون قادرا على الاختراع وهذا مذهب الغلاة منهم وفساده معلوم بالضرورة ولما
فرغنا عن صفات الائمة فلنتكلم فيما يصير به الامام اماما **المسئلة السابعة** فيما يصير
الامام اماما اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واتفقوا على انه لا يتعين
٢ لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة
ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه واتفقوا على كون النص من الرسول عليه
السلام او من الامام طريقا الى امامة المنصوص عليه واختلفوا في الطريقين الاخرين فاتفقت

الامامية على ابطالهما واتفق اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة والخوارج والزيدية الصالحية على ان الاختيار طريق الى الامامة
الى ان الدعوة طريق الى الامامة ولم يوافق الزيدية على ذلك احد سوى الجبائي والمعتمد
ان يقول اجمعت الامة على ان الطريق الى الامامة من قام بعد رسول الله صلى الله عليه اما النص
واما الاختيار وسيقوم الدلالة على فساد النص فتعين القول بالاختيار ولانه لو كان الحق
خارجا عن الامة وانه غير جائز واعلم ان شبه الروافض في بطلان الاختيار
على انواع ثلثة اولها ما يقتضي القول بفساد الاختيار عقلا والثاني لا يقدح في صحتها
عقلا ولكنها تدل على ان النبي صلى الله عليه لم يفوض امر الامامة الى الاختيار والثالث
ان قالوا وجد النص من النبي صلى الله عليه فيكون الاختيار باطلا ونحن نورد في هذه المسئلة
النوعين الاولين فالنوع الاول اربع عشرة شبهة الاولى ان الامام يجب
ان يكون معصوما وذلك مما لا يصح معرفته بالاختيار وانما قلنا ان من شرط عصمة الامام ابطل
الاختيار الثانية ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه عليها
وذلك لا يعرف بالاختيار الثالثة ان الامام يجب ان يكون عالما بكل الدين وذلك
مما لا يعلم بالاختيار لانه انما يعلم المجتهد ذلك من حال غيره اذا كان هو عالما بجميعها وليس
احد من الرعية يعلم ذلك فلم يصح ان يعلم بالاختيار ان غيره يعرفه الرابعة انه لا خلاف
ان الامام لا يجوز ان يكون كافرا فلو وليناه بالاختيار لم نامن ان يكون في باطنه كافرا
الخامسة ان اهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في امور المسلمين فكيف يصح
ان يملكوها غيرهم السادسة ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام لان
الامام اذا اتفق عقد اهل ناحيتين لرجلين فان علم تقدم احد العقدين على الاخر كان
المتأخر باطلا وان علم وقوعهما دفعة اما اذا لم يعلم احدهما من الغير امتنع الحكم بالصحة
فلاحتمال وقوعهما معا وذلك يوجب فسادهما واما انه لا يمكن الحكم بفسادهما لاحتمال ان
يكون احدهما سابقا على الاخر فيكون صحيحا واما انه لا يمكن تعيين الصحيح منهما والفاسد
فلانا لا نعرف ايهما السابق واذا كان كذلك فلا يمكن نصب امام اخر فيلزم خلو الزمان
عن الامام السابعة ان الاختيار يؤدي الى الفتنة لان الناس مختلفوا المذاهب
والاغراض فكل صاحب مذهب يدعي وجوب كون الامام على مذهبه واهل كل بلد

يريدون ان يكون الامام من بلدهم ومن اقاربهم ويدعي كل واحد منهم ان الذي اختاره اولى
بالامامة ممن اختاره غيره وذلك يؤدي الى المحاربة واثارة الفتن الثامنة انه لو ثبت
الامامة بالاختيار لكان لمن نصبها باختياره ان يزيلها باختياره كما في الامير والقاضي ولما
لم يؤثر الاختيار في الازالة وجب ان لا يؤثر في التولية التاسعة ان المعلوم ان
الامام جعل الرجل المعين اهلا للحكم على جميع اهل العالم فلو كان قد جعل غيره نافذ الحكم
على نفسه وعلى غيره وهو لم يصح ذلك منه بالاتفاق فلان لا يصح منه جعل غيره نافذ الحكم على
نفسه وعلى غيره معا اولى العاشرة ان الامامة اعظم الولايات والعلم الضروري
حاصل بان من لا يقدر على اسهل الاشياء فانه لا يكون قادرا على اعظمها فالامام يقدر اجماع الامة على
تولية المناصب وهو الامامة كان اولى الحادية عشر الامام خليفة الله ورسوله
ولو ثبت الامامة بالاختيار لما كان خليفة لهما بل لهم لانهم الذين استخلفوه ولا يجوز ان يكون خليفة الله
لان الحكام الامة ما قالوا بذلك الثانية عشر ان الناصب للامام يجب ان يكون
اعلم منه ليتمكن من العلم بعلم الامام ولو كان اعلم منه لكان بالامامة اولى منه ولما كان لهم ان
يختار الامام ولا للامام ان يفعل الامامة الثالثة عشر لو جاز اثبات الامامة بالاختيار
لجاز اثبات النبوة بالاختيار الرابعة عشر ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين فيجب ان
ينص عليها كالصلوات الخمس والصيام واما النوع الثاني من السنة فانواع الاول
ان النبي صلى الله عليه كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها وفي غيرها من البلاد
فلو كان الاستخلاف مما قد يجري مجرى كالامر بحيث انه لا يستمر على طريقة واحدة
بل كان يكون تارة ولا يكون اخرى ومن المعلوم ان السبب في هذا الاستخلاف انه
عليه السلام لا يمكنه مع غيبته سياسة من غاب عنه وهذا المعنى مما بعد الموت اكد لان
الغايب قد يدرك ما فات عنه ويتوسل بعض السياسة وذلك متعذر بعد الموت
فوجب فيه من الاستخلاف ما وجب في حال الغيبة الثانية انه قد علم من حال
النبي صلى الله عليه انه كان يسوس امته كما يسوس الوالد اولاده الصغار وقد نبه على ذلك
عليه السلام في قوله انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا
يستقبل القبلة ولا يستدبرها ثم اذا كان الوالد يجب عليه الوصية باولاده الصغار عند غيبته

موته فلان يجب عليه ان يوصي بامته التي واحد منهم كان اولى الثالثة انه قد تطابقت عنه عليه السلام
مبالغته في بيان احكام الشرع حتى بين الفرائض والسنن والآداب وشرح كيفية الاستنجاء
والمسح على الخفين ولا شك ان امر الامامة اعظم من هذه الاشياء فلو كان النبي صلى الله عليه لم يخل
ببيان هذه الاحكام فكيف يجوز ان يخل ببيان امر الامامة الرابعة ان الله تعالى
ما اخرج نبيه عن الدنيا حتى انزل عليه اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون مكملا للدين الا وقد بين
كل ما يتعلق به والامامة ان لم تكن اعظم اركان الدين فلا شك في انها من الامور المتعلقة
بالدين فاذن من الواجب ان يكون تعالى قد بين امر الامامة اما في كتابه واما على لسان
نبيه وذلك يقتضي وجود النص والجواب عما ذكروه اولا انا ابطلنا اشتراط
العصمة وان سلمنا ذلك ولكن حقيقته امر في الظاهر عجم وكونه افضل الخلق ظاهر
لا يتوقف على التنصيص بدليل اكتفاء الامام في تولية الامير والقاضي بذلك وانا قلنا
ان كونه افضل عند الله كاف لانا قد اكتفينا بالظنون في امر الناس واقامة الصلاة ولعل
السيد عبده والزوج زوجته فيجوز ان يكون هنا كذلك وهو الجواب عما ذكروه
ثالثا ورابعا وايضا فانه يجوز ان ينص تعالى على اشخاص كثيرة يكون كل واحد
منهم مرضيا في الباطن ويقطع وعالما بكل الدين ثم انه يفوض الاختيار في امامتهم
الينا والجواب عما ذكروه خامسا منقوض بالولي فانه لا يملك التصرف
في المرأة وان كان يملك تمليك التصرف فيها للزوج وكذلك الوكيل والجواب
عما ذكروه سادسا انا اذا لم نعلم ان العقدين وقعا على التقارن او على التسابق حكمنا
ايضا بفسادهما لاستحالة خلو الزمان عن الامام والجواب عما ذكروه سابعا انه ليس
كل واحد من ارباب المذاهب اهلا للحل والعقد بل اهل الحل والعقد فرقة مخصوصة فان
تمكنوا من نصب الامام فهو المراد والا سقط التكليف لحصول العجز لا يقال
ان على التقدير الذي ذكرتموه فالقول بالاختيار يؤدي الى الفتنة وحصول الدول
ان المنازعين وان حملوا اهل الحق فان انقطاع مادة الفتنة عند النص اتم منه عند الاختيار
الثاني انه اذا حاول كل واحد من اهل الحق اختيار شخص غير الذي يحاول الآخر
اختياره فان ذلك يفضي الى وقوع الخصومة بين اهل الحق لانا نقول اما الاول

نلتزم كل ما كان ابلغ في دفع المفاسد وجب الجواب عنه البين ان الله تعالى لو بعث
ملكا يشاهده الخلق بالتصرف على الامام كان ذلك ابلغ وادفع للفساد وكذلك لو سلب
نوع الاشرار وزاد في قوة الانصار حتى تدر الامام على القهر لكان ذلك اولى لكنه تعالى
لم يفعل ذلك فكذا هنا واما الثاني فان كان الاشخاص التي تحاول كل واحد من
اهل الحق نصبه متفاوتة في القضايا بل قدم الاصلح وان تساووا كان الحال فيه كالحال في
الائمة التي يطلبها كثيرة الوجوه فالحكم هنا كالحكم هناك والجواب
عما ذكره ثامنا انه ليس كل من قدر على الاثبات قدر على الازالة فان ولي المرأة يقدر
على اثبات النكاح ولا يقدر على ازالته والجواب عما ذكره تاسعا انه لا استبعاد
في اختلاف حكم الله بحسب اختلاف الشرائط فيجوز ان يجعل الله الاختيار سببا
لثواب التولية العامة وان لم يكن سببا للتولية الخاصة وهو الجواب عما ذكره
عاشرا والجواب عما ذكره حادي عشر ان الله تعالى لما حكم بخلافه
عند اختيار الخلق لا جرم كان خليفة لله لا للامة والجواب عما ذكره ثاني عشر
ان الناصب يكفيه ان يظن كون الامام عالما بالدين مجتهدا فيه وهذا الظن لا يتوقف
على كونه اعلم من الامام والجواب عما ذكره ثالث عشر ورابع عشر
انه جمع بين الصفتين من غير دليل والجواب عما ذكره اولا من النوع الثاني
لم قلتم ان استخلافه دائما يدل على وجوب ذلك عليه فان مواظبته على السنن دائما لا يدل
على وجوبها عليه فكذا هنا ثم ان سلمنا انه كان يجب عليه الاستخلاف فلم قلتم
انه يلزم من وجوب الاستخلاف عليه عند الغيبة وجوبه عليه عند الموت فانه لا يمتنع
ان يقال ان الله تعالى اوجب عليه النظر في الامة حال حياته ولم يوجب ذلك عليه حال
موته فلا جرم وجب عليه الاستخلاف عند الغيبة ولم يجب عليه عند الموت والجواب
عما ذكره ثانيا انا لا نسلم انه يجب في امته كل ما يلزم الوالد في حق اولاده الصغار
لانه ما كان يجب دفع الضرر عنهم ولا الانفاق عليهم وان وجب ذلك على الوالد
والجواب عما ذكره ثالثا ان الصحابة لما اجمعوا على الاختيار وجب ان
يكونوا عالمين بادلتهم على صحة الاختيار لامتناع انعقاد الاجماع لا عن الدلالة وقال

عظيمة اذ خاطر بكون المخوض على خطر القتل لو حاول كشف تلك الشبهة وذلك امر معلوم
بالضرورة من العادات الثالث ان الانصار لما طلبوا الامامة دفعهم ابو بكر فسلم فضائلهم ثم قال
انهم احق الائمة بعدكم ولا تعيروا المجيد بعض الانصار عما كانوا عليه وذلك يدل على ان القوم كانوا
مطيعين للحق فلو ان المنصوص عليه قال للانصار قد طلبتم هذا الامر لانفسكم ثم انكم
بتركه من اجل الدين فهلا سلمتموه الى المنصوص عليه فانه لم يجد لذلك النص ناسخ حتى يجمع
عليكم الخروج عن الامامة والدخول في الكفر لقبلوا ذلك منه ولو قال ايضا لابي بكر او عمر
ما مثلك للانصار انت صاحب رسول الله ومكانك من الاسلام معلوم وقد بعث الرسول
نص على ومثلك لا يخالف الرسول فان كنت نسيته فقد ذكرتك وان كنت تعمدت غير
ما سمعت نعرفنا وشك المخذول يعاند الرسول لا سيما وقد حذرت الانصار مخالفة امر رسول
فانت احد من لا يفعله ومن المعلوم بالضرورة انه لو قال على ذلك لابي بكر فان الناس
ما كانوا يترددون وما كانوا يعتمدون الى البيعة والحق العباس والزبير وفاطمة والحسن والحسين
بالقتل واما ان كان العلماء تحمل تلك الشبهة عن جاهلهم حتى كان من الواجب
عليهم حلها لهم وارشاد الناس الى الحق واما القسم الاخر وهو قول بعض الصحابة
كلهم ما سمعوا ذلك النص فالذين سمعوه اما ان يقال انهم كانوا خائفين من ايصاله الى من لم
يسمعه او ما كانوا خائفين والاول باطل للوجهين اللذين ذكرناهما في القسم
الثاني والثاني يوجب عليهم ايصاله الى من لا يسمعه الا ترى ان سلطان الوقت لو نص على
خليفة ولم يحضر جماعة قليلة فضلا عن الكثيرة فانه لا يمضي اليوم الا وقد بلغ ذلك النص
معظم اهل البلد ولا يمضي اليومان او الثلاثة الا وقد بلغ الكل فكذلك هنا ولما علمنا ان احدا
منهم لم يذكر ذلك النص يوم السقيفة علمنا فساد هذا النص ولان هذا النص امر عظيم
وما كان الخوف حاصلا في زمان النبي صلى الله عليه عن اظهاره فيجب ظهوره في زمان النبي
فيما بين الامة ووصوله الى الكل لكن هذه الطريقة من تامل فيها وانصف قطع بعدم النص
الذي يدعيه الروافض وبالله التوفيق **الطريقة الثالثة** الاستدلال بامور كل
واحد منها يفيد الظن الغالب بعدم النص ومجموعها ربما امكن ان يقال انه يفيد العلم بعدمه
ومن كثرة الا انا نقتصر منها على ثمانية عشر وجها الاول انه لما مرض رسول الله قال العباس

لعلي انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله
فادخل بنا عليه نسئله عن هذا الامر فان كان لنا بيّنه وان كان لغيرنا وصّى الناس بنا ومعلوم
ان عليا لو كان منصوصا عليه لكان العباس اعرف الناس بذلك فكان لا يقول
مثل هذا الكلام لا تعالى اراد العباس منه ان الامامة التي جعلها النبي صلى الله عليه وسلم
هل يسلم لهم ام لا ثانيا نقول لفظة لنا او لغيرنا يقتضي الملك والاستحقاق ولم يقل
العباس سله هل يسلم هذا الامر الينا ام لا حتى يصح ما قاله السايل وايضا فقد روى
ان عليا قال له فيما بعد خفت ان يقول النبي صلى الله عليه لغيركم فلا يعطيناه الناس ابدا ومعلوم
ان ذلك انما يليق اذا كان هو مستحقا لغيركم لا اذا قال لا يسلمه الناس اليكم الثاني
انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه قال العباس لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا
عم رسول الله صلى الله عليه بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ومعلوم لان العباس انما
قال ذلك لانه وثق بطاعة الناس لمن بايعه لكونه عما لرسول الله صلى الله عليه اعظاما
منهم للرسول والذين يطوفون كذلك لا يجوز ان يكونوا مطيعين لمن نص عليه الرسول
لان من رضيه النبي صلى الله عليه للامامة فقبول المسلمين له اكثر من قبولهم عم رسول الله فالعباس
كيف يمكنه الجزم بانه لا يختلف اثنان على من بايعه عم الرسول مع شانه ان كلهم تركوا
نص الرسول صلى الله عليه فان هذا الكلام اما جهاله مفرطه او وقاحه مفرطه الثالث
ان الانصار لما طلبت الامامة وتقدم المهاجرون انفسهم عليهم لسابقتهم في الاسلام وفضل
احتجاجهم بالنبي صلى الله عليه وقال ابو بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة فقرع عمر حلكه وقال
لان اقدم فانحر كما ينحر البعير احب الي من ان اتقدم قوما فيهم ابو بكر وقال عمر لابي عبيدة
امدد يدك ابايعك فقال ابو عبيدة ما لك فهة في الاسلام غيرها اتقول هذا وابو بكر حاضر
ثم قال لابي بكر كنت صاحب رسول الله في المواطن كلها شدتها ورخائها فقدمك رسول الله
فمن يوخرك وقال عمر ايكم تطيب نفسه ان يتقدم قدمين قدمهما رسول الله في الصلاة
مخصوص بالامامه لاجل الدين ومعلوم ان امثال هذه الكلمات ممن يعلم النص ويعلم
غيره علمه بكونه كذبا فيما نقوله وقاحه الرابع ان ابا بكر قال وددت اني
سالت النبي صلى الله عليه عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله وقال عمر

فخوبل

وقال عمر ان استخلف فهو خير مني يعني ابا بكر وان اترك فقد ترك من هو خير مني يعني
النبي صلى الله عليه وانهما بزعم الروافض كانا عالمين بكونهما غير صادقين ولهذا الشاعر
يعلمون كذبهما ولا يامنون ان يجاهر مجاهر على تكذيبهما وتخجيلهما فكيف يمكن اقدامهما على هذه
المكابرة والوقاحة من غير حاجة ولا ضرورة الى هذا الكلام الخامس ان عمر نص
على الستة وكان يوصي لكل واحد منهم انه لو صار اماما فانه لا يحمل اقاربه على رقاب
الناس مع علمه بانهم يعلمون منه ترك الدين والاعراض عن نص الرسول افما كان فيهم
من يقول كيف تنهانا عن ذلك مع انك التارك لنص الله ونص رسوله السادس
ان عبد الرحمن لما رام مبايعة علي شرط ان يسير فيهم بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين
كان يعلم ان عليا وغيره يعلمون انه هو مع الشيخين مخالفون لكتاب الله وسنة رسوله
افما كان في الجماعة من كانت له نفس وحمية فيقول لعبد الرحمن نراك تحافظ على كتاب الله
تعالى وسنة رسوله فلو اتبعتهما في تقرير الامر على المنصوص عليه من قبلهما لما احتجت
الى هذا القول فلم لا تكلف نفسك اولا بمتابعة السنه وكيف صبرت نفوسهم وهم اصحاب الحمية
والانفة والشجاعة وطلاقة اللسان على السكوت عن ذلك فان كان كذلك فقد كانوا
شر امة اخرجت للناس وكانوا منسلخين عن كل حمية ومروة وكان عبد الرحمن في غاية الوقاحة
السابع لو ثبت النص لامتنع علي من الدخول في الشورى لان دخوله فيه رضا منه
بالعفو على اي كل واحد منهم كان لا يفعل انه للتقية دخل فيه لانا نقول
التقيه انما يحتاج اليها عما يقربه الى الامامة لا عما يبعده عنها الثامن لما قال علي لطلحة
ان اردت بايعتك فقال طلحة انت احق بهذا الامر مني وقد اجتمع لك من هولا النفر
ما لم يجتمع لي التاسع ولما احتج على معوية ببيعة الناس له ولو كان
منصوصا عليه لما كانت امامته بالبيعه حتى يحتج بها وقد كتب الى معوية اما بعد فان بيعتي
بالمدينة لزمتك وانت بالشام فانه بايعني الذين بايعوا ابا بكر وعمر وعثمن على ما بايعوهم
عليه العاشر ولما قال اتركم كما ترككم رسول الله فان يعلم الله فيكم خيرا يجمعكم
على خيركم كما جمعنا على خيرنا ابي بكر الحادي عشر ولما قال لولا ان نبذ عليها
تيس من تيوس بني امية يحكم بغير ما انزل الله لما دخلت فيه الثاني عشر ولما قال حين

من ليق بجرانه اي قراره واستقام

دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري فاني اسمعكم واطوعكم ان وليتم غيري **الثالث عشر**
ولما قال ليس ماعندنا عهد من رسول الله في هذا الامر ولكن رأي رأيناه من انفسنا فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمنا استخلف ابوبكر فاقام واستقام حتى مضى لسبيله رحمة الله
عليهم استخلف عمر فاقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله رحمة الله عليه
الرابع عشر ولما انكر اكثر سادات اهل البيت هذا النص فان من المعلوم
فرط حبهم لعلي وعصبيتهم كان كذلك استحال منهم انكار اعظم فضيلة لمحبوبهم ومعلوم ان زيد بن
علي مع كمال فضله ودينه وجميع اتباعه انكروا ذلك **الخامس عشر** روي ان السيد
الحميري قال لامير المؤمنين في فضيلة الاولى فيها قصيدة وهذا النص الجلي لو صح لكان
اعظم من كل ما له من الفضائل وما كان لذلك استحال منه الا يجريه في اكثر قصائده
واشعاره ولكن ليس لهذا النص في اشعار السيد الحميري ذكر فدل على كونه موضوعا
مختلقا **السادس عشر** ولما سمت الصحابة ابابكر مدة حياته خليفة رسول الله وكيف نقل عن
الحسن انه قال لابي بكر انزل عن منبر ابي ونقل خصومة فاطمة في فدك وماكان من نزاع علي
والزبير وخالد بن سعيد بن العاص عن البيعة مع انه لم يذكر احد منهم شيء من المحاج في كل
النص **السابع عشر** لو كان النص صحيحا لما عاصوه وقد روي انه لما خرج ابوبكر
لقتال فارس فاستشار عليه ان يولي من يخرج بالجيش ولا يخرج هو بنفسه وقال انت واحد
العرب فاذا هلكت كلبت عليك العدو فاقم بمكانك تكون ردا للمسلمين وروي ايضا انه
اقام الحد على الوليد بن عقبة في زمان عثمن فان كان فعل ذلك باذن عثمن فهو المطلوب
وان فعله على مخالفته فهو دليل ايضا على نفي النص لانه لا يباح سلطان
الوقت في ترك حد واحد كيف يصح نفيه بترك الامامة مع ان ذلك ترك لكل حقوق الله
الثامن عشر لو كان النص صحيحا لما قدم النبي ابابكر في الصلاة في مرضه الذي
انه خبر واحد ثم ان سلمنا صحته ولكن مدة هذا الحديث من عائشة فلعلها هي
التي امرت اباها ان يصلي بالناس بدل عليه ان النبي صلى الله عليه لما سمع قراءة ابي بكر
خرج حتى عزل ابابكر فصلى هو وروي انه عليه السلام لما سمع قراءة ابي بكر في المحراب قال لعائشة
انكن صويحبات يوسف لانا نقول ان ما ذكرتموه خلاف الروايات المشهورة في الصحاح

فلا نعول عليه **المسألة التاسعة** في الاعتراض على النصوص الخفية التي يتمسكون بها
في امامة امير المؤمنين علي رضي الله عنه وقبل الخوض في النصوص فيجب ان نذكر ما يتمسكون به من الوجوه
العقلية واقواها ان قالوا ان الامة في الامام بعد الرسول صلى الله عليه على ثلثة اقاويل
فقط قول من اثبتها لعلي وقول من اثبتها لابي بكر وقول من اثبتها للعباس وهذان القولان
باطلان لاجماع الامة على انهما ماكانا واجبي العصمة وقيام الدلالة العقلية على وجوب كون
الامام معصوما واذا بطل القول بامامتهما ثبت القول بامامة علي والا لكان الحق خارجا
عن كل الامة وانه غير جائز والجواب لا نسلم ان الامام لا بد وان يكون معصوما
وبيانه قد مر ثم لم قلتم ان ذلك وكل هذه الشبهة مبنية على القول بالاجماع وعندكم الاجماع
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم وعلى هذا التقدير يتعذر التمسك بالاجماع من وجهين
الاول انه لما جاز ان لا يظهر الامام في بعض الاعصار جاز ان لا يكون مخلوقا فلا فائدة في وجوده
عند غيبته عن الخلق الثاني اما ان سلمنا على امتناع خلو الاعصار كلها عن الامام الا انه
من الجائز ان يكتم الحق لاجل التقية والخوف من الظالمين واذا كان كذلك لم يكن
في الاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه نفي الامامة عن غير علي والعباس وابي بكر حجة لاحتمال
ان يكون الامام شخصا آخر الا انه خاف من اظهاره واما المنقول فقد تمسكوا بطرق
سبع الطريق الاول عولوا على كتاب الله تعالى على قوله انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال على طريقين
الطريق الاول مبني على مقدمات احدها ان لفظة الولي محتملة للاولى بالتصرف
وثانيها ان هذه اللفظة في هذه الاية متعينة لهذا المعنى وثالثها ان المراد بقوله
الذين يقيمون الى قوله وهم راكعون علي وحده ورابعها من هذه المقدمات ان يكون علي
اولى بتدبير الامة والتصرف فيها وذلك معنى كونه اماما اما بيان الاول
فبالنقل والعرف اما النقل فلان المبرد قال في كتاب العبارة عن صفات الله الولي
هو الاولى اي الاحق ومنه قول الكميت ونعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب
اراد القيم بتدبير الامر واما العرف فلانه يوصف اخو المرأة بانه وليها لما ملك العقد
عليها ويقال للسلطان انه ولي من لا ولي له ويقال فلان ولي الدم اذا كان احق

بالتصرف فيه، اما بيان الثاني فان لفظة الولي يطلق على ما ذكرنا وعلى الناصر واذا
ثبتا تعذر حملها في هذه الآية على الثاني تعين حملها على الناصر لوجهين الاول ان
الولاية بمعنى النصرة عامة في حق كل المؤمنين والولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة
في حق كل المؤمنين فلزم ان لا تكون الولاية المذكورة في الآية هي النصرة. واما قلنا
ان الولاية التي في الآية يمتنع ان تكون عامة لان صيغة انما يفيد حصر الولاية في الآية
في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية وليس كل المؤمنين موصوفين بتلك
الصفات. واما قلنا ان صيغة انما يفيد الحصر للنقل والشعر اما النقل فلانكم اذا قلت
انما لقيت اليوم زيدا او انما اكلت رغيفا اليوم فهم منه ما لقيت غير زيد وما اكلت غير رغيف
واما الشعر فقول الاعشى: ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر. اراد نفي العزة
عما ليس بكاثر. واما قلنا انه ليس كل المؤمنين موصوفين بالصفات المذكورة في الآية
لان قوله تعالى وهم راكعون اما ان يكون حالا او استئنافا والاستئناف باطل وبتقدير الصحة فالمقصود
حاصل. اما ابطاله فلوجهين الاول انه لما جرى ذكر الصلاة وهي مشتملة على ذكر الركوع
كان ذكر الركوع مرة اخرى تكرارا لا فائدة. لا يقال انما خصه بالذكر تشريفا له كما انه تعالى
خص جبريل وميكائيل بالذكر بعد الملائكة تشريفا لهما لانا نقول هذا انما يستقيم
لو كان الركوع اشرف اركان الصلاة وليس كذلك فان السجود اشرف منه. الثاني انه اذا قال
رأيت زيدا وهو راكب يتبادر الفهم الى انه رآه حال كونه راكبا وذلك يدل على انه ليس
حقيقة في الاستئناف لان من شأن الحقيقة المبادرة الى الفهم. واما بيان ان تقدير
الواو للاستئناف فالمقصود حاصل لان على هذا التقدير يكون معنى الآية انما وليكم الله
ورسوله والمؤمنون الذين من شأنهم اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وهم الآن راكعون ومعلوم ان كل
الامة ما كانوا راكعين حال نزول هذه الآية فثبت بما ذكرنا ان الولاية التي في الآية غير
عامة وان الولاية بمعنى النصرة عامة فاحداهما مغايرة للاخرى. الثاني وهو ان كون
المؤمنين بعضهم اولياء بعض بمعنى النصرة امر ظاهر لا حاجة فيه الى البيان فحمل الآية على
المعنى الآخر اولى. فثبت انه لا يمكن حمل الولي المذكور في الآية على الناصر فوجب حمله
على الاحق بالتصرف ضرورة انه لا ثالث لهذين المعنيين. بيان الثالث وهو انه

اتيك
ح

وارادها ان الآية بمعنى النصرة عامة ... والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

لهذه الآية مما ذكرنا امام امير المؤمنين وذلك لوجوه اربعة الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه الآية
ابان عن بعض الناس متصرفا في الامة ولا معنى للامام الا المتصرف لزم دلالة هذه
الآية على امامة بعض الناس، وقد اجمعت الامة على ان هذه الآية لا تقتضي امامة غير علي بن
ابي طالب فلو لم تقتض امامته لزم تعطيل الآية وانه غير جائز فلا بد من الجزم بدلالة هذه
الآية على امامته. الثاني ان القائل قائلان قائل يحمل الولاية التي في الآية على غير الامامة
وقائل يحملها على الامامة وكل من حملها على الامامة اثبتها لعلي بن ابي طالب فلو حملنا الآية
على الامامة واثبتناها لغير علي كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل وهذا الوجه قريب
من الاول. الثالث ان الامة اجمعت على ان عليا مراد بهذه الآية وانما اختلفوا في ان غيره ايضا
هل هو مراد بها ام لا ومتى ثبت اقتضاء الآية الامامة وثبت بالاجماع اندراج علي تحتها ثبت امامته
ثم يلزم من ثبوت امامته نفي امامة غيره للاجماع ويلزم من ذلك نفي اندراج غيره تحتها لان
غيره لو اندرج تحت الآية لكان اماما. الرابع ان المفسرين اتفقوا على نزول هذه الآية
في حق علي بن ابي طالب فوجب ان يكون هو المراد لا غير. هذا تحرير وجه الاستدلال بهذه الآية
على الطريق الاول. الطريق الثاني الاستدلال بها بحيث لا يحتاج فيه الى تقرير المقام
الثاني وذلك انا بعد ان اثبتنا احتمال لفظ الولي للاحق بالتصرف فاما لفظ الولي اما ان
يكون محتملا لمعنى آخر او لا يكون فان لم يحتمل معنى آخر ثبت المقصود وان احتمل معنى آخر
كان اللفظ مشتركا بين المعنيين مع ان الله تعالى لم يبين مراده منه والحكيم اذا اطلق اللفظ
المشترك ولم يفصل كان لا محالة مريدا للجمع بين معنييه واذا كان كذلك كان الولي في الآية مفيدا
لمعنى الاحق بالتصرف وسواء افاد غيره او لم يفد واذا ثبت ذلك ثبت دلالة الآية على
الامامة بهذا الطريق فسقط عن الخصم تقرير المقام الثاني فقد تقرر وجه الاستدلال
بالآية. والاعتراض على الطريق الاول انا نسلم لكم المقام الاول والثالث
~~وانما نمنعكم في المقام الاول والثالث~~ وانما ننازعكم في المقام الثاني فلم قلتم انه ليس المراد
بالولي الناصر قوله الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية المذكورة في الآية غير عامة قلنا
الولاية بمعنى النصرة متى تكون عامة في حق المؤمنين اذا كانت ولاية من قولهم بعضهم من
المؤمنين او اذا لم نعتبر هذا القيد مع ... وقول الله تعالى ... المؤمنين فليس لهما

المخاطبون بقوله انما وليكم الله ورسوله وثانيهما الذين عناهم بقوله والذين آمنوا
فكأنه قال لبعض المؤمنين انما ناصركم الله ورسوله والبعض الآخر من المؤمنين
لانه ليس بعد هؤلاء الا الكفار والمؤمنون المخاطبون بهذا الخطاب والكفار ليسوا انصارا
للمؤمنين والمؤمنون المخاطبون بهذا الخطاب ليسوا ايضا انصارا لانفسهم لان الانسان
لا يكون ناصرا لنفسه فتبين ان انصار المخاطبين بهذه الاية ليس الا الله ورسوله والقسم الآخر
من المؤمنين واذا ثبت ذلك فنقول ان اثبات مطلق النصرة لكل واحد من المؤمنين لا ينافي
تخصيص نصرة احد قسمي المؤمنين بالقسم الآخر منهم الا ترى ان زيدا وعمرا اذا كانا اخوين فمطلق
الاخوة ثابتة لكل واحد منهما ولكن اخوة زيد عنه ثابتة لعمرو لا لزيد اذ لا يكون اخا لنفسه فكذلك
مطلق الولاية بمعنى النصرة ثابت لكل واحد من المؤمنين ولكن نصرة احد القسمين عنه ثابتة
لكل واحد من القسمين لانه يستحيل كون الانسان ناصرا لنفسه حتى انه تعالى لو صرح او
خاطب بعض المؤمنين فقال انما ناصركم الا الله ورسوله والقسم الآخر من المؤمنين
لم يكن هذا الكلام منافيا لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض بل يكون
مؤكدا له فاندفع ما قالوه وهذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين
ثم لئن سلمنا ان الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقة فلم قلتم ان الولاية التي في الاية خاصة قوله
لان صيغة انما تفيد حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة وكل المؤمنين
ليسوا كذلك قلنا لا نسلم ان كلمة انما تفيد الحصر بيانه من وجوه الاول انه يحسن
دخول التوكيد والاستفهام عليها يقول انما جاءني زيد وحده واذا قال الانسان انما اكلت
رغيفا حسن ان يقال له اكلت رغيفا واحدا او اكثر وعندكم ان حسن دخول التوكيد والاستفهام
دليل الاشتراك وليس لهم ان يمنعوا حسن ما ذكرناه لانهم يستحسنون دخول الاستفهام
والتوكيد على صيغ العموم مع ان اقتضاءها له اظهر من اقتضاء انما الحصر الثاني ان قوله
ان زيدا في الدار لا يدل على ان غيره ليس فيها وكلمة ما دخلت للتأكيد فاقتضى قول القائل
انما زيد في الدار تأكيد كونه فيها ولا يدل على ان غيره ليس فيها الثالث انه يقال في العرف
انما الناس اهل العلم وانما الرجل هو الشجاع ولا يريدون نفي الانسانية والرجولية عن غير العالم
وغير الشجاع بل المراد ان الانسانية والرجولية في العالم والشجاع اظهر آثارا ثم ان سلمنا

ان صيغة انما تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فلم قلتم ان المؤمنين
ليس كلهم موصوفين بهذه الصفات قوله لان من جملة الصفات ايتاء الزكاة
حال كونه راكعا قلنا لا نسلم ان قوله وهم راكعون متعين للحالية بل هو للاستيناف لوجوه اربعة
الاول ان القائل اذا قال فلان ادى الزكاة وهو راكع حسن ان يستفهم فيقال اداها
حال الركوع او قبله وهو آتٍ في راكع وحسن الاستفهام دليل الاشتراك الثاني ان المفهوم
من قوله تعالى يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ان ذلك من شأنهم ومن عادتهم كأنه
لا يقال مثل هذا القول فيمن لم يفعل الا مرة واحدة ومعلوم انه لم يكن من عادة احد من الصحابة
ايتاء الزكاة حالة الركوع فعلمنا ان المراد ان من صفتهم اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ومن صفتهم
انهم خاضعون الثالث ان اداء الزكاة في الصلاة مخل بكمال الخضوع والخشوع في الصلاة
وذلك اما ان يكون مبطلا للصلاة او مكروها لها وذلك لا يليق بامير المؤمنين الرابع
ان الاية لو افادت المدح على ايتاء الزكاة حال الركوع لكان ذلك سنة مندوبا اليها ومعلوم انه
ليس كذلك في حقنا فعلمنا ان هذا الواو ليس للحال قوله لما جرى ذكر الصلاة من قبل
الركوع بعده يكون تكرارا قلنا يحتمل ان يكون الغرض من ذكره على الخصوص تشريفه
ولان الامر مركب لم يجب اشرف اركانه هو بالذكر احتمل ان يكون في تخصيصه بهذا الذكر
مصلحة لا نطلع عليها ومع هذا الاحتمال لا يثبت القطع ومطلوبنا هنا القطع
قوله من قال رأيت زيدا وهو راكب فهم منه الحال قلنا لا نسلم لانه اذا قال
فلان يحارب عدوي ويبني داري فانه لا يفهم منه انه يحارب عنه حال كونه بانيا داره فكذلك
هنا لا يقال انما لم يفهم ذلك للقرينة فانه ما جرت العادة بالمحاربة حال بناء الدار لانا
نقول وما جرت العادة ايضا بايتاء الزكاة حال الركوع فوجب الانفصال عنه قوله
هب ان المراد منه الاستئناف ولكن المؤمنين بأسرهم ما كانوا راكعين حال نزول
الاية قلنا اذا حملنا الراكع على من شأنه ان يكون راكعا صار عاما في كل المؤمنين
قوله في الوجه الثاني من الوجوه الاول ان كون المؤمنين بعضهم اولياء بعض بمعنى
النصرة امر ظاهر عرف من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
فلا يكون في حمل الاية عليها فائدة قلنا بل فيه فائدة وهي احدها ان الحكم العام

نعم تخصيص اي بعض منهم كان واما التنصيص على البعض المعين فلا يصح ذلك
فيه وما سبقه التشريف بالذكر والتنبيه لان المقصود لا اثبات ولاية المؤمنين
للمؤمنين ونفيها عن اليهود والنصارى على ما دل عليه سياق هذه الاية وهذا المقصود حاصل
من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض من قوله تعالى العلم يكون اليهود
والنصارى ليسوا اولياء المؤمنين ضرورة فاي حاجة فيه الى هذه الاية بما القول لا يمتنع
ان يكون الاية نزلت على سبب يقتضي الشك في وجوب نصرة اليهود والنصارى واذا لم يمتنع
ذلك لم يمكن القطع على انه لا فائدة في نزول الاية لبيان ذلك فكيف وقد روي انه كان من
الخزرج ومن يهود بني قينقاع حلف في الجاهلية فلما اسلم النبي صلى الله عليه اقام عبد الله بن
ابي على نصرهم ويروى عبادة بن الصامت وجاء عبد الله بن ابي على رسول الله او سابه ذلك وانح
عليه فاطلعهم النبي صلى الله عليه فانزل الله هذه الاية لمنعهم عما اعتقدوا من انه اذا اسلم حلف
في الجاهلية مع اليهود والنصارى وجب التزام ذلك الحلف فظهر ان في حمل الاية على ما ذكرنا
فائدة جديدة ثم لئن سلمنا انه ليس في حملها على ذلك فائدة جديدة ولكن حمل الاية على الفائدة الجديدة
ترجيح يقتضيه الظن والمطلوب هنا القطع ثم ان سلمنا انه لا بد من حمل الاية على الفائدة
الجديدة ولكن ليس في حملها على الامامة فائدة جديدة بيانه انه عليه السلام قد نص على امامة علي
من قبل نصا جليا لان هذه الاية من بعد وعندهم انه قد نص عليه بمكة نصا جليا وهذا الكلام الذي لا
النص الخفي بعد النص الجلي اولى ان لا يكون فيه فائدة من نص خاص وارد بعد نص عام
ومعلوم ان قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يحتمل من التاويل
ما لا يحتمله الخاص لانه قد يمكن ان تقول ما لك في بعض الاشخاص انه غير داخل
في ذلك العام او يقول من اين لكم انه يصفه اللفظ العام فاذا قال اسبغ هذا الشخص ولي
المؤمنين لم يمكن هذا القول فيثبت ان حمل الاية على ما ذكرنا اكثر فائدة من حملها على
ما ذكروه ثم ان سلمنا ان ما ذكروه يقتضي تعذر حمل الولاية التي في الاية على
النصرة فلم قلتم انه يمنع من حملها على الامامة وذلك لانه احد تلك الوجوه انه قوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يشتمل على صيغة جمع ولفظ الجمع يتناول
الكثير واحد حملها على الواحد ترك للظاهر ثم ان سلمنا انه لفظ الجمع ولكنه حقيقة في اللغة

لا كثر من واحد فانه قد يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم قال الله انا ارسلنا نوحا وقال والسماء
بنيناها بايد ويقول السلطان نحن فعلنا ذلك وهو يريد نفسه واذا ثبت ذلك فليس يمتنع ان
يكون لفظ الجمع حسنه في الواحد على سبيل التعظيم فلا يكون اطلاقها للواحد مجازا ثم لئن سلمنا
انه مجاز ولكنه مجاز كثير في القرآن والعرف لسبب الاستعمال ولو لم نحمل هذه الجموع على هذا المجاز
لزم اخراج قوله وهم راكعون من ان يكون حالا وادخاله في ان يكون استئنافا وذلك مجاز
غير مستعمل واذا تردد تاويل المجازين فالمصير الى المجاز المشهور اولى من المصير الى المجاز الغريب
ثم ان سلمنا تساوي هذين المجازين في الشهرة والغرابة ولكن مجازنا يتضمن فائدة جديدة وهي
الامامة ومجازكم لا يتضمن فائدة جديدة فكان مجازنا اولى ثم ان سلمنا تساوي المجازين في
الفائدة ولكن الفاظ الجموع صارت متروكة الظواهر لان لام الجنس يقتضي الاستغراق عندكم
فقوله والذين آمنوا يقتضي جميع الذين آمنوا وذلك غير ممكن لان المخاطبين بقوله انما
وليكم الله لا يجوز ان يكونوا اولياء انفسهم واذا ثبت ذلك ثبت ان صيغ الجموع في هذه
الاية لا بد من حملها على المجاز كيف ما كان فلا يلزم من ترك القول بالمجاز ... القول
الدال على ان صيغ العموم ليست حقيقة في الآحاد انها حقيقة في الكثير ... الواحد فلو كانت
حقيقة في الواحد ايضا لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل الثاني ان الرجل اذا قال لغيره
سلم على الذين آمنوا وجالس الذين آمنوا لم يسبق الى الفهم الواحد وعدم السبق الى الفهم
امارة انه ليس حقيقة واذا ثبت ذلك علمنا انما عرفنا من قوله تعالى انا ارسلنا نوحا انه اراد
به ذاته وحده لتقدم علمنا بان المرسل للرسل هو الله تعالى وكذلك القول في قول السلطان
نحن فعلنا كذا لانه لو كان حقيقة في هذه المواضع فما كان يتبادر الفهم في المثال الذي
ذكرناه الى الكثير الواحد قوله هذا المجاز اكثر من مجازكم قلنا لا نسلم فانه لا يقول الانسان
لغيره سلم على الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة وهو يريد الواحد وانما يكثر ذلك في كلام العظماء
لما ذكرناه من الغرض وقد يستعمل الانسان الواو في الاستئناف ظاهرا وغالبا فعلمنا ان
مجازهم ليس لشهرة من مجازنا قوله مجازنا اكثر فائدة قلنا قد سبق الجواب عنه قوله لام
الجنس للاستغراق قلنا لا نسلم بل لا يفيد الا نفس الحقيقة ثم ان سلمنا ذلك ولكن لا يلزم
من اخراج المخاطبين منه بقوله انما وليكم الله اخراج غيرهم عنه لان اهل القصص لما كان

انا ح ... لكان حقيقة

على خلاف الأصل كان تخليد علي وهو خلاف الأصل الوجه الثاني أن الآية تقتضي
ثبوت الولاية في الحال فلو كان المراد من الولاية الإمامة لزم أن يكون علي إماما حال حياة النبي
صلى الله عليه وسلم وأنه باطل أما لو حملناه على النصرة والمحبة كان ذلك حاصلا في الحال فوجب
حملها عليها لا يقال لا نسلم أنه حال حياة النبي لم يكن متصرفا في الأمة بل كان متصرفا
فيهم تصرف الأئمة بسبب الأمر والنهي والتولية والعزل ثم إن سلمنا أنه لم يكن متصرفا
في الأمة ولكنه كان مستحقا أن يصير متصرفا بعد النبي فكان إماما في الحال بهذا التأويل ثم إن سلمنا
ذلك إلا أنا نخرج هذه الحالة عما يجب العمل بالدليل فيبقى النص دالا على الإمامة في غير تلك
الحالة لأنا نقول أما الأول فنحن نعلم بالضرورة أن عليا رضي الله عنه ما كان متمكنا من الأمر
والنهي والتولية والعزل حال حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإن منعوا من ذلك منعوا على
ما يدعون فيه الضرورة وأما الثاني فنقول إن الولي في اللغة جاء لمن يستحق التصرف
في ثاني الحال بل إنما جاء للمتصرف في الحال فحمل اللفظ على ذلك ترك لمفهوم اللفظ
وأما الثالث فنقول إن تخصيص العموم على خلاف الأصل فلو حملنا الولي على الناصر
لم يلزمنا هذه المخالفة ولو حملناه على المستحق للتصرف يلزمنا هذه المخالفة فكان حمله على الناصر
أولى الوجه الرابع وهو أن ما قبل هذه الآية وما بعدها ينافي حملها على الإمامة وذلك
من وجوه خمسة لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء
بعضهم أولياء بعض ثم قال إنما وليكم الله ورسوله والظاهر من ذلك أنه إنما أثبت الولاية
التي نفاها عن اليهود والنصارى لأن الإنسان إذا قال لغيره لا تولّ السوقة انه صح
إنما وليك أهل العلم عقل منه إنما أثبت الولاية التي نفاها عن السوقة ومعلوم
الولاية المنفية عن اليهود والنصارى ليست هي الإمامة لكونه أوجه أما أولا فلأن ذلك محالا
يشتبه الحال فيه لأن من المعلوم بالضرورة أنه كان عدوا للدين غير عالم بجمله وانقياده
فإنه لا يمكن جعله إماما وأما ثانيا فلأن الآية نزلت لبيان نفي الولاية بمعنى النصرة
وأما ثالثا فلأن صيغة إنما لا تستعمل إلا إذا دار بين المخاطب والمخاطب
نزاع في أمر فإن الإنسان لا يكاد يبتدئ يقول إنما أكلت اليوم رغيفا بل يبتدئ فيقول
أكلت اليوم رغيفا فإن ادعى غيره أنه أكل أكثر من رغيف فعند ذلك تقول إنما أكلت

اليوم رغيفا ليبطل به ما ادعاه ومن المعلوم بالضرورة أنه لم يجر بينهم كلام في أن الخلفاء أئمة أنفسهم فوجب
أن يكون الذي جرى فيه الكلام اتخاذهم أولياء بمعنى النصرة والمحبة وإذا ثبت أن الولاية المنفية
عن اليهود والنصارى هي الولاية المثبتة للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم
راكعون وثبت أن الولاية المنفية عن اليهود والنصارى هي الولاية بمعنى النصرة ثبت أن
الولاية المثبتة للمؤمنين الموصوفين هي الولاية بمعنى النصرة وثانيها قوله تعالى في صفة
اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض ومعلوم أن الولاية الثابتة لبعضهم مع البعض ليست
ولاية استحقاق التصرف لأن المستحق لها هو النبي صلى الله عليه وإمام المسلمين بعده فلأن
يجب حمل تلك الولاية على النصرة لأن بعضهم كان ينصر بعضا ويرفع عنه فأخبر الله تعالى عن
وجود المناصرة الحاصلة بينهم وثالثها قوله تعالى ومن يتولهم منكم فإنه منهم والتولية
هي النصرة والدفع ورابعها ومن يتخذهم أئمة ورابعها قوله تعالى فترى الذين في قلوبهم
مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ومعلوم أن المنافقين ما كانوا يخشون
أن يكون اليهود أئمتهم ويجوز أن يكونوا قالوا إن لم ينصرهم خفنا دائرة فلا ينصرونا وخامسها
ما بعد الآية وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون
فعلمنا أن المراد من الآية تولي النصرة لا تولي الإمامة فهذه هي الوجوه الدالة على امتناع حمل
الولاية التي في الآية على الإمامة وليس فيها ما يمنع من حملها على النصرة بزعم الخصم إلا أمران
أحدهما لفظة إنما والثاني أن قوله وهم راكعون حال لا استيناف ومعلوم أن المحافظة
على هذه الوجوه الكثيرة أولى من المحافظة على الظاهرين اللذين تمسكوا بهما أما
الكلام على الطريق الثاني مما ذكروه فنقول لا نسلم إمكان حمل اللفظ المشترك على جميع
معانيه فإن الواضع ما وضع تلك اللفظة إلا لآحاد تلك المعاني ولم يضعها للمجموع فلو استعملنا اللفظة
في المجموع كانت مستعملة في غير موضوعها ولذلك حكي عن الرازي أن اسم القرء موضوع للطهر
أو الحيض وحمله عليهما جميعا لا حقيقة ولا مجازا لأن استعماله فيهما مخالفة للغة ثم إن سلمنا
إمكان ذلك لكن لا نسلم أنه تعالى لم يدل على المراد من هذه اللفظة بل دل على أن المراد
منها هو النصرة للوجوه التي ذكرناها ثم إن سلمنا أنه تعالى لم يدل على مراده فلم قلتم
إنه يجب حمله على الكل بيانه وهو أن اللفظ إما أن لا يكون محتملا للمجموع أو يكون محتملا

فان لم يكن محتملا له لم يجز حمله عليه وسقط ما قالوه وان كان محتملا له فنقول لما كان تلك
اللفظة محتملة لكل واحد من تلك الاشيا وحده وللمجموع منها اذا كان مشتركا من الآحاد والمجموع
لم يمكن الجمع بين افادة تلك اللفظة لكل واحد من تلك المعاني وحده وبين افادته لمجموعها
لان افادته لاحد تلك الاشيا وحده هو ان يفيده ولا يفيد غيره وافادته للمجموع هو ان يفيده
ويفيد غيره والجمع بينهما متناقض واذا ثبت تعذر الجمع بين افادة الاحاد وافادة المجموع
فلو حملناه على المجموع دون الاحاد كان ذلك حملا للفظ المشترك على بعض مفهوماته دون
البعض ومتى جوزنا ذلك سقط اصل كلامهم فهذا ما نقوله في الاعتراض على وجه
تمسكهم بهذه الآية والله الموفق **الحجة الثانية** لهم التمسك بقوله عليه السلام
يوم الغدير وقد جمع القوم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله والاستدلال به مبني
على مقامين احدهما تصحيح الحديث والثاني دلالته على الامامة اما المقام الاول
فالشيعة فانهم يدعون كونه متواترا اما عند كل المسلمين عامة واما عند الشيعة خاصة ويحتجون على صحته
الحجة من وجهين الاول ان الامة اجمعت على صحة هذا الحديث فيكون صحيحا وانما قلنا
ان الامة اجمعت على صحته لان الشيعة يثبتون به امامته وسائر الفرق يثبتون به فضيلته
وليس في الامة احد انكره او رده واذا قبلته الامة باسرها وجب ان يكون صحيحا الثاني
ان عليا رضي الله عنه ذكره في الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد فعلم اعترافهم
لذلك مع ما علم من توفر الدواعي على القدح فيما به يتميز الانسان على غيره دليل على صحته
اما المقام الثاني في دلالته على الامامة وذلك مبني على اصول ثلثة احدها ان لفظة المولى
محتملة للاولى وثانيها انها متعينة له وثالثها انه يلزم من ذلك القول بامامته
علي رضي الله عنه اما بيان الاول فبالكتاب والسنة والشعر والنقل اما الكتاب فقوله الله
تعالى ماويكم النار هي مولاكم قال ابو عبيدة معناه اولى بكم وايضا لا خلاف بين المفسرين
في ان قوله تعالى ولكل جعلنا موالي ان المراد به من كان اولى بالميراث واحق به واما
السنة فقوله صلى الله عليه ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها وفي بعض الروايات وليها ولا يصح حمل
المولى هنا على غير المالك امرها والعقد عليها واما الشعر فقول لبيد فغدت كلا الفرجين

تحسب

تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها وقال الاخطل فاصبحت مولاها من الناس بعده واحرى
قريش ان تهاب وتحمدا وقال ... باسر واحد اذ كانوا مواليه ولو يكون لقوم غيرهم لاشتروا وقال
كانوا الى الحق يطلبون به فادركوه وما ملوا وما تعبوا وقال العجاج الحمد لله الذي
اعطى الخير موالي الحق ان المولى شكر وظاهر ان المولى في هذه الابيات ليس الا بمعنى الاولى
واما النقل فما ذكرناه عن ابي عبيدة وقال الفراء في كتاب معاني القران الولي والمولى
في كلام العرب واحد وقال المبرد تاويل الولي الاولى ومثله المولى والولي والمولى واحد
وهو المتولي لامورهم وقال ابن الانباري في كتاب مشكل القران المولى الاولى بالشيء وقال
لموعد غلام تغلب في حيث الحرث بن حلزة زعموا ان كل من ضرب العير موال لنا وانا الولاة
ان المولى ينقسم اقساما منها الولي فثبت بهذه الوجوه احتمال لفظة المولى للاولى واما
بيان الثاني وهو ان المراد بالمولى في هذا الحديث الاولى فمن وجوه اربعة الاول
ان نبني ذلك على مقدمة الحديث وهي قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم واذا ثبت ذلك
فنقول ان من عطف كلاما محتملا لاشيا على كلام هو صريح في واحد مما يحتمله المعطوف
فانه لابد وان يريد بالمعطوف المعنى الذي تقدم التصريح به ولهذا كان بلغا ... قال
لو قال لجماعة وله عدة عبيد زيد وعمرو وبكر الستم تعرفون عبدي زيدا اشهدكم ان عبدي حر فانه
يفهم انه اراد عبده زيدا دون غيره فكذلك هاهنا تقدم ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى المحتمل
للاولى وجب ان يكون المراد بالمولى هو الاولى الثاني انا نبني الاستدلال على غير
المقدمة بان نقول ان لفظ المولى تفيد احد امور المعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف
والناصر والاولى بالتصرف ولفظ المولى في هذا الحديث لا يمكن حمله على ما سوى الاولى
بالتصرف فيجب حمله عليه وانما قلنا انه يمتنع حمله على سائر المعاني اما المعتق فلم يكن
ذلك من صفة النبي عليه السلام ولا من صفة علي رضي الله عنه ولم يرد ان من كنت معتقه فعلي مالك
رقه لان ذلك كذب ولا اراد من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه لان ذلك كذب لانه عليه السلام
ابن عم جعفر وعقيل وعلي لم يكن ابن عم لهما بل كان اخا لهما ولا ايضا من كنت جاره فعلي جاره
لان ذلك كذب ولا اراد ان من كنت حليفا له فعلي حليفه لان النبي عليه السلام
لم يكن حليفا ولا اراد الناصر لان كل احد يعلم من دينه بالاضطرار وجوب تولي المومنين

بعضهم لبعض على ما قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فيخرج
الناس لتدرج بهذا المعنى الظاهر المتعلق بالنبي عليه السلام واذا بطلت هذه المعاني
تعين حمل المولى على الاولى بالتصرف الثالث ان لفظة المولى اذا كانت محتملة
لهذه المعاني والحكيم اذا خاطب غيره بكلام محتمل لاشياء ولم يدل على انه اراد واحدا
منها وجب ان يريد جميعها الا ما خرج بدلالة وذلك يقتضي انه اراد بقوله فعلي مولاه انه
اولى واملك بالتصرف في الامر الرابع وهو ان لفظة المولى تتناول هذه الاقسام
السبعة وبعضها فاما ان يكون واحدة وهي الاولى فيجب ان يجعل اللفظة حقيقة في هذا
القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي اما بيان الخامس وهو انه لما كان
المراد من لفظة المولى في الحديث الاولى كان ذلك دليلا على الامامة وبيانه من
وجوه ثلثة الاول ان يدعى ان الاولى لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف فان اهل اللغة
لا يستعملون لفظة الاولى الا فيمن يملك تدبير من وصف بانه اولى به في التصرف ونفاذ
الامر والتزامه يقولون ان السلطان اولى باقامة الحدود من الرعية وولد الميت اولى
بميراثه من اقاربه والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه
ولا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم ان المراد به اولى
بتدبيرهم والقيام بامورهم واذا ثبت ان المراد بالمولى انه الاولى بالتصرف فيهم ثبت
كونه اماما لانا لا نعني بالامام الا الشخص الذي هو اولى الناس بتدبير الخلق والتصرف
فيهم الثاني ان نساعد على ان لفظة الاولى غير متعينة للاولى بالتصرف ولكنا نبين
ان المراد بالاولى في هذا الحديث هو الاولى بالتصرف لانه اذا وجب حمل قوله
عليه السلام فعلي مولاه على الاولى لاجل المقدمة وجب ان يحمل الاولى على الاولى بالتصرف
بالامر والنهي لاجل المقدمة لان قول النبي عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم معناه اولى
بالتصرف فيكم بالامر والنهي فيجب ان يكون قوله فعلي مولاه معناه انه اولى بهم من انفسهم
في التصرف الثالث ان لفظة المولى هاهنا كانت محتملة للاولى ولفظة الاولى
محتملة للاولى بالتصرف في تدبير الخلق وذلك هو الامامة فاذن لفظة المولى هنا
محتملة للامامة ثم ان العاقل فاما ان يقول لفظة المولى في هذا الحديث غير

محتمل للامامة واما ان يقول انها تحتملها وكل من جعلها محتملة للامامة قطع على ان المراد
بها الامامة فلو اثبتنا احتمالها للامامة ولم نقطع بذلك كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع
وانه باطل فثبت ان المراد منه الامامة والاعتراض ان نقول لا نسلم
صحة الحديث اما دعواهم العلم الضروري بصحته فمكابرة لانا نعلم انه ليس العلم بصحته
كالعلم بوجود محمد عليه السلام وغزواته مع الكفار وفتح مكة وغيره من المتواترات
بل العلم بصحة الاحاديث الواردة في فضائل الصحابة اقوى من العلم بصحة هذا الحديث وايضا
فلان كثيرا من اصحاب الحديث لم ينقلوا هذا الحديث كالبخاري ومسلم والواقدي
وابن اسحق بل الجاحظ وابن ابي داود السجستاني وابو حاتم الرازي وغيرهم من ائمة الحديث
قدحوا فيه واستدلوا على فساده بقوله عليه السلام جهينة ومزينة واسلم وغفار موالي دون الناس
كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله الثاني ان الشيعة يزعمون انه عليه السلام انما قال
هذا الكلام بغدير خم في منصرفه من الحج ولم يكن علي مع النبي عليه السلام في ذلك الوقت
فانه كان باليمن واما دعواهم تواتر الشيعة فمقبولة ومخالفوهم يدعون تواتر الاخبار الدالة
على فضائل الشيخين فان قبلتموها تركتم مذهبكم وان لم تقبلوها لاحتمال ان يكون ذلك التواتر
لا على سبيل الرواية بل على سبيل مذاكرة ذلك الخبر بعضهم مع بعض واحتمال
انتهاء ذلك الى جمع قليلين في اول ذلك فكذلك فيما ذكرتموه كيف وسلف الامامية
لم يكن لهم كثرة باعترافهم لان الناس عندهم ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق
منهم على الاسلام الا نفر يسير فكيف يمكن دعوى التواتر مع ذلك وايضا فتواتركم على رواية
الشيعة اما ان يكون لاجل كثرتهم او لما يقولونه من ان اجماعها حجة والاول باطل لان
سلفهم باعترافهم ما بلغوا في الكثرة الى حد التواتر ولان مخالفيهم يروون فضائل الشيخين
مع ان كثرتهم اكثر ومع ذلك فالشيعة يقدحون في تلك الاحاديث وان كان لما يقولونه
من ان اجماع الشيعة حجة فذلك باطل عندنا ولان ذلك فرع مسئلة الامامة فلا يمكن تفريع
مسئلة الامامة عليه واما الوجه الاول مما استدلوا به فنقول الامة اجمعت على جعله
من اخبار الاحاد او من اخبار التواتر مع علم تعلمتم ان ذلك يدل على القطع بصحته
بيانه ان اكثر الامة يجعلونه من اخبار الاحاد والمعتزلة يجعلونه من اخبار الاحاد ايضا

يعني انهم يعتقدون فيه انا [illegible] فكيف يكون [illegible] هذا الحديث ح

انهم يعتقدون ان صحته مظنونة لا معلومة وليس كل ما لا يكون صحته يقينية للامة فانهم لا يقبلونها
بل اكثر الاحاديث التي قبلوها وعملوا بها واجتهدوا في معرفة معانيها غير مقطوعة الصحة
فثبت بهذا انه لا يلزم من عدم رد الامة لهذا الحديث . واشتغالهم بحمله اما على الامامة
واما على الفضيلة قطعهم بصحته ثم ان سلمنا حصول الاجماع ولكن قد بينا انه لا يمكنهم
التمسك بالاجماع ~~ومن مذهبنا انه لا يمكنهم التمسك بالاجماع~~ لاحتمال ان يكون الامام لا يظهر
الحق لاجل الخوف من الظالمين واما الوجه الثاني وهو المناشدة يوم الشورى فهو ضعيف
لان الحاجة الى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة الى تصحيح اصل الحديث بل ذلك اولى يكونون
لان اكثر المحدثين لا ينقلون تلك المناشدة وبتقدير صحتها فلا نسلم انتهاءها الى جميع الصحابة
وبتقدير انتهائها الى كلهم فلا نسلم انه لم يوجد فيهم من انكر ذلك وبتقدير عدم النكير فلا نسلم
ان ذلك يدل على قطعهم بصحة الحديث بل الظاهر انهم قبلوا هذا الحديث كما قبلوا ساير
الاحاديث من ساير الرواة من العدول وان لم يقطعوا بصحتها وبتقدير انهم لم يعتقدوا صحة
الحديث فلعلهم سكتوا عن النكير تقية وخوفا من الفتنة وهذه المقدمة ان كان لا يمكن تقريرها
الا بناء على مذهبهم من تجويزهم على القوم العظيم كتمان ما علموه ثم ان سلمنا صحة اصل
الحديث ولكن لا نسلم صحة تلك المقدمة وهي قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم لان
الطرق التي ذكرتموها في تصحيح اصل الحديث لم يوجد شيء منها في هذه المقدمة فان
اكثر من روى اصل الحديث لم يرو تلك المقدمة فلا يمكن دعوى التواتر فيها ولا يمكن ايضا
دعوى اطباق الامة على قبولها لان من خالف الشيعة انما روى اصل الحديث للاحتجاج به
على فضيلة علي رضي الله عنه ولا يروى هذه المقدمة وايضا فلم ينقل احد ان عليا ذكرها
يوم الشورى فثبت انه لم يحصل في هذه المقدمة شيء من الطرق التي يثبتون اصل الحديث
بها فلا يمكن اثبات هذه المقدمة ثم ان سلمنا صحة اصل الحديث ومقدمته فلا نسلم
دلالته على الامامة ولا نسلم ان لفظة المولى محتملة للاولى والدليل عليه امران اولهما
ان افعل من موضوع ليدل على معنى التفضيل ومفعل موضوع ليدل على الحدثان او الزمان
او المكان ولم يذكر احد من ائمة النحو واللغة ان مفعلا قد يكون بمعنى افعل التفضيل
وذلك يوجب امتناع اطلاق المولى لمعنى الاولى وثانيهما ان المولى لو كان بمعنى

الاولى لصح ان يقرن باحدهما كل ما يصح قرنه بالاخر لكنه ليس كذلك فامتنع كون
المولى بمعنى الاولى بيان الشرطية ان تصرف الواضع ليس الا في وضع الالفاظ
المفردة للمعاني المفردة فاما ضم بعض تلك الالفاظ الى البعض بعد صيرورة كل واحد
منها موضوعا لمعناه المفرد فذلك امر عقلي مثلا اذا قلنا الانسان حيوان فافادة لفظة
الانسان للحقيقة المخصوصة بالوضع وافادة لفظة الحيوان للحقيقة المخصوصة ايضا بالوضع فاما
نسبة الحيوان الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد من هذين اللفظين
موضوعا للمعنى المخصوص فذلك بالعقل لا بالوضع واذا ثبت ذلك فلفظة الاولى اذا كانت
موضوعة لمعنى ولفظة من موضوعة لمعنى اخر فصحة دخول احدهما على الاخر لا يكون بالوضع
بل بالعقل واذا ثبت ذلك فلو كان المفهوم من لفظة الاولى بتمامه من غير زيادة ولا نقصان
هو المفهوم من لفظة المولى والعقل حكم بصحة اقتران المفهوم من لفظة من بالمفهوم من
لفظة الاولى فوجب صحة اقترانه ايضا بالمفهوم من لفظة المولى لان صحة ذلك الاقتران
ليست من اللغة بل من مفهوميهما ثم انه ليس كل ما يصح دخوله على احدهما
يصح دخوله على الاخر انه لا يقال هو مولى من فلان كما يقال هو اولى من فلان ويصح
ان يقال هو مولى وهما موليان ولا يصح ان يقال هو اولى بدون من وهما اوليان ويقال
هو مولى الرجل ومولى زيد ولا يقال هو اولى الرجل ولا اولى زيد ويقال
هما اولى رجلين وهم اولى رجال ولا يقال هما مولى رجلين ولا هم موالي رجال ويقال هو
مولاه ومولاك ولا يقال هو اولاه ولا اولاك لا يقال اليس يقال ما اولاه لانا
نقول ذاك افعل التعجب لا افعل التفضيل على ان ذاك فعل وهذا اسم والضمير
هناك منصوب وهنا مجرور فثبت بهذين الوجهين انه لا يجوز حمل المولى على الاولى
وهذا الوجه فيه نظر مذكور في كتاب المحصول فاما الذي نقلوه عن ائمة اللغة ان المولى
بمعنى الاولى فلا حجة لهم فيه وانما يبين ذلك بعد تقديم مقدمتين احداهما ان امثال هذا
النقل لا يصلح ان يحتج به في اثبات اللغة فنقول ان ابا عبيدة وان قال في قوله تعالى مأواكم
النار هي مولاكم معناه هي اولى بكم وذكر هذا ايضا الاخفش والزجاج وعلي بن عيسى
واستشهدوا ببيت لبيد ولكن ذلك تساهل من هؤلاء الائمة لا تحقيق لان الاكابر

التنقله مثل الخلف واضرابه لم يذكره والذاكرون له لم يذكروه الا في تفسير هذه الآية او آية
اخرى مرسلا عن سند ولم يذكروه في الكتب الاصلية من اللغة وليس كل ما ذكر في
التفاسير كان ذلك لغة اصلية الا ترى انهم يفسرون اليمين بالقوة في قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه والقلب بالعقل في قوله لمن كان له قلب مع ان ذلك ليس
لغة اصلية فكذلك هنا وثانيهما ان اصل تركيب و ل ي يدل على معنى القرب
والدنو يقال وليته اليه وليا اي دنوت منه واوليته اياه ادنيته منه وتباعدنا بعد ولي
ومنه قول ساعدة وعدت عواد دون وليك تشعب وكل مما يليك وجلست
مما يليه ومنه الولي وهو المطر الذي يلي الوسمي والولية البرذعة لانها تلي ظهر الدابة
وولي اليتيم والقتيل وولي البلد لان من تولى امرا فقد قرب منه وقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام من قولهم ولاه ركبته اي جعله مما يليه واما ولى بمعنى اذا ادبر
فهو من باب ما يثقل الحشو فيه للسلب وقولهم فلان اولى من فلان اي احق افعل
التفضيل من الوالي او الولي كالادنى والاقرب من الداني والقريب وفيه معنى
القرب ايضا لان من كان احق بالشيء كان اقرب اليه والمولى اسم لموضع الولي كالمرمى
والمبنى واذا ثبتت هاتان المقدمتان فلنفرع في التفصيل قوله ان ابا عبيدة قال
في قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم معناه هي اولى بكم قلنا ان ذلك ليس حقيقة
لوجهين احدهما ان ذلك يقتضي ان يكون للكفار في الجنة حق الا ان النار احق لان
ذلك من لوازم افعل التفضيل وانه باطل وثانيهما لو كان الامر كما اعتقدوا من
ان المولى هنا بمعنى الاولى لقيل هي مولاتكم لان استواء التذكير والتانيث من
خصائص صيغة افعل التفضيل ولما بطل ما قالوه فالواجب ان يجعل المولى هنا اسما
للمكان وهي موضع الولي وعلى هذا التفسير لا يلزمنا ما الزمناه عليهم لان اسم المكان
اذا وقع خبرا للمؤنث لم يؤنث يقال المدينة منشأ النبي عليه السلام والبصرة منشأ الحسن
ولا يقول منشأة هذا هو التحقيق وما ذكره صاحب الكشاف على جهة التقريب وحقيقته هي مكانكم
مجراكم ومقصدكم اي مكانكم الذي يقال فيه هو اولى بكم كما قيل هو مئنة للكرم اي مكان
لقول القائل انه لكريم ويجوز ان يراد هي ناصركم اي لا ناصر لكم غيرها والمراد نفي الناصر

على السبب لانه المخصص فان السبب الخروج وجه عن الخطاب وما عداه يلزمكم ان تتوقفوا فيه
توقف كل من قال انه لبس المراد بالخبر من لم يرد احد وهو الرد على المنافقين قال بعضهم
قلنا لا نسلم ان الواقفية يتوقفون فيه لتوقفهم في صيغ الاوامر والعموم ثم ان سلمنا
ذلك فلم قلتم انه لا يحمله على ذلك السبب باطل قوله العاقل لا يتصور الا بريب الشيء ذكرتم
قلنا ان يحمل على من هو رسول الله عليه السلام وان كان في غاية الظهور فقد يجوز من العدو ان يحمله
على حمل الامر على ابعد وجوهها معتقدا انه كان ترك الا للاحالة فان الانسان اذا ذكر محبوبه
وربما لم يعتقد ذلك ولكنه يتحف به لغاية غبطته فانا قد نرى في زماننا من يهوى بعض
البلاطين ويحكي عنه نبذ حسنه ثم بعد ان يتصوره عاقل ولو لم يقع ان المنافقين ارجفوا
لم يقتضا ذلك ثم انه اتفاق انما ذكر ذلك لاعتذاره عن تركه اياه بالمدينة وانه لم يستصحبه كما ان
موسى ترك هرون في قومه ولم يستصحبه قوله هذا الحديث روى في غير غزوة تبوك قلنا
اصحاب الحديث يقولون الروايات الصحيحة في هذا الحديث ما يضاف الى غزوة تبوك قوله
ورود هذا الحديث في غير تبوك غير معلوم قطعا فلا يجوز حمله عليه واذا لم يجز ذلك تعين — غزوة
حمله على عموم المنازل ضرورة كلا قائل بالقول الثالث قلنا كما لم نتيقن صحة هذه
الرواية لم نتيقن فسادها بل صحتها مظنونة ثم انه لا يمكن دعوى الاجماع في انا اذا لم
نتيقن صحة هذه الرواية وجب القول بالعموم بل الاجماع انما يمكن ان يدعى في انا اذا تيقنا
عدم صحة هذه الرواية وجب القول بالعموم وانتم لا تقدرون على هذا فلا يتم استدلالكم
ثم ان سلمنا دلالة الحديث على العموم لكن لا نسلم ان من منازل هرون كونه قائما مقام
موسى لو عاش بعده في قوله انه كان خليفة له حال حياته فوجب بقاؤه ملك الخلافة
بعد موته قلنا لا نسلم كونه خليفة له حال حياته اما قوله تعالى اخلفني في قومي فلعله
لا يجوز ان يقال ان ذلك كان على طريق الاستظهار كما قال واصلح ولا تتبع سبيل
المفسدين ثم ان هرون كان شريك موسى في النبوة فلو لم يستخلفه موسى لكان هو لا محالة
يقوم بامر الامة وهذا لا يكون استخلافا على التحقيق لان قيامه بذلك انما كان لكونه
نبيا قوله الخلافة ولانه من جهة العقل على سبيل النيابة قلنا ليس يجب ان يكون قد
تقدم قوله في ذلك لانه لا فرق بين خلافة الانسان لغيره وبين نيابته عنه لا يقال فلان خلفت

فلا يمتنع ان يضع لعدمها موضع الاخر ومعلوم انه لو بقي لكان الانسان قد ناب منابه في حضوره وقام
وقام مقامه في النظر في مصالح اهله وتخليفه احسن قيام وان لم يفوض اليه ذلك اذا
فعل انه تعالى على سبيل النيابة عنه ثم ان سلمنا ان موسى عليه السلام استخلف هرون
ولكن في كل الازمنة او في بعضها ع م سلمنا ان قوله اخلفني في قومي يفيد التكرار
بالاتفاق لا سيما عند من لا يقول بالموافقة والنصا فالقرينة دالة على ان ذلك الاستخلاف
ما كان عاما لكل الازمنة لان العادة جارية فيمن خرج من الرؤساء واستخلف على قومه خليفة
ان يكون ذلك الاستخلاف مخصوصا بتلك السفرة فقط واذا سلمنا ان ذلك الاستخلاف
ما كان حاصلا في كل الازمنة لم يلزم من عدمه ثبوته في سائر الازمنة لحق الغزا عن النبي
يكون بعد انفصاله من ذلك النبي وكان من ولي النظر في بلده ولم يؤثر عزله
انه عزله عن البلد الذي لم يزل يتولى في الطاعة ثم ان سلمنا ان الاستخلاف كان
ثابتا في كل الازمنة فلم قلتم ان انتفاءه منفر سلمنا ان العزل انما يكون منفرا اذا انحط المعزول
عن مرتبة ارتفع بها فاما اذا زال عنه ما رفع به فانه لا يكون ذلك منفرا ومعلوم ان هرون
كان شريكا لموسى في اداء الرسالة وهذا ارفع المنازل وقد يكره الانسان ان يكون خليفة شريكه
في الرياسة واذا جاز ان يكون ذلك مكروها جاز ان لا يحصل له بسبب حصوله زيادة ولا انحطاط ن
فلا يكون ذلك منفرا ثم ان سلمنا انه منفر ولكن متى اذا حصلت عقيبه مرتبة اخرى
اشرف منه او اذا لم تحصل ع م سلمنا وهو ان هرون لو بقي بعد موسى وقدرنا ان الله تعالى
كان يامره بان يتولى تنفيذ الاحكام على طريق الاصالة لا على طريق النيابة عن موسى عليه السلام
كان ذلك اشرف من نيابة موسى وعلى هذا التقدير لا يلزم من فوات تلك الخلافة لموسى التقدير ح
حصول امر منفر ثم ان سلمنا انه منفر مطلقا فلم لا يجوز ذلك على من ليس نبيا فان المنع منه
بناء على القول بالحسن والقبح وقد مضى الكلام فيه قوله ان هرون لو عاش بعد موسى لقام
مقامه في كونه مفترض الطاعة قلنا لم يجب على الناس طاعته فيما يؤديه عن الله تعالى او فيما
يؤديه عن موسى او في تصرفه في اقامة الحدود الاول مسلم ولكن ذلك لاجل كونه نبيا فلا يمكن
ثبوته في حق علي واما الثاني والثالث فممنوعان وبيانه ان الجائز ان يكون النبي
مؤديا للاحكام عن الله تعالى ويكون المتولي لتنفيذ تلك الاحكام غيره الا ترى ان من مذهب

الامامية ان موسى عليه السلام استخلف هرون على قومه ولو كان هرون متمكنا من تنفيذ الاحكام
قبل ذلك الاستخلاف لم يكن للاستخلاف فائدة فثبت ان هرون قبل الاستخلاف كان
مؤديا للاحكام عن الله تعالى وان لم يكن منفذا لها وايضا من مذهبهم ان يوشع بن نون كان
نبيا بعد موسى عليه السلام مؤديا عن الله تعالى ولم يكن خليفة لموسى عليه السلام في حق الامامة لان
الخلافة في ولد هرون وايضا فداود كان مبينا للاحكام والمتولي لتنفيذها طالوت واذا ثبت
ذلك لم يلزم من تقدير بقاء هرون بعد وفاة موسى عليه السلام كونه متوليا لتنفيذ الاحكام واذا لم يجب
ذلك لم يجب كونه علي ايضا كذلك ثم ان سلمنا ان هرون لو عاش بعد موسى لكان
منفذا للاحكام ولكن لا شك في انه ما باشر تنفيذ الاحكام لانه مات قبل موسى عليه السلام فان
لزم من الاول كون علي اماما لزم من الثاني ان لا يكون اماما واذا تعارضا تساقطا وعذرهم
عن ذلك ان هرون انما لم يباشر عمل الامامة لانه مات قبل موسى واما علي فانه لم يمت قبل موسى محمد صلى الله عليه وسلم ح
فظهر الفرق فجوابنا عنه ان نقول اما ان يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب او لا يلزم فان
لزم فكون هرون منفذا للاحكام انما كان بسبب كونه نبيا والنبوة ما كانت حاصلة لعلي رضي الله عنه
فيلزم من انتفائها انتفاء كونه متوليا واما ان لم يلزم فنقول ان عدم الامامة في هرون انما كان لموته قبل
موسى فوجب ان لا يلزم من عدمه ثبوته على قبل رسول الله صلى الله عليه الا يحصل المسبب وهو
نفي الخلافة لا يقال انه لا يجب الاستدلال بان هرون لم يعمل عمل الامامة لان فقد الخلافة
نفي والنفي لا يكون منزلة وانما الاثبات هو المنزلة فلا ايضا دل الحديث ذلك النفي وان سلمنا
ان النفي منزلة ولكن الكلام خرج مخرج التفضيل لعلي فلا يجوز ان يدخل فيه ما لا يكون فضيلة
ونفي الخلافة غير فضيلة وان سلمنا صحة اندراج هذا النفي تحت الحديث ولكن الاجماع
منعقد على انه غير داخل فيه لان الامة اما قائل بدلالة هذا الحديث على امامته واما قائل
بانه لا دلالة فيه على امامته اما القول بدلالته على انه ما كان اماما فذلك مما لم يقله احد من الامة
وان سلمنا عدم الاجماع ولكن لو حكمنا بدلالته على عدم امامته لزم ان لا يكون اماما بعد
عثمن وهو باطل لانا نقول اما الاول فجوابه ان معنى قوله انت مني بمنزلة
هارون من موسى ان حالك معي او عندي كحال هرون من موسى وهذا القول يدخل تحته
احوال هرون نفيا كان او اثباتا واما الثاني فجوابه ان افادة الكلام لهذا النفي لا يمنع

[illegible]

من دلالته على الفضل بيانه ان الامام لو ولى ابنه امارة بلدة معينة فقط ثم ولى امام آخر بعده
انسانا آخر تلك البلدة فقط فطلب ذلك الانسان من الامام الثاني ان يقلده بلدة اخرى
فانه يحسن من الامام الثاني ان يقول له انما رضي ان تكون مني بمنزلة ابن الامام الاول فهذا
الكلام انما يفيد منع قبيلة ذلك الانسان وانه يفيد نفي توليته عن سائر البلاد فكذلك هنا منعها ح
واما الثالث فجوابه انا لا نسلم اجماع الامة على عدم دلالة هذا الحديث على نفي
امامته قال الجاحظ احتج به علي ولم يقبلها العقلا الاجماع ولكن لا نحن لم نذكر ما قلنا
للاستدلال بل لنجعله معارضا لما ذكرتموه وبهذا ظهر الجواب عما ذكروه رابعا وايضا فلو
استدللنا بالخبر بامامة علي بعد عثمان لكنا انما نثبتها بالاختيار وليس الامر كذلك فوجب ان
لا يتناوله الحديث وانه لا يتناوله لكان لنا ان نخرج هذه الحالة عن عموم النص بدليل
ويبقى ما قبل وفاة عثمان على ظاهره والله الموفق **المطلوب الرابع** في ان عليا افضل
الصحابة ومتى كان كذلك وجب ان يكون هو الامام بعد الرسول اما المقام الثاني
فقد مر انا نحتاج هنا الى تقرير المقام الاول واحتجوا على التفضيل بالقرآن والاخبار
واستقرا احوال علي رضي الله عنه اما القرآن فآيات ثلث فالاولى قوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى ولا شك ان عليا داخل فيه ولم يعرف غيره داخلا فيه والثانية
قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا الى آخره وجه الاستدلال به انه عليه السلم دعا عليا الى ذلك
المقام وذلك يدل على غاية فضله بيان الاول لوجهين اما اولا فلان الاخبار في ذلك
قريبة من التواتر لتظاهرها واما ثانيا فلان المراد من قولنا وانفسنا وانفسكم ليس فاطمة والحسن
والحسين عليهم السلم لانهم اندرجوا في قوله وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وليس ايضا هو نفسه
لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامرها ولا ينهاها لانه عليه السلام دعا شخصا آخر غير فاطمة والحسن بيناها ح
والحسين ولم ينقل احد من الامة دعا غير علي فدل على ان المدعو هو علي بيان الثاني لوجهين
اما اولا فلانه عليه السلام انما قصد بالمباهلة الابانة عن ثقته بدينه الذي جاء به وذلك يقتضي ان
يحضر للمباهلة من يكون في غاية الشفقة عليه والا لقال المنافقون انه لو كان على بصيرة من امره
لدعا الى موضع المباهلة ونزول العذاب من يخشى ويحذر عليه لا الجانب الذي لا يستحله
عليهم ثم ان شفقة النبي عليه السلم على الذين احضرهم في ذلك الموضع انما تثبت فيهم منه واما الكمال

فضلهم والاول باطل والا لاحضر العباس وعقيلا كما احضر عليا فلما لم يكن كذلك ثبت
ان غاية شفقته على الذين احضرهم كان لكمال فضلهم فيلزم ان يكون علي افضل الخلق واما ثالثا
فلانه عليه السلام لما جعل نفس علي نفس نفسه وجب ان يثبت لعلي جميع ما ثبت له عليه السلام
الا ان ذلك مقتضى الوحدة ترك العمل به فيما عرف بضرورة العقل وهو النبوة والصفات التي
اختص كل واحد منهما بها وفيما عرف بنظر العقل وهو كونه عليه السلام نبيا من عند الله وجب
العمل به فيما عداه والثالثة قوله تعالى وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والآية نزلت في علي واما الاخبار فخمسة اولها خبر الطير وهو ما روي انه عليه السلم
اهدي اليه طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي وفي رواية اخرى اللهم ادخل
الي احب اهل الارض اليك فجاء علي واكل معه من ذلك الطائر ووجه الاستدلال به ان احب الخلق الى الله
تعالى ليس الا اكرمهم ثوابا لان المحبة منه تعالى لعبده ليست الا ارادة الثواب لا غير فهذا
يقتضي ان يكون علي عليه السلم افضل من النبي عليه السلم ومن الملائكة لانا نقول لما قال عليه السلم ائتني
باحب خلقك لم يدخل فيه هو عليه السلم ولما قال ياكل معي لم يدخل فيه الملائكة وايضا لم يلزم من تخصيص
هذا الحديث في هاتين الصورتين سقوط الاستدلال به فيما عداهما وثانيها حديث المواخاة
فانه عليه السلام آخى بين اصحابه واتخذ عليا لنفسه وذلك يدل على علو شانه وزيادة منقبته وثالثها
خبر الراية وهو ما روي انه عليه السلم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ
ذلك من رسول الله كل مبلغ فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
لها المهاجرون والانصار فقال صلى الله عليه اين علي فقالوا انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه
الراية فلو وهذا الحديث وكيفية ما جرى فيها دل على ان ما وصف النبي عليه السلم به عليا لم يكن ثابتا
في ابي بكر وعمر لانهما لما رجعا منهزمين وغضب الرسول من ذلك وانكر ثم قال لاعطين الراية
رجلا من صفته كذا وكذا علم ان شيئا من تلك الصفات ما كان عند اولئك الذين غضب عليهم
الا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل الى غيره برسالة ففرط الرسول في اداء رسالته وصرفها فغضب لذلك
الملك وقال لارسلن غدا رسولا حسن القيام باداء رسالتي لكان يعلم كل عاقل ان الذي حصيفا ح
وصف به الرسول الثاني وانه ليس موجودا في الاول وليس هذا من قبيل دليل الخطاب

واما هو استدلال بكيفية حزنه بالاحوال عليه ولا نعم الحي قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه
وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى ان لم يدل على الامامة فلا اقل من دلالتهما على كونه افضل
منهم وخامسها ما روي انه عليه السلام قال في ذكر الذرية بعلي خير الخلق والخليقة وفي رواية
بقتله خير هذه الامة وروى انه عليه السلام قال لفاطمة ان الله تعالى اطلع الى اهل الارض فاختار منهم
اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وروى عنه عليه السلام اذا اقبل علي فقال هذا سيد
العرب قالت فقلت بابي انت وامي الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد
العرب وروى انس انه عليه السلام قال ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز عدي
علي بن ابي طالب وعن ابي رافع قال قال النبي عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي
وعن سلمان عنه عليه السلام انه قال خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب وعن ابن مسعود قال قال
عليه السلام علي خير البشر من ابى فقد كفر واما الاعتبارية فلا نامنحن نحصيها عن احوال امير المؤمنين
في العلم والزهد والشجاعة والنسب القريب من رسول الله صلى الله عليه وعناية محبته له في حال صحبته
في اظهار الدين وقتل الابطال من الكفار وتحمل الشدايد في نصرة الدين والرسول المجيد
مثل ذلك للصحابة والقول في تفصيل ذلك مما لا يليق بهذا الكتاب والاعتراض
لا نسلم ان الافضل هو الامام على ما مر ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عليا افضل لكن اما
قوله قلنا اسلم عليه اجماع الملحقة في القرن قلنا واي دلالة في الآية على كونهم افضل من غيرهم
واما المباهلة فالاعتراض على وجه الاستدلال بها لا نسلم انه دعا عليا في لحسه الاخبار
بل كل متظاهرة قلنا لا نسلم فان ابن اسحق ذكر هذا الخبر في كتابه ولم يذكر عليا قوله المراد من
قوله وانفسنا ليس نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه قلنا لا نمنع لانه يقال الانسان يدعو نفسه على سبيل
المجاز اذا اراد من نفسه الحضور في موضع كانه يامرها فاجابته وهذا وان كان مجازا الا ان الذي
تقولونه مجاز لانهم اما ان يحملوا قوله وانفسنا على ان يكون مجازا لان عليا ليس نفس النبي
عليه السلام وان صيغة الجمع لا يكون حقيقة في الواحد او يحملونه على النبي وعلى غيره فيلزمهم
ما هربوا منه من دعاء الرسول عليه السلام نفسه واذا ثبت انه لا بد من حمل الآية على المجاز فليس
مجازهم اولى من مجازنا وعليهم الترجيح ثم لئن سلمنا ان المراد علي لكن لا نسلم دلالته على الفضل
قوله الذين يحضرهم النبي للمباهلة يجب ان يكون معه في غاية التقصد عليهم قلنا هذا مسلم لكن

لكن لا نسلم ان غاية شفقته عليهم كانت لفضلهم بل لقربهم منه بدليل انه عليه السلام احضر الحسن
والحسين مع انهما لم يبلغا حد التكليف لصغرهما وبتقدير كونهما مكلفين من المعلوم ان ثوابهما
ما كان يزيد على ثواب من اتقى من قبل الفتح وقاتل فعلمنا انه ليس السبب في الاحضار
الا ما ذكرنا من الشفقة لشدة القرب وقطع عذر المنافقين قوله فلم لم يحضر العباس وعقيلا
قلنا يحتمل ان يكون منه وبين علي من التربية والمحبة ما ليس بينه وبينهما فلذلك كان شفقته عليه اتم
قوله جعل عليا كنفسه فيجب ان يكون قريبا منه في الفضل قلنا لم يجب ان يكون علي
مساويا للنبي في الفضل لانه جعله كنفسه وايضا فلان الرجل اذا قال للجماعة نحن نحضر انفسنا
فاحضروا انتم انفسكم فيفهم منه ان يحضر اهل مقالته ولا يفهم منه ان الذين يحضرون من موافقيه
يكونون في الفضل بل لا يحضر ذلك بالمتكلم والسامع فكلا هنا واما قوله وصالح المؤمنين
قلنا لا نسلم انها نزلت في علي روى ابن جرير الطبري في تفسيره في هذه الآية عن ابن عباس
عن عمر قال لما اعتزل النبي عليه السلام نساءه دخلت عليه وانا ارى الغضب في وجهه عليه السلام
فقلت يا رسول الله ما يشق عليك من شان النساء فان كنت طلقتهن فان الله معك وملائكته وجبرائيل
وميكائيل وانا وابو بكر وقل ما تكلمت بكلام والحمد لله الا رجوت ان يكون الله يصدق
قولي فنزلت عليه آية التخيير عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن بعد قوله
وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وكانت عائشة و حفصة تظاهرتا
على ساير نساء النبي عليه السلام قال الطبري وقوله فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
اي وخيار المؤمنين مولاه وناصره وقيل المراد بصالح المؤمنين ابو بكر وعمر وهو مروي عن الضحاك
وعن مجاهد انه عمر وعن قتادة وصالح الانبياء ثم ان سلمنا ان المراد من صالح المؤمنين علي لكن
ذلك لا يقتضي اختصاصه بهذا الوصف فان لفظ صالح المؤمنين كقول القائل فارس القوم وقد
يقال ذلك لغير متقدم في الفروسية وان ساواه غيره او فاقه واما قوله تعالى فارس القوم فيهم زيد
عليه زيادة غير متقدمة واما الطرق الخبارية واما خبر الطير فلا يمكن انه لو صح لدل على كونه افضل
من غيره لكنه وردت في حق الشيخين وبحن نذكر اشهرها منها ما روى علي بن ابي طالب انه قال
وقد اقبل ابو بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة بعد النبيين والمرسلين وروى ان ابا الدرداء كان
يمشي امام ابي بكر فقال له عليه السلام اتمشي امام من هو خير منك قال ابو الدرداء اهو خير مني فقال

ما طلعت الشمس بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وروي عن علي انه قال خير
امتي ابو بكر ثم عمر وروي عن ابن عباس انه ذكر ابو بكر عند الرسول عليه السلم فقال واين مثل ابي بكر
كذبني الناس وصدقني وآمن بي وجهزني بماله وزوجني ابنته وواساني بنفسه وعن ابن مسعود
انه قال ومن افضل من ابي بكر زوجني ابنته وجهزني بماله وجاهد معي في ساعة الخوف وروي
عن علي قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد بالناس خيرا جمعهم انه
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ونحو هذا الجنس من الاخبار كثير تشهد به الكتب المصنفة
في هذا الجنس لا يقال الاحاديث المروية تدل على اقوى لنقلها مع الخوف الشديد على
رواتها في زمان بني امية فلولا قوتها في ابتدا امرها والا لما ثبتت لانا نقول هذا
معارض بان الروافض كانوا ابدا خائفين في فضائل الصحابة فلولا قوتها في ابتدائها
والا لما بقي الآن شي منها واما حديث المؤاخاة فلا نسلم ان اتخاذه عليه السلم عليا اخا لنفسه
يدل على الفضيلة العظمى لان المواخاة تحتمل ان تكون لان ميل قلبه اليه اشد وليس
كل من كان ميل قلب الرسول اليه اشد وجب ان يكون افضل بدليل انه عليه السلم [margin: لابي العاص]
زوج [?] على ابي وتبنى زيد بن حارثة ولم يدل ذلك على انهما افضل ثم ان سلمنا دلالتها ثم
على الفضيلة العظمى لكن لا نسلم دلالتها على كونه افضل من غيره لاحتمال ان يكون علي وان
كان افضل من غيره لكن غيره يكون افضل منه من وجه آخر ثم ان سلمنا ذلك ولكنه معارض
بما روي عنه عليه السلم انه قال في ابي بكر لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن خلته واخاه
واما حديث الراية فنقول لا نسلم ان اتصافه على تلك الاوصاف يقتضي انتفاءها
عن ابي بكر وعمر وقوله قرينة الحال تقتضي ذلك قلنا لا نسلم فان الذي نقل انه عليه السلم
بات تلك الليلة مهموما ولم ينقل انه بات غضبان على ابي بكر وعمر فلعل غمه كان بسبب
تاخير الفتح واذا لم يثبت غضب النبي عليه السلم لم يكن وصفه عليا بهذه الاوصاف مقتضيا
انتفا تلك الاوصاف عن ابي بكر وعمر وكيف لا نقول ذلك ونحن نعلم بالضرورة كونهما محبين
لله ورسوله فالاستدلال على خلاف ما نعلم بالضرورة باطل واما خبر الغدير والمنزلة فقد
مر الكلام عليهما واما سائر الاحاديث التي ذكروها فهي من باب [?] الغريبة فهي لا تفيد
الظن فضلا عن العلم ثم انها معارضة بالفضائل المشهورة الواردة في ابي بكر وعمر واما

لما من يعني ولي كان من العتق الاولوية في التصرف ولكن لما كان قوله عليه السلم الست اولى بكم
من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم وجب ان يكون قوله فعلي مولاه اولى بكم من انفسكم
في التصرف فيكم قلنا هذا ايضا ممنوع بدليل حسن الاستفهام والتقسيم والتوكيد
قوله في الوجه الرابع اذا كانت لفظة المولى محتملة للاولوية بالتصرف كان محتملا
لمعنى الامامة وكل من قال بذلك قال بدلالته على الامامة قلنا لا نسلم ان كل
من قال بان لفظة المولى محتملة للاولى قال بدلالة الحديث على امامة علي رضي الله عنه
اليس ان ابا عبيدة وابن الانباري حكيا بان لفظة المولى للاولى مع كونهما قائلين بامامة
ابي بكر وبالجملة فيكفينا منع هذا الاجماع وعليهم اثباته ثم ان سلمنا ذلك لكن كل من قال
باحتمال هذه اللفظة للامامة قال بدلالة الحديث على الامامة ولكن انما يصح ان يقال كل
من قال بكذا قال بكذا اذا كان بين القولين تعلق يقتضي بثبوت احدهما ثبوت
الآخر ومعلوم ان قولنا مولى يحتمل في اللغة معنى الاولى بحث لغوي فلا تعلق له بدلالة
الحديث على الامامة فيكون هذا جاريا مجرى ما يقال كل من قال بوجوب القصاص
على المسلم بقتل الذمي قال بكون الخل مطهرا للنجس فمتى ثبت احدهما ثبت الآخر
ومعلوم ان ذلك باطل فكذلك هنا ثم ان سلمنا دلالة الحديث من الوجه الذي
ذكرتم على الامامة ولكن فيه ما يمنع من دلالته عليها وذلك من وجهين الاول ان
قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اخبار عن الحال لانه يجري مجرى قولنا علي في الدار
فلو كان الغرض منه الامامة لزم ان يكون حال حياة النبي عليه السلم اماما وذلك باطل
باجماع الامة لا يقال انه وان لم يكن في حال حياة النبي اولى بالمومنين من
انفسهم في التصرف فيهم ولكنه يستحق ان ينصب لذلك بعد موت النبي عليه السلم وايضا انه يقتضي
ذلك الا انا نخرج هذه الحالة عما تحت النص ونعمل بالباقي وايضا فانا نلتزم بانه كان له
في حال حياة النبي عليه السلم ان يتصرف في الامة تصرف الائمة بالامر والنهي والتولية
والعزل لانا نقول اما الاول فباطل لانه ليس معنى المولى الذي يستحق
ان يصير في ثاني الحال اولى بالتصرف بل من يكون اولى بالتصرف في الحال
فحمله على المستحق لذلك لا ولاية له في الحال ترك لمفهوم اللفظ واما الثاني فباطل

لان تخصيص العموم على خلاف الاصل فلو حملنا الولي في هذا الحديث على ولاية النصرة لا المتابعة هذه
المخالفة فيكون تاويلنا اولى واما الثالث فنقول انا نعلم بالضرورة ان عليا كان متكرما من
النهي والتولية والعزل حال حياة النبي عليه السلم الا بامره فان منعوا ذلك معه الكل كالمعلوم
الضروري فيه كونه من الدين الثاني لان عمر رضي الله عنه قال له اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن
ومؤمنة من عند الكلام من النبي عليه السلم ذلك وذلك يدل على انه اصبح مولى الكل المؤمنين مع انه
لم يصح امامتهم فعلمنا انه ليس المراد من المولى الامامة لا يقال انه لا يحصل له الا استحقاق
في الحال للتصرف في ثاني الحال حسنت التهنية لاجل الاستحقاق الحاصل لانا نقول
انا لا نقبح تحسين التهنية بقوله اصبحت مولاي فانه يقتضي حصول كمال معنى المولى في ذلك الصباح
فعلمنا ان المراد من المولى غير الامامة ولا يمكن حمل المولى على المستحق للامامة لان المولى لو
كان حقيقة في الامامة لكان غير حقيقة في المستحق للامامة بالاتفاق فحمل اللفظ على هذا المعنى
يكون على خلاف الاصل **الطريقة الثالثة** لهم في الاستدلال بقوله عليه السلام انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والاستدلال به ان هذا الحديث يقتضي ان يثبت لعلي
لعلي جميع المنازل التي كانت ثابتة لهرون من موسى ومن المنازل الثابتة لهرون استحقاقه القيام
مقامه بعده فانه لو عاش فيجب ان يثبت ذلك لعلي اما بيان الاول فاعلم انهم ما عولوا على التلبس
في الحديث صيغة عموم تدل على ذلك لكنهم تبينوا ذلك من وجوه كثيرة الاول ان الحكيم اذا تكلم
بكلام محتمل اشياء ثم استثنى بعضها وهو يريد الافهام فانه يكون مريدا لما عدا المستثنى ويكون
الاستثناء قرينة دالة على انه قد اراد ما عدا المستثنى مما يحتمله اللفظ كان الانسان اذا قال
من دخل داري اكرمته الا زيدا عرفنا انه اراد اكرام من عداه اذا اراد الافهام لانه لو لم يرد
اكرام عمرو وايضا لما استثناه كما استثنى زيدا الثاني ان الحديث لو افاد منزلة واحدة فقط
لما جاز ان يستثنى منزلة النبوة لان الشيء الواحد لا يمكن ان يستثنى منه غيره الا ترى انه لا يحسن
ان يقول القائل ضربت غلامي زيدا الا عمرا ويحسن ان يقول ضربت غلماني الا عمرا الثالث
ان الامة في هذا الحديث على قولين منهم من قصره على منزلة واحدة وهو السبب الذي ورد عليه
من خروج الكلام عليه وهو انه عليه السلام لما لم يستصحبه معه في غزوة تبوك ارجف المنافقون
بانه انما تركه تبغضا له فشكا علي رضي الله عنه ذلك الى النبي عليه السلم فذكر النبي ذلك ازالة لذلك

اليوم ومنهم من يقول انه يتناول كل المنازل الا ما اخرجه الدليل والقول الاول باطل لثلثة
اوجه اما اولا فلان المخبر بان النبي عليه السلم مبغض لعلي ان لم يكن عاقلا فلا معنى للانكار
منه والرد عليه وان كان عاقلا فلا يتوهم ذلك مع علمه من اقوال النبي عليه السلم فيه واعتداده
به واما ثانيا فلان اكثر الروايات على ان هذا الخبر ورد في غير غزوة تبوك واما ثالثا
فلان ما ذكرتموه بعضها فشكا علي رضي الله عنه ذلك الى النبي عليه السلام مبغض لعلي ان لم
يكن عاقلا فلا معنى للشكاية منه والرد عليه وان كان عاقلا فلا يتوهم ذلك مع علمه
من اقوال النبي عليه السلام فيه واعتداده واما ثانيا فلان اكثر الرواة نصوا على ان هذا
من الرواية غير ثابتة الا بالآحاد فلا تفيد العلم وليس في لفظ الحديث ما يقتضي الاقتصار
على هذه الواقعة فان قيل يمتنع الحكم بصحة هذا القول واذا كان كذلك وجب صحة القسم
الاخير والا كان الحق خارجا عن الامة وانه غير جائز واما بيان الثاني وهو ان من
المنازل الثابتة لهرون استحقاقه القيام مقامه بعد وفاته فلوجهين الاول انه كان خليفة لموسى
حال حياته فوجب بقاء تلك الخلافة بعد وفاته والدليل على الاول قوله تعالى
حكاية عن موسى اخلفني في قومي وظاهر ذلك يقتضي حصول الولاية لهرون فنقول موسى
على سبيل النيابة عنه لان الخلافة هي ولاية من جهة القول على سبيل النيابة ولهذا لا يقول
الانسان لغيره اخلفني في النفقة على عيالك ومع ادا فروضك من صيامك وصلاتك والدليل
على الثاني ان خلافة موسى عليه السلم منزلة رفيعة وازالة المنازل الرفيعة عن اصحابها توجب
نفيهم انهم ما كانوا مستحقين لها او كانوا خائنين فيها وكلاهما يوجب التنفير وانه غير
جائز على الانبياء الثاني انه متى تثبت خلافة هرون لموسى بل نقول ان هرون كان اماما
شريكا لموسى عليه السلام في الرسالة فلا شك انه لو بقي بعد وفاته لقام مقامه في كونه مفترض
الطاعة وذلك القدر كاف في المقصود لانه لما دل الحديث على ان حال علي كحال هرون على م
في جميع المنازل وكان من منازل هرون استحقاقه القيام مقامه في وجوب الطاعة وجب
ان يكون علي ايضا كذلك ولا معنى للامامة الا ذلك لا يقال الحديث لا يتناول الا المنازل
الثابتة حصول المقدرة وامامة هرون بعد موسى ما كانت حاصلة بل كانت مقدرة فلا
يتناولها الحديث لانا نقول استحقاق هرون القيام مقام موسى عليه السلام

بعد وفاته منزلة ثابتة في الحال لان استحقاق الشي قد يكون حاصلا وان كان المنتفع متاخرا والاعتراض عليه ان نقول لا نسلم دلالة الحديث على العموم بيانه وهو ان حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك ومعلوم انه لما قال عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى فانه يحسن من السامع ان يقول اهو بمنزلته فيما عدا النبوة المستثناة ام لا ويحسن من النبي عليه السلام ان يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى حتى في الخلافة من بعدي وعند الامامية اذا قال الانسان ضربت كل من في الدار وكان فيها اربعة رجال فانه يحسن من السامع ان يستفهم ومن القائل ان يؤكد ومن المعلوم ان حسن الاستفهام والتوكيد في الحديث الذي تكلم فيه اظهر منهما في هذه الصورة واذا كان كذلك ثبت ان الحديث غير مقتض للعموم قوله الحكم اذا تكلم بكلام محتمل لاشياء استثنى بعضها وهو يريد الافهام فانه يكون مريدا لما عدا المستثنى قلنا هذا لا يتم على مذهبكم لان حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك عندكم ومن المعلوم انه يحسن ان يستفهم بعد الاستثناء فيقال له اواكرم كل من عدا زيدا ويحسن ايضا من المتكلم ان يذكر المؤكد فيقول فاما جميع من عدا زيدا فاني اكرمهم ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول اتستدلون على عموم هذا الحديث باستثناء النبوة او بانه لما كان غرض الحكيم بخطابه الافهام فلو لم يرد جميع ما عدا المستثنى منه لبينه كما لم يرده كما استثنى النبوة اما الاول فباطل لان استثناء النبوة يفيد اخراجها من الكلام ولم يتناول ما عدا النبوة لا بنفي ولا باثبات فكيف يدل على ثبوته ودخوله في الخطاب واما الثاني فباطل ايضا لانه ليس بان يقال لو اراد بعض ما عدا المستثنى لاستثنى ما لم يرده لان غرضه الافهام باولى من ان يقال لو اراده جميعه لدل عليه لو كان غرضه الافهام لان لفظة المنزلة اذا كانت محتملة يجب ان تقترن بها قرينة ان قصد الكلام يوجب عليهم القول بصيغ العموم لان المتكلم بها اذا كان قاصدا للافهام وجب ان يريد الاستغراق لانه لو اراد البعض لدل عليه قوله الحديث لو افاد منزلة واحدة لما جاز الاستثناء النبي الواحد غير جائز قلنا اليس من مذهبكم ان الاستثناء يخرج من اللفظ ما لولاه لصح دخوله فيه لا ما لولاه لوجب دخوله فيه واذا كان كذلك فقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى يصلح لجميع المنازل ويصلح لبعضها عندكم فصح ان يستثنى منه النبوة ولا نقول انه يفيد منزلة واحدة فقط بل نتوقف فيه ونجعل الحديث

ان الذي دلهم على جواز الاختيار ان احدهما قوله عليه السلام ان وليتم ابا بكر وجدتموه قويا في ذات الله ضعيفا في بدنه وان وليتم عمر وجدتموه قويا في دين الله قويا في بدنه وان وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا وذلك اشارة الى صحة الاختيار وثانيهما ما روي ان المسلمين ولوا يوم مؤتة خالد بن الوليد ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه واذا ثبت انه عليه السلام اجازهم على جواز الاختيار كان قد ثبت لهم امر الامامة كما ثبت لهم سائر الشرائع وهذا ايضا هو الجواب عما ذكروه رابعا فهذا تمام الجواب عن شبههم واعلم انا لما ابطلنا القول بصحة الاختيار على القول بفساد النص وجب علينا ان نبين ذلك

المسألة الثالثة في نفي النص الجلي وقبل الخوض في ذلك فلا بد من تفصيل المذاهب فنقول ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجئة الى ان النبي صلى الله عليه لم ينص على امام بعده وقال غيرهم قد نص على امام ثم اختلفوا في المنصوص عليه فقال قوم انه نص على امامة ابي بكر وقال اخرون انه نص على امامة علي فاما الذاهبون الى امامة العباس فانهم لم يذكروا في ذلك نصا على الامامة وانما ذكروا بانه ابانه النبي صلى الله عليه اياه بافعال واقوال تدل على انه الاحق بالخلافة من غيره ثم القائلون بالنص على ابي بكر اختلفوا فالحسن البصري ذكر نصا خفيا وهو تقديم النبي صلى الله عليه اياه في الصلاة وذهب بعض اصحاب الحديث الى النص الجلي في ذلك وهو ما روي عنه عليه السلام انه قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واما القائلون بالنص على علي فاتفقوا على ثبوت النص الخفي فيه وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة واما النص الجلي فلم يثبته الزيدية واثبته الامامية وهو قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله هذا ولي الله واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله يوم الدار وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي فهذا تفصيل المذاهب لنا في ابطال النص الجلي المتواتر على علي رضي الله عنه طرق ثلث الطريقة الاولى لو نص الرسول صلى الله عليه على امامة علي نصا جليا لكان ذلك اما ان يكون بمشهد من اهل التواتر او لا يكون فان لم يكن بمشهد من اهل

المتواتر فقد سقطت الحجة به ولئن كان بمشهد من اهل التواتر وجب اشتهاره في الامة وان
يكون العلم به كالعلم بسائر المتواترات وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم وانما قلنا
انه لو كان بمحضر اهل التواتر لوجب اشتهاره في الامة لان تنصيص الرسول صلى الله عليه على امامة
شخص معين امر عظيم وكل امر عظيم يقع بمشهد اهل التواتر فانه لابد وان ينتشر في اكثر
الخلق وكل خبر هذا شانه فانه لابد وان يحصل العلم لسامعيه فهذه دعاوى ثلث
متى تحققت حصل المطلوب وانما قلنا ان نص الرسول على امامة شخص معين امر
عظيم لان اعظم الاشيا عند الانسان الدين واعظم الناس الشارع فاذا اثبات
ان بعد انسانا على جميع امته ودنياهم فلا عقل في كون تلك المنزلة اعظم المنازل
وانما قلنا ان الامر العظيم الواقع بمشهد الناس لابد وان ينتشر لانا نعلم بالضرورة
ان اهل الجمعة اذا انصرفوا عن المسجد وقد حدثت فتنة عظيمة فانه يمتنع ان لا يخبروا
الناس بذلك وانما قلنا ان الخبر الذي هذا شانه يفيد العلم لان ذلك
ضروري واذا ثبتت هذه الامور لزم من وجود النص على علي اشتهاره وظهوره
فيما بين الخلق كسائر الامور المتواترة فلما لم يكن كذلك علم كذبه **فان قيل**
لو لزم من وجود النص الجلي على علي ان يكون العلم به كالعلم بانه عليه السلام نص على
الكعبة وصيام شهر رمضان في الجلاء والظهور لزم ان يكون العلم بانه لم ينص على
علي كالعلم بانه لم ينص على ابي هريرة نصا جليا ولا على قبلة غير الكعبة ولا على صوم غير
شهر رمضان في الجلاء والظهور فان لم يجب ذلك لم يجب ما قلتم ثم نقول
لا نزاع في شي من المقدمات الا في قولكم الامر العظيم الواقع بمشهد الخلق العظيم
لابد وان يتواتر فانا نقول ليس الامر كذلك لان انشقاق القمر وفتح مكة
انه كان بالصلح او بالعنوة وكون بسم الله هل هو اية من كل سورة ام لا وكون الاقامة
مثنى او فرادى مع حاجة الصحابة لذلك مدة حياة الرسول صلى الله عليه كل يوم خمس
مرات وكذلك احكام الصلوات والزكوات مع حاجتهم الى هذه الامور من
النبي صلى الله عليه مدة حياته كل ذلك امور ظاهرة وقعت بمشهد الكل ثم انها لم
ينتشر شي منها وكذلك المعجزات المروية من رسول الله صلى الله عليه مثل انطاق البهائم

واشياء
بمشاهدة الخلق الكثير من الطعام القليل وانفجار الماء من اصابعه وحركة النجوم من مكانها بامره كل
ذلك من اعجب الاشيا وكانت واقعة بمشهد الخلق الكثير ثم انها لم تنتشر ثم ان سلمنا
ان الامور الواقعة بمشهد الجمع العظيم يجب ان تنتشر ولكن اذا لم يكن لهم داع الى الكتمان
اما اذا كان معه سلمنا ان اهل الجمعة لو تصوروا انهم لو اخبروا بما راوه لوصلت اليهم
مضرة عظيمة مثل القتل او ان كتمانهم لذلك يفيدهم منفعة عظيمة فانه لا يوجد الاخبار بذلك
الامر من احد رجلين اما من لم يطلع بزيد على هذا الصارف واما من لا يبالي بشي اصلا
ولما كان وجود هذين الصنفين قليلا وجب ان لا يصدر الاخبار مع تلك الصوارف
الا عن جماعة قليلة واذا ثبت ذلك فنقول ان دواعي الكتمان كانت حاصلة في النص على
علي رضي الله عنه لامور خمسة منها حسد طائفة على الفضائل الكثيرة التي كانت له ومنها
عداوة آخرين بسبب انه قتل اقاربهم ومنها دخول الشبهة على آخرين بسبب رواية ابي بكر
رضي الله عنه قوله الائمة من قريش وظنهم ان هذا العام صار ناسخا للنصوص السابقة
ومنها انهم لما راوا وجوه الصحابة تركوا العمل بالنص الجلي فاعتقدوا انه لولا الاطلاع
على ناسخ لذلك النص والا لما خالفوه ومنها حصول الخوف لطائفة اخرى من رواية النص
فلما حصلت هذه الاسباب بقي النص مكتوما والذي يبين احتمال الكتمان مع العلم بصحته
الشي لا يبعد احد الادلة قوله تعالى فريقا من اهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان
فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
الثاني ما علم من القرآن والاخبار من ضلال قوم موسى بعبادتهم العجل مع علمهم
الضروري بفساد كون العجل الها ولعل الضالين بعبادة العجل كانوا اكثر من جميع المؤمنين
الذين كانوا بالمدينة الثالث ان اكابر الصحابة كطلحة والزبير بعد ما بايعوه اجبروا
المؤمنين نسبوا اليه ما كان بريئا منه وامتنع سعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة وابن عمر
وغيرهم من بيعته مع بيعة المسلمين وعائشة مع صحبتها واتصالها بالرسول وروايتها فضائل
الجمة حاولت مقاتلته ومحاربته وعصت مع علمها بفضله وسماعها قول النبي صلى الله عليه
يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وقوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وقوله علي مع الحق والحق مع علي يدور حيث ما دار وغير ذلك من الاقوال

والافعال الدالة على نهاية الاعظام لكتاه وفاتلاه فاذا جاز ذلك عليهم فلم لا يجوز مثله على
غيرهم السؤال الرابع ان الانصار طلبت الامامة مع ان النبي صلى الله عليه نص على ان الامام
لابد وان يكون من قريش وطلبهم للامامة اما ان يكون بالجهل بما قاله الرسول او للعناد
وكيف ما كان جاز مثله هنا فلمثل هذه الاسباب لم يشتهر النص على علي مثل اشتهار سائر الامور
العظيمة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي نفي النص لكن هنا ما يدل عليه وهو ان
شرائط التواتر ثلث احدها ان يكون الاخبار عن امر محسوس لا يقع فيه الاشتباه والثانية
بلوغ المخبرين في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب والثالثة ان يكون
حالهم في كل الازمنة كذلك واذا عرفت ذلك فنقول خبر الشيعة عن النص الجلي جمع
للشرائط الثلث كان متواترا مفيدا للعلم انما قلنا ان خبر الشيعة عن النص الجلي متواتر
مفيد للعلم اما المقدمة الثانية فلا نزاع فيها واما المقدمة الاولى فهي المحتاجة
الى التقرير فنقول اما الشرط الاول فثبوته ظاهر لان المخبر عنه هو تنصيص الرسول
عليه السلام والنص وعلي وكلام النبي فيه امور محسوسة بعيدة عن الالتباس فلو
جوزنا تطرق الاشتباه اليه فليجز مثله في جميع المشاهدات وذلك يجر الى السفسطة واما
الشرط الثاني وهو كثرة الناقلين في زماننا فظاهر ايضا لانا نعلم بالضرورة بلوغ
الشيعة في الكثرة والتفرق في مشارق الارض ومغاربها الى حيث نعلم بالضرورة امتناع
تواطؤهم على الكذب واما الشرط الثالث وهو ان حال الرواة في كل الازمنة كانت
كذلك فعليه طريقان الاول ان الشيعة على كثرتهم في زماننا هذا يخبرون ان اهل
العصر الذي اخذوا النص عنهم كانت صفتهم كصفتهم في امتناع اتفاق الكذب منهم
ووقوع التواطؤ عليه منهم وان اهل العصر الذي قبلهم اخبروا ان من اخبروا بالنص منه
كانوا كذلك الى ان ينتهي الى النبي صلى الله عليه وخبرهم طريق الى العلم بما اخبروا به وقد
اخبروا بصفة من اخذوا النص عنه فكانوا صادقين فيما اخبروا به من ذلك فصح تكامل
شروط التواتر في نقل الشيعة في كل عصر الثاني ان نقول هذا الخبر لو كان موضوعا
من قوم معينين في عصر معين لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر وبطلان اللازم يدل على
بطلان الملزوم وبيان الشرطية ان القول بهذا يتضمن امرا عظيما هو تخطئة السلف

وتضليلهم والدواعي ابدا كانت متوفرة على ابطال هذا المذهب واستخراج عيوبه وليس
في المعايب اعظم من كونه موضوعا مختلقا فلو كان كذلك لوجب توفر الدواعي على نقل
ذلك واشاعته لاسيما وكان الاستيلاء ابدا للمنكرين لهذا النص والغلبة كانت في جانبهم
والمعتقدون له كانوا متهمين في التقية والخوف وهذا اظهر الفرق بين ذلك
وبين ما الزمتم علينا من وجوب اشتهار النص الجلي الذي كان على علي رضي الله عنه لان
هناك وجدنا الخوف من اظهاره وهنا توفرت الدواعي على اظهار كون هذا النص مختلقا
فلم يوجد الخوف فيه اصلا واذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر انه متى كانت الدواعي
متوفرة على النقل ولم يوجد مانع من الشائع والاظهار وجب ان يشيع فيما بين الناس كون
هذا النص مختلقا موضوعا وان يتواتر الخبر بذلك وان يحصل العلم الضروري به لكل من خالط
الرواة في جميع الازمنة كما في هذا الزمان من ابطال المذهب المختلف انما
يجب اشتهار واضعه ووقت حدوثه اذا اسمع الناس ذلك المذهب من ذلك الانسان
بعد ان لم يسمعوه من احد اما اذا وضع الانسان مقالة وذكرها لواحد وقبل ذلك الواحد
وذكرها لا تميز من غير ان ينسبها الى واضعها الاول ثم ان يذكر ان تلك المقالة له لا بعد آخرين
من غير ان ينسبها الى من سمعها عنه ثم لا يزال يذكر بعضهم للبعض من غير اسناد
فان ذلك الخبر ينتشر ولا يعرف مخترعه ولا وقت اختراعه ومثاله الاراجيف الواقعة
في كل زمان من غير ان تعرف مخترعها ولا وقت اختراعها لانا نقول اذا جوزتم
ذلك فجوزوا مثله في جميع الاخبار المتواترة وذلك يقتضي الطعن في خبر التواتر
اصلا الثالث ان هذا النص لو كان كذبا لما دعا الى روايته الا الهوى
فكان ينبغي الا يرويه من لا الهوى مقتضاه وقد رواه اصحاب الحديث كابن جرير الطبري
وليس هو من الامامية فبطل ان يكون كذبا والجواب قوله ان الامر العظيم
الواقع بمشهد الجمع العظيم لابد وان ينتشر ويتبين الآن نذكرا فنقول لو جاز كتمان النص
الجلي لاجل الحسد والعداوة بين قوم والشبهة من الآخرين لجاز ان يكون النبي صلى الله
عليه قد غير الحج من الكعبة الى العراق ثم بقي ذلك مكتوما لاجل ان بعض العرب كره ذلك
لما لهم فيه من عادة بلدهم وصلة اهل الافاق لهم واستيثار بلدهم في الشرف على سائر البلاد

فهذا البعض كتم ذلك النص لهذا الغرض وكتمه الباقون لحسن ظنهم بهم ولئن سلمنا جواز ذلك
ايضا في نسخ بعض الصلوات او زيادة صلوات اخر وذلك يؤدي الى ارتفاع الثقة عن الشرع
كله ان نقل النص على الامام اولى بالظهور من نقل هذه الاحكام لان الحاجة الى الامام اشد
من الحاجة الى الحج والجهاد عليه تتوقف امور الدنيا والدين وقد يجوز ان ينقل الشيء وان اشتغل
ما هو دونه اما في الخفاء واما في الحاجة فاما ان ينقل الشيء ولا ينقل ما الاهتمام به اولى
فمحال الا ترى انه يجوز ان ينقل اهل المسجد قراءة الامام ولا ينقلون الفتنة العظيمة الواقعة
فيه قلنا ما الفرق بين كتمان النص على الامام وكتمان النص على نسخ الصلوات
والحج قوله والا لزم ان النص على الامام قد نقله بعض الناس فلو كان
النص على الامور التي ذكرتموها موجودا لنقله بعض الناس ايضا الثاني ان للناس
اغراضا دنيوية في كتمان النص في الامامة وليس لهم غرض دنيوي في كتمان بعض العبادات
الثالث انا بالضرورة نعلم عدم النص على الامور التي ذكرتموها ولا نعلم بالضرورة
عدم النص على امير المؤمنين ولو كان احدهما جاريا مجرى الاخر لما كان كذلك
قلنا قوله اما الاول فباطل لانه ان جاز على اكثر الخلق كتمان الامر العظيم
جاز ايضا على الكل لانه ليس يمتنع ان يكون حكم القليل كحكم الكثير فانه يجوز
على مائة الف يجوز على مائة الف وعشرة واما الثاني فباطل ايضا لان في كتمان
النص اغراضا منها التخفيف ومنها المنافع الدنيوية كما ذكرنا في الحج عادة ما في
الباب ان تلك الاغراض في كتمان النص على العبادات اقل منها في كتمان
النص على الامامة ولكن ذلك لا يفيد القطع بامتناع كتمان النص على العبادات بل يفيد
كون هذا الكتمان اندر من كتمان الاول واما الثالث فباطل ايضا لان تفاوتهما
في كون احدهما ضروريا والاخر نظريا لا يمنع من قياس احدهما على الاخر لانه باب الاستدلال
بالضروريات على النظريات وذلك مترتب على الشعر اما الانشقاق فقد منع الحليمي
وقوعه وحمل قوله تعالى وانشق القمر على ان المراد انه سينشق وان سلمنا وقوعه
فلعل المشاهدين ما كانوا في حد التواتر لانه اية ليلية واكثر الناس كانوا تحت السقوف فلذلك
لم ينتشر واما ان فتح مكة كان صلحا او عنوة فليس ذلك من الامور الظاهرة لان كيفية الاستخلاص

على البلاد ما لم ينظرها الا اكابر العسكر وايضا فلا فائدة في معرفة ذلك بخلاف النص على
الامام فانه كان امرا جليا وجميع مصالح الدين والدنيا كانت متعلقة به واما البسملة فقد منع
القاضي كونها قرآنا من اول السور وبتقدير كونها كذلك لكن ليس حكم الرسول بكونها كذلك جاريا
مجرى نصه على امامة علي في الجلاء واما امر الاقامة فلعل المؤذنين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
كانوا يسمعون تارة فرادى وتارة مثنى ثم ان بعض الرواة نقله على احد الوجهين والبعض على
الوجه الاخر فصار اختلاف الروايات منشأ للاختلاف واما المعجزات التي ظهرت على
نبينا فلعل المشاهدين لها ما كانوا بالغين الى حد التواتر فان كان الا من نقل للنص الجلي
على علي رضي الله عنه غير بالغين الى حد التواتر كان ذلك منهم تركا لمذهبهم قوله كتم النص
لاغراض قلنا قد بينا ان تجويز ذلك يسد باب القطع بصحة الشرائع اما قوله تعالى وخطط
بها قوله تعرفوها بعرض ايامهم قلنا انا لا ننكر جواز تعمد الجماعة للكذب وانما
اجملنا ذلك على الجم العظيم ولعلهم كانوا قليلين قوله ان قوم موسى عبدوا العجل مع علمهم
بفساد ذلك قلنا نحن تبينا دليلنا على استعظام الصحابة نصوص الرسول صلى الله عليه وسلم
ولسنا نسلم ان قوم موسى صلى الله عليه كانوا مستعظمين لموسى وقد نسبوه الى قتل هرون والى
ارادة هلاكهم حين كانوا في التيه ولما نهاهم هرون عن عبادة العجل والجمهور الاخر دووا اما
العصاة فكانوا بالعكس من ذلك ثم ان سلمنا استعظامهم لامر موسى فلا نسلم انهم
كانوا عالمين ببطلان الحلول على الآلة بل المنقول ان في التوراة كلمات كثيرة موهمة للتشبيه
فلعلهم ما نظروا في الادلة العقلية المبطلة للتشبيه فاجروا تلك الايات على ظواهرها كما وقع
للمشبهة في زماننا فاعتقدوا لذلك جواز الحلول ثم ان سلمنا كونهم عالمين بامتناع ذلك
لكن لعل الباقين صرحوا بانكار ذلك وفي مسلتنا لم ينكر احد من الصحابة نقلهم قوله لم لا يجوز
والزبير وعائشة حملوا عليا الشبهة قلنا لا نسلم بل شبهتهم ما هي قتلة عثمان في عسكره
وامتناعه من اجراء القصاص عليهم فاعتقدوا ان ذلك خطأ يوجب انعزاله فلذلك
فعلوا ما فعلوا واما سعد وابن عمر ومحمد بن مسلمة فانما امتنعوا عن البيعة لحديث رواه
سعد عن النبي عليه السلام ان الاولى بالانسان ان يصير حلس بيته في زمان الفتنة لفظ هذا معناه
واما علمهم بنزوله عليه السلام باعلى حربك حربي وسلمك سلمي فلعلهم اعتقدوا ان النبي صلى الله عليه

مطلقا ح

ما اثبت ذلك ما اطلق بل شرط انه لا يصدر عنه المعصية فلما اعتقدوا ان امتناعه من اقامة القصاص
على قاتل عثمان معصية اعتقدوا ان هذا الحديث لا يمنع من محاربته وهذا كما يقوله الروافض
في جميع الفضائل الواردة في الصحابة ثم ان سلمنا كل ذلك ولكن المكابرين في هذه
المواضع كانوا قليلين ونحن انما انكرنا جواز ذلك على الخلق العظيم قوله الانصار طلبوا الامامة
مع علمهم بقوله صلى الله عليه الائمة من قريش قلنا هذا الحديث من باب الاحاد ثم انه ضعيف الدلالة
على منع بغير القرشي من الامامة لان وجه التعلق به انما هو من حيث ان تعليق الحكم بالاسم
يقتضي نفيه عنه او لان الالف واللام تقتضيان الاستغراق والاول باطل والثاني
مختلف فيه فكيف يساوي ذلك ما يدعونه من النص المتواتر الذي لا يحتمل التاويل وايضا
فلان هذا الحديث مع ضعفه في الاصل والدلالة لما احتجوا به على الانصار تركوا طلب الامامة
فكيف يعتقد بهم عدم قبول النص المتواتر الجلي قوله خبر الشيعة عن النص الجلي على
امير المؤمنين مستجمع للشرائط الثلث قلنا لا نسلم ولا نزاع في الشرطين الاولين انما
النزاع في الشرط الثالث وهو ان الرواة في كل الاعصار الماضية كانوا في حد التواتر
قوله الشيعة مع كثرتهم في زماننا يخبرون عن كون الرواة في كل الاعصار الماضية الى
عصر الرسول بالغين الى حد التواتر قلنا هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم ان
جميع المسلمين ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه ولم يبق منهم على الاسلام الا نفر دون
اقل من العشرة وايضا فلان المرتضى نقل في الشافي عن ابي جعفر بن قبة انه قال النص
الجلي كان يحضره اقوام قليلين واما الذي كان يحضره الجمع الكثير فهو النص الخفي
يوم الغدير وايضا فلانه اما ان يقال بان عوام الشيعة وعلماءها في زماننا يدعون
الرواية عن اهل التواتر عصرا بعد عصر الى ان يتصل ذلك بزمان النبي صلى الله عليه واما
ان يقال المدعون لهذه الدعوى علماء الشيعة والاول ظاهر الفساد لان جملة العوام
منهم واكثر المتوسطين من علمائهم لا يمكنهم فهم كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق
فضلا عن ان يقال انهم يعلمون ذلك بالضرورة والثاني لا يوجب مقصودهم لانه
لم يبلغ علماؤهم في الكثرة الى حيث يمتنع تواطؤهم على الكذب قوله لو كان ذلك النص
مختلقا لوجب اشتهار كونه كذلك قلنا هذا منقوض بدعوى البكرية النص الجلي على

نقل عن الشافي ٤ الث ٤

ابي بكر فانه من الاحاديث المختلقة لا سيما عندكم مع انه لم تشتهر في الامة واضعه ولا زمان وضعه
وكذلك منقوض بالاحاديث المروية في القضاء والقدر وفضائل الصحابة فانها عندكم موضوعة
وكذلك الاحاديث المروية في التشبيه فانه لم يعرف واضع هذه الاحاديث ولا زمان وضعها
وايضا فاذا جاز عندكم كتمان الامة النص على علي رضي الله عنه لبعض الاغراض فلم لا يجوز
عليهم ايضا كتمان واضع هذا النص لاغراض اخر منها ادخال الشبهة في قلوب الخلق
وذلك من اغراض المنكرين لهذا الدين ومنها انهم لما اعتقدوا امامة امير المؤمنين اعتقدوا
جواز تقريره بكل ما يمكن حقا كان او باطلا وايضا فما ذكرتموه انما يفيد كون هذا النص
مرويا بعد ان لم يكن مرويا ولا يوجب ان يكون لم يزل متواترا فما يؤمنكم انه لم يزل
معروفا فيما مضى على وجه الاحاد الى زمن الرسول صلى الله عليه وانتم انما تريدون
الدلالة على تواتره وايضا فالمتكلمون يقولون انا نعلم ان هذا المذهب وضعه هشام بن الحكم
ونصره ابن الراوندي وكل من تتبع الاخبار وخالط الرواة علم ان هذا النص
ما كان مذكورا اصلا في زمان الصحابة ولا في زمان التابعين قوله ان ابن جرير صحح
هذا النقل قلنا انه روى في قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين روايات
عن مشتملة على هذا المعنى الا رواية واحدة ذكر ذلك فيها واما ابن اسحق والواقدي
فقد ذكرا قصة يوم الدار ولم يذكرا قوله صلى الله عليه لعلي ما ذكرتموه واما الطبري فانه
ذكر في ذلك روايات اكثرها خال عن ذلك وذكر ايضا رواية فيها انه قال
عليه السلام في علي يوم الدار انه خليفتي فيكم فاما ان يقول خليفتي فيكم من بعدي فلم
يذكره ثم ان سلمنا انه ذكره فلعله رواه قبل ان يثبت عنده صحة هذا الحديث
فان من المحدثين من يروي كل غث وسمين ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم انه
ما كان متهما بالتشيع ثم ان سلمنا ذلك الا انه يعارضه انكار الزيدية لهذا النص
الجلي مع انهم من اشد الناس حبا لامير المؤمنين والله الموفق الطريقة الثانية
ان نقول ان عليا لو كان منصوصا عليه لكان كل واحد من الصحابة اما ان يكون قد علم
ذلك النص واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالنص باطل بيان فساد القسم
الاول انهم كلهم لو علموا هذا النص فاما ان يكونوا قد علموا مع ذلك انه ما صار

[illegible]

منسوخا او اعتقد وانه صار منسوخا والاول باطل من ثلثة اوجه الاول انهم ذكروا كلمات
تحكيها في المسلك الثالث ومن حيث لو كانوا عالمين بالنص لجرت تلك الكلمات مجرى
المواقحة العظيمة واجتماع الخلق العظيم على المواقحة محال فاستحال ان يكونوا عالمين بالنص
الثاني انهم لو دفعوا هذا النص مع علمهم بلزوم ذلك لهم كانوا مرتدين وذلك باطل
لان القرآن جاء بالثناء عليهم وعلمنا ايضا بالضرورة منه عليه السلام ذلك الثالث
ان كل واحد منهم لو علم ذلك النص لكانت مخالفتهم لذلك النص اما لا لغرض
او لغرض والاول محال لانا نعلم بالضرورة شدة محبة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم واستعظامهم لاوامره
ونواهيه حتى صبروا لاجله على هجرة الاوطان وبذل المهج وقتل الاقارب في نصرة الدين
وردّ الاعراب المرتدين الى الاسلام بعد الفارس والروم وهم اضعافهم عددا واوفر منهم
عددا واوطأهم اهلا مانه في الغنايم ولو باقل القليل في تشددهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وكل ذلك يدل على قوة رغبتهم لنصرة هذا الدين واعتقادهم ان الجنة في متابعته والنار
في مخالفته واذا كان كذلك استحال من الجمع العظيم الذي هذا حالهم مخالفة النص الجلي لا لغرض
وباطل ايضا ان يكون لغرض لان ذلك الغرض اما ان يكون مع محبة صرف الامامة عن المنصوص
عليه بغضا له او تخصيصها لانفسهم او تخصيصها لابي بكر والقسم الاول باطل لوجوه اربعة اما اولا فلانهم
رووا الكثير من الاحاديث الدالة على كمال فضله ولو انهم كانوا متعصبين له لما فعلوا ذلك
لما نقال انهم ما قدروا على ذلك الكتمان لانا نقول لو لم يكونوا قادرين على كتمان
هذه الاحاديث التي طريقها الاحاد فلان لا يكونوا قادرين على النص الجلي المتواتر كان اولى
واما ثانيا فلان عليا كان من اشد الناس اختصاصا برسول الله صلى الله عليه والاغلب
على الطباع ميلها الى اقارب الرئيس المالوف رياسته لا الى الاباعد ولهذا يستجيب
الناس لطاعة ابن الملك ولا يستجيبون الى طاعة من لا يكون من بيت الملك واما ثالثا
فلان الناس لو كانوا متعصبين لعلي لكان ذلك بسبب ما نالهم من ابدائه ومعلوم انه ما قتل
احدا الا وادّى انسانا الامر النبي صلى الله عليه فكيف يكونون متعصبين لمن فرط محبتهم للرسول
وعلمهم بان الذي فعله على رضي الله عنه فقد كان ذلك بامر الرسول صلى الله عليه واما رابعا
فهو لان عليا ما قتل احدا من اقارب الانصار بل الذين قتل اقاربهم كانوا بعده وهم مثل ابي سفيان

وخالد بن سعيد بن العاص قال ابو سفيان الشيخ معشر بني عبد مناف ان يكون اميركم
من تيم ثم لا تاتيها على ابي فصل خلافته جلا واما خالد فانه لم يبايع الا بعد ان عرف راي بني هاشم واما
القسم الثاني وهو ان يكون غرضهم من مخالفة النص تحصيل الامامة لانفسهم فهو باطل لوجهين
اما اولا فلان اكثر الصحابة كانوا جازمين بعدم وصول الامامة اليهم واما ثانيا فلان الانصار
طلبوها لانفسهم والمهاجرون منعوهم عنها وزعموا انهم اولى بها من الانصار محتجين على ذلك
بمحبتهم واتباعهم في كانهم بذكرهم وكونهم من قريش ومعلوم ان هذه الحجج ليست قاطعة في اقتضا
تقديمهم على الانصار فلو كان علي رضي الله عنه منصوصا عليه لكان من اقوى الحجج تصريح الانصار
بمنع المهاجرين عنها لان الانصار انما خالفوا النص لغرض الرياسة فلما فوّت المهاجرون
عليهم ذلك فلو انهم قدروا على منع المهاجرين منها لفعلوا ذلك لا سيما وتسليمهم الامامة
الى المهاجرين سبب خروجهم عن الدين ومعلوم بالضرورة ان العاقل لا يرضى بالخروج
عن الدين وبمقهورية الخصم ونزل في هذا المقام الكلام الذي نذكره كفارا على درجات
الدين الذي يعتقدونه لا سبيل الى النجاة الا متابعته ولصار غالبا للخصم فلما لم يذكر الانصار
ذلك علمنا عدمه لا يقال يحتمل ان يكون سكوت الانصار تخوفهم من المهاجرين لانا
نقول هذا باطل لوجهين اما اولا فلانه قيل انه لم يحضر السقيفة من المهاجرين الا ابو بكر
وعمر وابو عبيدة وسالم مولى ابي حذيفة واما ثانيا فهب ان اكثر المهاجرين كانوا حاضرين
الا ان الدار كانت للانصار والغلبة كانت لهم لا سيما عند انضمام بني هاشم اليهم وخاصة مثل
علي والعباس والزبير والمقداد مع كمال شجاعتهم وعظم وقعهم في القلوب وكان
ابو سفيان وهو شيخ بني امية معهم وكانت فاطمة عليها السلام مع منصبها وعظم وقعها في القلوب
معهم فكيف يمكن خوفهم مع جمعهم الانصار من المهاجرين واما القسم الثالث
وهو ان يكون مخالفة النص تحصيل الامامة لابي بكر فمن المعلوم انه لا بد لهم من غرض في صرفها
اليه وذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك الغرض اما رغبة او رهبة او دينية اما الدينية
فباطل لانهم لم يعتقدوا فيه كونه نبيا ناسخا لشريعة محمد بل لو اعتقدوا ان صرف الامامة اليه
اولى لكان ذلك بسبب اعتقادهم ان النبي صلى الله عليه كان يعظمه فيكون حينئذ غرضهم من
تربية ابي بكر تعظيم شان الرسول فكيف يمكن ان يبطلوا نص الرسول لغرض تعظيم الرسول

[illegible] ه

واما الدينية فهو ايضا باطل لان ابابكر ما كان له من المال ما يقدر به على صرف
قلوب جمهور الصحابة عن الدين واخراجهم عن الاسلام ولو كان له ذلك فمعلوم بالضرورة
انه ما اعطاهم شيئا ولا خفف عنهم تكليفا بل كان ابدا يكلفهم بالافعال الشاقة من الغزوات
وكيف لا نقول ذلك وانه لم يدفع الانصار عن الامامة بالمال والجاه بل بالدين واما الرهبة فهي
باطلة لان جملة بني هاشم مع بني امية مع كل الانصار فيستحيل ان يكونوا خائفين من ابي بكر
مع قلة ماله واعوانه وذلك معلوم بالضرورة وثانيها ان اسكات الجمع العظيم
عن امر يعرفونه بالضرورة اما بالترغيب او بالترهيب لا يمكن الا بعد متفق من ظهور ذلك
الترغيب او الترهيب الا ترى ان الملك العظيم لو حاول اسكات الناس عن الاخبار
عن بعض الوقائع المشهورة فانه لا يقدر على ذلك او ان قدر عليه فانما يقدر بعد تقديم انواع كثيرة
من القتل والصلب وترغيبات كثيرة من القتل والصلب وترغيبات كثيرة من الخلع والعطايا
الجزيلة فكيف يتصور ذلك من ابي بكر في المجلس الاول وهو يوم السقيفة من غير ان ظهر عنه ترغيب
او تهديد الا ان يقال بان ذلك الترغيب والترهيب كان حاصلا منه حال حياة النبي
صلى الله عليه ولكن ذلك محال لوجهين اما اولا فلانه يقتضي كون القوم كفارا حال حياة النبي
وقد دللنا على فساد ذلك لما مدحهم الكتاب والسنة وتعظيم النبي واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة
عدم اقتدار ابي بكر على ذلك حال حياة النبي فثبت بما ذكرناه ابطال هذا القسم ويبطل ان
يقال الصحابة كلهم كانوا عالمين بهذا النص وبكونه عرفوا منسوخا ثم انهم جاءوه
اما القسم الثاني وهو ان يقال النص كان معلوما للكل لكن بعضهم اعتقد صرفه
منسوخا لشبهة دخلت عليه فهو ايضا باطل لان القائلين بذلك النص العالمين على حل
تلك الشبهة اما ان يقال انهم كانوا خائفين من حل تلك الشبهة او ما كانوا خائفين والاول باطل
لوجهين اما اولا فلان ذلك الخوف لا بد وان يكون لاجل انه علم منهم انهم لا يقبلون
الجواب عن تلك الشبهة فحينئذ يعود التقسيم في ان عدم قبولهم للجواب اما ان يكون
لغرض او لا لغرض وقد ابطلناهما واما ثانيا فلان الصحابة اما ان يقال انهم كانوا في حال
حياة النبي متواطئين على ازالة الامر عن مستحقه وهو باطل لما مر واما ان لم يكونوا كذلك
بل الذين حاولوا ذلك انما حاولوه في المجلس الاول من ادخال الشبهة على قلوب امة

على الثبات وعن الحسن البصري هي مولاكم اي انتم تؤولون اليها في الدنيا وعملتم لها انها تعني
انها مولاكم كانوا يسند اعمال اهلها فعل المولى بصاحبه وقيل انها المولى يكون بمعنى العاقبة
يكون المراد هي عاقبة المؤمن وهو لقبل وبئس المصير واما بيت لبيد فقد حكى عن الاصمعي فيه
قولان احدهما ان المولى فيه اسم لموضع الولي كما بينا اي يحسب البقر ان كلا من الجانبين موضع
المخافة والثاني انما جاء مفتوح العين تغليبا لحكم اللام على الفاء ان الفتح في المعتل الفاء
جاء كثيرا منه موهب وموجد وموحل والكسر في المعتل اللام لم يقع الا في كلمة واحدة وهي
ماوى الثاني انه اراد بالمخافة الكلاب فيعولانه صاحبها واما قوله تعالى ولكل جعلنا موالي
مما ترك الوالدان فمعناه ورثا يلون ما ترك الوالدان وقال الشيخ في قوله واني خفت
الموالي اي العصبة وقيل بني العم لانهم الذين يلونه في النسب وعليه قول الحرث نعو ان
كل من ضرب العير موال لنا وانا الولاء وقال ابو عبيدة الموالي في هذا الموضع بنو العم
واما قول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقوله لم يأشروا فيه اذ كانوا
مواليه وقوله موالي حق يطلبون فالمراد بها الاولياء ومثله قوله عليه السلام مزينة وجهينة واسلم
وغفار موالي الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله وقوله عليه السلام ايما امرأة تزوجت
بغير اذن مولاها فالرواية المشهورة مفسرة له وقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا
اي وليهم وناصرهم وان الكافرين لا مولى لهم اي لا ناصر لهم كذا روي عن ابن عباس
ومجاهد وعامة المفسرين فقد تلخص مما قلنا ان لفظة المولى غير محتملة للاولى ثم ان سلمنا
ذلك فلم قلتم انه متعين في هذا الحديث حمله عليه قوله في الوجه الاول ان من عطف
كلاما محتملا اشياء على كلام هو صريح في واحد مما احتمله المعطوف فانه يريد بالمعطوف المعنى
الذي قدمه قلنا هذا ممنوع وقوله الانسان اذا كان له عدة عبيد زيد وعمرو وجعفر فقال
بجماعة الستم عارفين بعبدي زيدا ثم اشهدكم ان عبدي حر فانه يفهم منه انه اراد عبده زيدا
قلنا لا نسلم انه يفهم ذلك ولو انه اشهد اقواما على ذلك لم يشهدوا الا بعد ان يقولوا اي
عبيدك تريد ولو شهد الشهود بذلك عند الحاكم لم يجز الحكم هذا السهل ان يقول هو الجزء هذا
على مذهب الامامية الذي ان عندهم حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك ولا شك

ان الانسان اذا قدم المقدمة ثم قال اشهدكم ان عبدي حر فانه منه ان القول بكلامه ما يجري مجرى التوكيد
فيقول اشهدكم ان عبدي الذي هو زيد حر وتحسن لنظائر الشهود ان يقولوا له نعني
بهذا العبد زيدا او غيره واذا احسن التوكيد والاستفهام لزم الاشتراك على مذهبهم وفيه فساد ما قالوه
ثم لو سلمنا ان هذا المثال ان يكون المراد من المحتمل المعطوف المصرح السابق فلم قلتم
انه يجب ان يكون في الحديث كذلك بيانه انه لو لم يعين الانسان بقوله اشهدكم ان عبدي حر
ذلك العبد الذي صرح بذكره اولا لم يكن في نفسه لكن ذلك فانه بخلاف هذا الحديث لانه في
تقديم هذه المقدمة فائدة اخرى سوى ذلك فانه عليه السلام اراد بقوله الستم اولى بكم من انفسكم
تقرير فرض طاعته عليهم ليحتج بذلك على التمام ما الزمهم سواء كان هو صريح في المقدمة او كان
غير ذلك بل الظاهر ان ذلك هو الفائدة في تقديم هذه المقدمة ولذلك فانه عليه السلام لو صرح
بذلك وقال الست اولى بكم من العكم فمن كنت ناصره ومواليه فعلي ناصره ومواليه
لكان الكلام منتظما حسنا ثم ان سلمنا ان تقديم تلك المقدمة تقتضي ان يكون المراد
بالمولى الاولى ولكن الحديث مؤخرة وهي قوله عليه السلام اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذه المؤخرة تقتضي ان يكون المراد من المولى الناصر
وانما قلنا ذلك لان من الناس من قال لفظة مشترك بين ذلك النفي وبين غيره ثم
حمله على التمام احد معاني تلك اللفظة فانه اشار الى الانسان انه انما حث بالكلام
المشترك على المعنى الذي صرح به آخر الامر ان الانسان اذا قال لغيره صل عند
الشفق اللهم ارحم من يصلي عند الشفق الاحمر فان السامع يعلم انه اراد بقوله صل
عند الشفق الشفق الاحمر واذا ثبت ذلك فقوله اللهم وال من والاه بعث منه على
التزام ما ذكره من لفظة المولى فعلمنا انه اراد بها الموالاة التي هي ضد العداوة واتى بقوله
في هذه المؤخرة ذكرناه في تلك المقدمة اما قوله في الوجه الثاني ان المولى له معان
كثيرة ولكن لا يمكن حمله في هذا الحديث الا على الاولى قلنا هذا ممنوع ولم لا يجوز
حمله على ولاية الدين والنصرة قوله كون المؤمنين بعضهم اولياء بعض امر ظاهر معلوم فكيف
يجوز من النبي عليه السلام ان يجمع الجموع في مثل هذا الوقت ويقرر فرض طاعته ليوجب

عليهم من موالاته ما كان قد تقدم ايجابه وهل هذا الا فعل لا فائدة فيه قلنا فيه فوائد جليلة
ان قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض عام والعام يحتمل من التأويل
ما لا يحتمل من التاويل ما لا يحتمله الخاص لا سيما على قول من جعل العموم مشتركا وقول من لم يجعل
الالف واللام للاستغراق وان سلمنا انه يفيد بسلم العموم يمكن العامل من ان يقول
انما اوجب الله تعالى ولاية المؤمنين فمن اين ان فلانا منهم ولا يمكنه ان يقول ذلك اذا عين
رسول الله عليه السلام فلانا بالموالاة لان ما نص عليه الرسول فهو حق وايضا ان في
اضافة الرسول عليه السلام موالاته الى موالاة نفسه مزية حتى لو قرن ذلك الى اللفظ العام
يحسن الكلام فانه لو قال المؤمنون بعضهم موالي البعض فاما علي فمن كنت مولاه
فعلي مولاه يحسن الكلام ولقيل انه لما ضم موالاته الى موالاة نفسه الا لمزيد شرف وايضا فانه
انه عليه السلام لما احس بقوم انهم غير مخلصين في موالاته فاراد ان يحملهم على الاخلاص
في موالاته بان قرن موالاته بموالاة نفسه عليه السلام انه انما قال ذلك بعد الفتح
وقد دخل في الاسلام بعد الفتح من كان علي رضي الله عنه قتل اقاربهم فلا يمتنع ان
يكون النبي عليه السلام اشفق ان يكون قد بقي في قلوب اولئك من التغير بقايا فاراد ان يحملهم على
ازالة ذلك واذا كانت هذه الوجوه محتملة لم يلزم من حمل المولى على الناصر خلو
الكلام عن الفائدة ثم ان سلمنا انه لا يكون في ذلك فائدة حديثه ولكن لم لا يجوز
ذلك لبيان ان الشيعة يقولون امامة علي رضي الله عنه كانت ثابتة بالنصوص الجلية
من الكتاب والسنة فاذا جاز بعد سبق العلم بامامته بالنصوص الجلية جمع الجموع
لاثبات امامته بهذا النص الخفي جاز ايضا لان يجمع ذلك ايضا فيما قلناه كان اولى
واما قوله في الوجه الثالث ان اللفظ المشترك يجب حمله على جميع معانيه فهل سبق
افسادا له واما قوله في الوجه الرابع من ان لفظة المولى يتعذر جمع معانيها بمعنى
واحد وهو الاولى فوجب حملها عليه دفعا للاشتراك قلنا ان اهل اللغة في هذه اللفظة
على فريقين منهم من جعلها مشتركة بين هذه المعاني ومنهم من جعلها بمعنى القرب والدنو
على ما سناه فاما القول بانها موضوعة لمعنى واحد وهو الاولى فذلك مما لم يذهب
اليه احد من اهل اللغة فيكون باطلا وان سلمنا انه ليس على خلاف الاجماع ولكن

المخض يسمى مولى مع انه ليس اولى بالتصرف فبطل قولكم لن هذه الاولوية ثابتة في جميع مفهومات
هذا اللفظ اللهم الا ان نفسر مطلق الاولى في اي شيء كان الا ان ذلك يقتضي ان يكون اسم المولى
حقيقة في كل شيء اذ لا شيء الا وله حكم هو اولى به من غيره وان سلمنا ان الاولوية ثابتة في جميع
مفهوماتها لكن معنى القرب والدنو مشترك بين جميع مفهوماتها واهل اللغة نصوا على انها موضوعة
لذلك فيكون ذلك اولى مما ذكرتموه وايضا فمعنى النصرة حاصلة في جميع فلم لا يحملونها عليه فبطل ما ذكروه
ثم ان سلمنا ان المولى بمعنى الاولى فلم قلتم ان ذلك يدل على الامامة قوله في
الوجه الاول ان اهل اللغة لا يستعملون ذلك الا بمعنى ملك التدبير والتصرف قلنا
لا نسلم بل قد جاء في القرآن بغير ذلك قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين
اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا فاخبر ان اتباع ابرهيم اولى به والذين آمنوا ومعلوم ان
اتباع ابرهيم والمؤمنين ليسوا اولى بالتصرف في ابرهيم وايضا فقد يقول اتباع العالم
وتلامذته نحن اولى باستاذنا من غيره ويقول اتباع السلطان نحن اولى بسلطاننا من غيرنا
فبطل ما ذكروه ثم التحقيق فيه انا اذا قلنا فلان اولى بفلان اردنا به اولى في امر من الامور
ولا يتعين ان يكون تلك الاولوية في التصرف لانه يحسن الاستفهام والتوكيد والتقسيم
دليل الاشتراك ومن المعلوم انه اذا قيل فلان اولى بفلان من غيره فانه يصح ان يستفهم
ويقال اولى منه في محبته او نصرته او في التصرف فيه ويحسن ايضا التوكيد بحيث يقول فلان
اولى بفلان في تدبيره والتصرف فيه ويحسن التقسيم ايضا حتى يقال فلان اما ان يكون
اولى بفلان في التصرف في اموالها او في نصرته ومحبته واذا صح ذلك لزم الاشتراك قوله
في الوجه الثاني انه متى قيل فلان اولى بفلان من نفسه كان ذلك نصا في ان تلك الاولوية
في التدبير قلنا لا نسلم بدليل ما ذكرنا من حسن الاستفهام والتوكيد والتقسيم
وايضا فاذا عرفنا ان زيدا ينصح الناس لهم ويرى احسنهم بنفسه محبته ودفع الضرر عنه
وان عمرا لا يكون مراعيا لمصالح نفسه فانه يصح ان يقال ان زيدا اولى بعمرو من نفسه لانه
راي لنفسه بشهوة الميل الى الشهوات وليس كذلك راي زيد له وهذا الوجه وان رجع
الى التدبير ولكنه من التدبير بالمشورة الذي يرجع حاصله الى المحبة والموالاة وليس هو من باب
تدبير السلطان الذي يحرم مخالفته قوله في الوجه الثالث ان قولنا فلان اولى

الذي ذكروه من احتياج حصول الفضل في علي رضي الله عنه في معارضة ما ذكره اصحابنا ان ابا بكر
كان سخيا واسلم الشيخ عن دينه اشتمل عليه من اسلام من قرابته ثمن الرقيق وانه
انفق بمكة عشر سنة بقاسي الشدائد فان المشركين كانوا يضربونه ويشتمونه اخرى
واشترى جماعة المعذبين في الله وسهل الامر بذلك كله وانفق عليه الاموال العظيمة
والجملة ففي امثال هذه الكلمات من الجانبين كثرة كثيرة ولولا انها لا تفيد اليقين الذي
هو المطلوب في هذه المسألة والا لطولنا فيه الطريق الخامسة لهم التمسك
باخبار آحاد رووها منها قوله عليه السلام سلموا على علي امير المؤمنين ومنها قوله عليه السلم
انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال عليه السلم هذا ولي كل مؤمن
ومؤمنة وقال عليه السلم لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني والاعتراض
انها باسرها معارضة بما روي انه قال اخرج مروياته وعلم الكتب لا ذكر كتابا للخلف عليه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وايضا عينه للامامة في الصلاة ولم يعزله عنها فوجب
ان يبقى اماما على الصلاة وكل من اثبت امامته في الصلاة بعد الرسول اثبت امامته مطلقا
فوجب القول بامامته وبما روي عن انس ان النبي عليه السلم امر عند اقبال ابي بكر ان يبشره بالجنة
وبالخلافة بعده وبما روى جبير بن مطعم ان امراة اتت النبي عليه السلم فكلمته في شيء فامرها ان ترجع
الله فقالت يا رسول الله ارايت ان رجعت فلم اجدك تعني الموت فقال عليه السلم ان لم
تجديني فاتي ابا بكر وبما روي انه عليه السلم قال اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والكلام
في صحة هذه الاحاديث من الجانبين وفي دلالتها على المطلوب طويل ولكنها عند اهل
السنة معزول لكونها من اخبار الآحاد عند المحققين وان كان كل واحد من الفريقين
يدعي في خبره كونه متواترا ويطعن فيما رواه مخالفه الطريق السادسة لهم ان الامام
بعد الرسول عليه السلام اما علي او ابو بكر او العباس وان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة
لوجهين الاول انه لا شك في انهما كانا كافرين في اول الامر ومن كان كافرا فانه لا يصلح
للامامة لقوله خطابا لابرهيم عليه السلم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون لا يقال اسم الظالم
انما كان حقيقة فيمن حال اشتغاله بالكفر اما بعد ذلك فلا لان الاسم المشتق لا يكون حقيقة بعد

انتقل الى الاسلام بالدليل وذلك وان عليا كان في ذلك الوقت صبيا ولو انه كان بالغا لكن لا شك ان ابا بكر

حصول المشتق منه لا يقال لا نسلم ان بقا المشتق منه بشرط في كون الاسم المشتق
حقيقة فانه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون اسم القايل والمانع حقيقة فانه لو كان
كذلك لوجب ان لا يكون اسم القايل والمانع حقيقة اصلا لان القول عبارة عن اللفظ المجموع
من حروف متوالية والمتكلم بها لا يوجد واحد منها الا بعد آخر وكذلك المشي عبارة عن فعل حركات
لا توجد تلك الحركات مجموعة ثم لئن سلمنا ان بقا المشتق منه شرط ولكن يجوز ان
الكافر حال اشتغاله بالكفر يكون ظالما حقيقة فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت انه لا ينال
عهد الامامة وذلك يقتضي ان لا ينال عهد الامامة في شيء من الاوقات فيلزم ان قول القايل
فلان لا ينال الشيء الفلاني نقيض قولنا فلان يناله لانه تستعمل هذه السالبة في العرف
لتكذيب الموجبة كلي الموجبة جزي فهذه السالبة يجب ان تكون عامة لتنجمع الناقض الثاني
لان الله تعالى قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر واقل درجات الامر الاباحة
فوجب ان يكون طاعة اولي الامر مباحة ~~فوجب ان يكون طاعة اولي الامر مباحة~~ وان
ابا بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة فيجوز اقدامهما على القبيح وبذلك التقدير لا يجوز
طاعتهما فلم يكن طاعتهما مباحة مع ان الاية تقتضي اباحة طاعة اولي الامر فلما خرجا عن صلاحية
الامامة وجب ان يتعين لها علي بن ابي طالب والا خرج الحق عن الامة ولاعتراض
لا نسلم عدم صلاحيتهما للامامة قوله كانا كافرين والكافر ظالم والظالم لا يناله
للامامة قلنا الظالم لا يناله للامامة حال حصول الظلم فاما بعد ذلك فانه لا يسمى ظالما
قوله بقا المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة قلنا لا نسلم فانا نعلم
بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان الكافر اذا اسلم فانه لا يطلق عليه اسم الكافر حقيقة والنقض
والاستدلال في مقابلة الضرورة باطل قوله انه حال كونه كافرا وجب ان يصدق عليه انه
لا ينال ذلك العهد ابدا قلنا يصدق عليه انه لا ينال ذلك العهد مطلقا او ما دام ظالما
الاول ممنوع بيانه ان القايل اذا قال المتحرك لا يسكن والاسود لا يبصر ابيض لا يفهم منه عموم
السلب مطلقا بل يفهم منه عمومه في جميع زمان حصول ذلك الوصف فكذا هنا قوله
طاعة الامام مباحة قلنا ليس في الاية دلالة على ان طاعته مباحة في جميع الاوقات وبجميع الاحوال
فاندفع ما قلتموه الحجة السابعة انه عليه السلام استخلفه على المدينة ولم

يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفته عليه السلام بعد موته ومتى ثبت ذلك ثبت انه خليفته في جميع
امته لانه لا قايل بالفرق والجواب الا لا نسلم انه ثبت بالتواتر انه استخلفه على المدينة وان
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الاستخلاف عليه يقتضي دوامه لان اللفظ لا دلالة له على التكرار والدوام
والعادة جارية بتقدير بقا ذلك الاستخلاف مدة غيبته فكذا هنا فهذا جملة الكلام على ما يتمسكون
به في اثبات امامة امير المومنين علي رضي الله عنه وبالله التوفيق **المسئلة العاشرة**
في امامة الدلالة على امامة ابي بكر المعتمد ان نقول اجمع المسلمون على ان الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه اما ابو بكر واما علي واما العباس ووجدنا عليا والعباس ما نازعا ابا بكر في الامامة
وترك النزاع اما ان يكون اضطراريا او اختياريا والاول باطل لما ذكرنا فيما تقدم على ان اسباب
الخوف كانت زايلة بالكلية واما الثاني فلا يخلو تركهم للمنازعة اختيارا اما ان يكون خطا
او صوابا فان كان خطا والخطا في ذلك بالاتفاق يتساوى في حصومنا كبيرة بل الخصوم
يجعلونه كفرا وصاحب الكبيرة لا يصلح للامامة فوجب ان لا يكونا صالحين للامامة ومتى لم يصلحا
لما تعين ابو بكر لها والا خرج الحق عن الامة وانه غير جايز وان كان صوابا فمعلوم ان ترك
المنازعة اختيارا مع ابي بكر انما يكون صوابا لو كان ابو بكر مصيبا في ادعاء الامامة وذلك هو
المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع على ان الامام بعد الرسول احد هولا
الثلثة فان الانصار نازعوا في ذلك ثم ان سلمنا انعقاد الاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع حجة
ولكن لم لا يجوز ان يقال انهما انقادا له لعذر كان من التقية والخوف ثم ان سلمنا ذلك لكنه
معارض بان الناس كانوا بعد علي بن ابي طالب على قولين منهم من قال بامامة الحسن علي
ومنهم من قال بامامة معوية ووجدنا الحسن ما نازع المعوية فلزم ثبوت الامامة لمعوية ولما كان
ذلك باطلا فكذا هنا ثم ان سلمنا ان ذلك يدل على امامته لكن هنا ما يقدح في امامته وذلك
من وجهين احدهما كل ما دل على امامة علي رضي الله عنه وذلك مما تقدم ذكره وثانيهما ما نقل من الطعن
في ابي بكر وعمر وعثمن رضي الله عنهم اما الطعن في ابي بكر فلا شك انه طعن في امامته واما الطعن
في عمر وعثمن فهو ايضا طعن في امامة ابي بكر لان كل من قدح في امامتهما قدح ايضا في امامة
ابي بكر فلنذكر ذلك على التفصيل اما الطعن في ابي بكر من وجوه عشرة الاول انه منع
فاطمة انه منعها الميراث وذلك ظلم لان نص الكتاب ناطق بان البنت ترث لا يقال

انه انما منعها الميراث لانه سمع منه عليه السلام قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
لانا نقول اولا لا نسلم ان العمل بخبر الواحد جائز وان سلمنا ذلك ولكن متى
يقبل خبر الواحد اذا وجدت التهمة او اذا لم توجد ع م سلمنا ان ابا بكر ما كان به حاجة
الى تحريف هذه المسئلة وان فاطمة والعباس وعقيلا كانوا محتاجين الى معرفة هذا الحكم ولا شك
في ان اهتمام النبي عليه السلام بتعليمهم ان لم يكن فوق اهتمامه بتعليم غيره لكنه لم يكن اقل منه
واذا كان كذلك فمن المستبعد جدا لو كان الامر على ما تضمنه هذا الحديث ان يذكر الرسول
ذلك لمن لا حاجة له اليه ولا يذكره لمن له اليه اشد الحاجة ثم ان سلمنا سلامته عن هذه التهمة
ولكن خبر الواحد انما يقبل اذا كان مخصصا لعموم الكتاب او اذا لم يكن ع م سلمنا
ان هذا الحديث اما ان يقتضي تخصيص نص القران في ان البنت ترث او لا يقتضي ذلك
فان لم يقتض ذلك فهو المطلوب وان اقتضى ذلك فلم قلتم ان مثل هذا الخبر يجب العمل
به ثم الذي يدل على انه لا يجب العمل به ان نص الكتاب مقطوع في متنه وخبر الواحد ليس كذلك
والمقطوع راجح على المظنون ثم ان سلمنا ان خبر الواحد المخصص لعموم الكتاب
يجب العمل به لكن لا نسلم انه يجب العمل به اذا كان مناقضا لنص الكتاب وذلك مجمع عليه وهذا
الخبر مناقض لنص الكتاب لانه يقتضي ان لا يورث من احد من الانبياء وهو على خلاف نص الكتاب
لانه تعالى قال وورث سليمان داود وقال يرثني ويرث من آل يعقوب لا يقال المراد
فيه وراثة العلم كما في قوله ثم اورثنا الكتاب وقوله عليه السلام العلماء ورثة الانبياء
فلم لا يجوز ان يكون المراد به ههنا ذلك ثم الذي يدل على هذا الاحتمال في قصة سليمن ان الله تعالى مدحه
بانه من الله لانه قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء ان هذا
لهو الفضل المبين ومدح الله لا يستحق بمال بل بالدين واما في قصة زكريا فكذلك لان الانبياء ما كانت
همتهم المال بل الدين لانا نقول انه خاف زكريا من الموالي اما ان يكون من وصول
العلم اليهم او من وصول المال اليهم والاول باطل لان البخل بالعلم حرام بل يجب على الرسول
ابلاغ العلم الى الامة فكيف يجوز عليه البخل بذلك فعلمنا ان ذلك بسبب المال ولعله اراد
صرف تلك الاموال الى وجوه مرضية عند الله تعالى ومثل ذلك جائز على الانسان ثم ان سلمنا
انه غير مناقض لكتاب الله تعالى ولكن ابا بكر كان كالخصم لفاطمة عليها السلام في هذه المسئلة

فلو قبل رواية الرجل فيما يشهد مدعاه عند محاولته اثباته قوله على خصمه لتأتى ذلك لكل
مدع وذلك يفضي الى ان يمكن كل احد من رواية حديث يطابق دعواه وتشبيهه وذلك سبب
للفساد العظيم وانهاء عن حاصل ثم ان سلمنا سلامة متن هذا الخبر عن المطاعن لكن
لا نسلم دلالته على المنع من الميراث لانه يحتمل ان يكون معنى قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة اي ما نقصد ثوابه في حال الحياة فلا نورث ذلك وعلى هذا التقدير لا يكون
ذلك دليلا على المنع من الميراث لا يقال هذا التاويل لا اختصاص له عليه السلام لان
كل من تصدق بمال في حياته فانه لا يورث عنه فكيف يذكره عليه السلام في بيان اختصاصه به
لانا نقول يحتمل ان يكون المراد به ان المال الذي اطلقنا عليه اسم الصدقة وجعلناه بهذا
الاسم فانه لا يجري فيه الارث ومعلوم ان هذا الحكم غير حاصل في حق الامة فيكون المقصود
حاصلا ثم ان سلمنا انه لا اختصاص للنبي عليه السلام بهذا الحكم لكن مفهوم اللقب غير
واجب العمل ثم ان سلمنا انه يدل على المنع من الارث ولكن لا نسلم دلالته على المنع
من كل ارث فانه ان قوله عليه السلام لا نورث ليس فيه صيغة عموم لانه لم يذكر انهم لا يورثون
بعض الاشياء او كل الاشياء واما قوله ما تركناه صدقة فكذلك لانه يصح جعله موردا للتقسيم
بالكل والبعض فيقال ان كل ما تركناه صدقة او يجري بعض ما تركناه صدقة ولو كان
صيغة ما مفيدة للعموم لما صح ذلك واذا لم تقتض هذه الصيغة العموم فنحن نحملها على النبوة
حتى يكون المعنى انا معاشر الانبياء لا نورث النبوة ولا يحصل هذا المنصب الشريف
لاحد بسبب الارث والنسب ثم ان سلمنا دلالته على منع الميراث مطلقا لكن هذا
الدليل في متنه لانه خبر واحد وفي دلالته لانه ليس بنص غير محتمل للتاويل وهو معارض
بدليل قاطع في متنه وفي دلالته وهو ادعاء فاطمة عليها السلام لاستحقاق الارث وانما قلنا
ان ادعاءها دلالة قاطعة لانها معصومة وقول المعصوم حجة وانما قلنا انها كانت معصومة
للقران والخبر اما القران فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال ان هذه الاية خرجت مخرج المدح العظيم لاهل البيت
ومعلوم ان ذلك لا يتحقق الا عند ذهاب الرجس عنهم بالكلية والا لشاركهم فيه غيرهم فلا
يكون ذلك مختصا بهم واذا ثبت ذلك فنقول لا خلاف بين الامة ان فاطمة عليها السلام كانت

من اهل البيت فوجب ان يكون الرجس عنها ذاهبا بالكلية ومتى كانت كذلك كانت معصومة
واما الخبر فقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها ولو جاز الخطأ عليها لجاز ايذاؤها
وعلى هذا التقدير لا يجوز ان يكون ايذاؤها ايذاء له عليه السلام فثبت كونها معصومة ومتى ثبت
عصمتها ثبت ان قولها حجة وهي قد ادعت استحقاق الارث فوجب ثبوت ذلك
الثاني ان فاطمة عليها السلام ادعت ان النبي عليه السلام نحلها فدك وكانت صادقة في ذلك وانه منعها
ذلك فيكون ظالما وانما قلنا انها صادقة فيه لوجهين الاول انا دللنا على عصمتها
والمعصوم لا يقول الا الحق الثاني انها اقامت البينة على ذلك فخالفت بامر الحكم
وما تم امر ذلك حجة الله الثالث انه قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني فلست
بخيركم وان كان صادقا في ان له شيطانا وفي انه ينبغي ان يقال وجب ان لا يكون صالحا للامامة
وان كان كاذبا في ذلك ثبت اقدامه على الكبيرة الرابع انه خالف امر رسول الله
عليه السلام لانه عليه السلام قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر وعثمان
فيه وفي جملة من يلزمهم النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك قال فلعل ان الحاكم لم يكن في جيشه فنقول
لان عمر كان في جيشه وابو بكر منعه من النفوذ معه وهذا مخالفة لامره عليه السلام الخامس
انه عليه السلام لم يول ابا بكر عملا في مدة حياته ولما ولاه الحج بالناس واعطاه سورة البقرة
ليقرأها على الناس في الموسم عزله عن ذلك وبعث عليا مكانه وقال ان هذا لا يؤديه عني
الا رجل مني فدل ذلك على ان ابا بكر لم يكن اهلا للامانة فضلا عن الامامة السادس
انه لم يكن عالما بالشرائع فانه قطع يسار سارق من يساره وذلك على خلاف الشرع واحرق
الفجاءة بالنار مع نهيه عليه السلام عن ذلك وسالته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك في كتاب الله ولا سنة
نبيه شيئا ارجعي حتى اسأل الناس عنه فاخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام
اعطاها السدس فجعل ذلك لها وكان يراجع الصحابة في الحوادث ويتردد في المسائل وذلك يدل
على نقصان علمه السابع انه لم يقم القصاص على خالد بن الوليد ولم يحده حين قتل مالك
بن نويرة وكان مسلما وتزوج امرأته من ليلته وضاجعها بعده واشار عمر عليه بقتله وعزله فقال لا اغمد
سيفا شهره الله على الكفار الثامن ان ابا بكر قال عند موته ليتني سالت النبي عليه السلام
هل للانصار في هذا الامر حق وهذا يدل على انه كان في شك من امامته التاسع

روي عن عمر انه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبين ان بيعته
كانت خطأ وانه يجب قتل من عاد الى مثلها وليس في الذم ابلغ منه العاشر انه سمى نفسه خليفة رسول الله وخليفة رسول الله
من استخلفه رسول الله ومعلوم انه لم يستخلفه رسول الله فكان ذلك كذبا واما مطاعن
مطاعن عمر عمر فمن وجوه ثمانية الاول انه قال عند موت الرسول والله ما مات محمد ولا يموت حتى تقطع ايدي
رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله انك ميت وانهم ميتون وبقوله افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم فقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية وقال ايقنت بوفاته فدل ذلك على انه ما كان
يحفظ القرآن الثاني انه هم بان يرجم حاملا فقال له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل
لك على حملها فامسك وقال لولا معاذ لهلك عمر وهم برجم مجنونة فقال له علي عليه السلام القلم مرفوع
عن المجنون فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن لا يعرف مثل هذه الامور الظاهرة كيف يكون اهلا
تعالى للامامة الثالث انه كان يمنع عن المغالاة في المهر في خطبته فنبهته امرأة بقوله تعالى وآتيتم
احداهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومن ذلك انه اخبر بقوم
يشربون الخمر فتسور عليهم فقالوا له انك اخطأت من ثلاثة اوجه احدها ان الله نهاك عن التجسس
وقد فعلته وثانيها انك دخلت بغير اذن وثالثها انك لم تسلم الرابع انه منع
اهل البيت خمسهم الذي كان يصل اليهم وخالف النص الخامس انه لم يحد المغيرة
بن شعبة بعد ما شهدوا عليه بالزنى ثم حد الشهود فلقن الرابع ان يفضح واحدا وهو المغيرة ثم فضح ثلثة
ولقن الثالث ان لا يشهد معه السادس انه كان يتلون في الاحكام حتى روي انه
قضى في الجد بسبعين قضية السابع قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله
عليه السلام انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا الكلام لا يحسن لامر بشرع الشرائع الثامن انه
مطاعن عثمان ابدع التراويح في الدين واما مطاعن عثمان فمن وجوه ثمانية الاول انه ولى امور المسلمين
من لا يصلح للولاية حتى ظهر من بعضهم الفسق ومن بعضهم الخيانة وقسم الولايات بين اقاربه وقد قال
له عمر اذا وليت هذا الامر فلا تحمل آل ابي معيط على رقاب الناس وعوتب مرارا فيه
فلم ينفع واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل
سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما ادى الى ان اخرجه اهل الكوفة منها وولى عبد الله
بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وكاتبه ان يستمر على ولايته سرا خلاف ما كتب اليه جهرا وامره بقتل محمد بن ابي بكر وولى

ومعوية الشام حتى احدث من الفتن ما احدث وولى عبد الله بن عامر العراق ففعل ما فعل
وولى مروان مقاليد امره ودفع اليه خاتمه حتى حدث من ذلك قتله الثالث انه رد الحكم
بن ابي العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة لابو بكر وعمر الثالث انه
كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة من بيت مال المسلمين حتى انه دفع الى اربعة نفر من قريش
زوجهم بناته اربعمائة الف دينار ودفع الى مروان على فتح افريقية الف الف وكان
من قبله يعطي بقدر الاستحقاق الرابع انه احدث في الدين ما لانه ضرب السوط الخامس
انه جمع القرآن واحرق سائر المصاحف السادس انه فعل باكابر الصحابة
ما لا يجوز فضرب ابن مسعود عند احراقه المصاحف ورووا عن ابن مسعود انه كان يطعن
على عثمن ويكفره ولما علم ذلك عثمان امر باخراجه ورووا انه ضربه حتى مات وضرب عمارا حتى
صار به فتق وان عمارا كان يطعن فيه وظاهر عليه المتظلمين وكان يقول قتلناه كافرا
واستحضر ابا ذر من الشام لهوى معوية ثم سيره الى الربذة ورووا انه ضربه السابع
انه كان يضيع الحدود فلم يقتل عبيد الله بن عمر حين قتل الهرمزان بعد اسلامه وتعلق بذلك
امير المؤمنين كان يطلب عبيد الله لاقامة القصاص فلحق بمعوية واراد ان يعطل حد
الشرب في الوليد بن عقبة حتى حده امير المؤمنين وقال لا يبطل حد الله وانا حاضر خذلوه
الثامن ان الصحابة حتى قيل لانه كان يمكنهم الدفع وان امير المؤمنين قال الله قتله ح
وتركوه بعد القتل ثلاثا لم يدفن فهذا اجود ما قيل من المطاعن وللروافض كلمات كثيرة
في هذا الباب وبالجملة فهم لا يتركون اعلام افعالهم ولا حالة من احوالهم الا ويتقولونها ويعترضون
عليها ويحملونها على اقبح الوجوه الممكنة فلا فائدة في التطويل بها ثم ان سلمت سلامته عن ذلك
عن المعارضة ولكن الطريق الذي ذكرتموه لا يجوز ان يكون هو المؤثر في امامة ابي بكر لان الاجماع
لم يحصل في اول الامر وانما حصل عند موت سعد بن عبادة وذلك كان في زمان عمر واذا
كان كذلك فلا بد من بيان الطريق الذي لاجله ثبتت امامته ومتى ذكرتم ذلك الطريق مع
هذا الذي ذكرتموه حشوا والجواب قوله الانصار نازعوه قلنا
لا نزاع في ذلك لكنه ارتفع ذلك النزاع عند موت سعد بن معاذ بل انما تمسكنا بعد الاجماع
قوله لا نسلم ان الاجماع حجة قلنا الكلام فيه مستقصى في الاصول ولان الخصم

عنهم في عثمان

ما عدا على ذلك لاشتمال الاجماع على قول المعصوم قوله ترك المنازعة للتقية قلنا
مر الكلام في ابطاله قوله هذا معارض بانتقال الحسن بن علي لمعوية قلنا اسباب العجز
هناك ظاهرة من كثرة الاموال والعساكر والمجامع بالخصوص بخلاف هذه الصورة فان شيئا منه
غير موجود فانه لم يكن لابي بكر من الاموال والاعوان ما لعلي فقد بني هاشم وعلى اجبه الكلية وعلى قصد
الانصار في بيعتهم بالكلية قوله هذه الدلالة معارضة بادلة على امامة علي بن ابي طالب قلنا
الجواب عنها باسرها قوله ان ابا بكر ما كان صالحا للامامة قلنا لا نسلم بل نقول انه لو لم يكن
صالحا للامامة لزم خروج الحق عن كل الامة على ما قررناه في اول الاستدلال وانه باطل قوله
اولا انه منع فاطمة عليها السلام الميراث قلنا نعم ولكنه منعها للحديث الذي سمعه عنه عليه السلام
قوله لا نسلم ان خبر الواحد حجة قلنا الكلام فيه مستقصى في الاصول وكيف لا نقول ذلك
وان عليا عول في امر المذي على خبر المقداد ثم ان سلمنا ان خبر الواحد ليس بحجة ولكن ابا بكر ما سمع
ذلك الخبر من النبي عليه السلام لم يكن علمه به علما لا خبر الواحد قوله انه كان متهما في ذلك قلنا
لا نسلم فانه نقل انه جماعة من اكابر الصحابة وافقوه على رواية ذلك الخبر قوله خبر الواحد اذا
كان مخصصا لعموم الكتاب يرد قلنا لا نسلم وبيانه في اصول الفقه قوله انه مناقض لكتاب
الله تعالى حيث قال وورث سليمن داود وقوله يرثني ويرث من آل يعقوب قلنا لم لا
يجوز ان يكون ذلك محمولا على وراثة العلم قوله الخوف على وصول العلم الى الخلق غير جائز على
الانبياء قلنا لا نسلم فانه متى علم من حال الانسان انه انما يطلب العلم ليتخذه وسيلة الى استنجاد
الخلق واستعمالهم في الاغراض العاجلة فانه يجوز او يجب ان لا يمكنه منه وليس كل علم فانه
يجب ابقاؤه الى جميع المكلفين قوله لو كان كل متورع من رواية حديث دال على صحة دعواه
ادى الى الهرج والمرج قلنا ان ابا بكر ما اخذ ذلك الميراث لنفسه حتى يجعل خصما فانه
عليه السلام وانما كان ذلك المال لبيت المال وكان يعم الحاكم ثم ان سلمنا انه كان خصما
ولكن جمعا كثيرا من اكابر الصحابة رووا ذلك مع زوال اسباب الرغبة والرهبة عنهم كما قررناه
فيما تقدم واذا كان كذلك كانت التهمة زائلة قوله لم لا يجوز ان يكون المراد منه لا يحصل
التأويل المذكور قلنا لانه لو صح ذلك التأويل لوجب على علي وفاطمة وسائر المخالفين
ان يذكروه لان اسباب التقية زائلة عنهم على ما قررنا ولان الامة متفقة على الخطأ وان عن حاجة

قوله هذا الحديث معارض بقول فاطمة عليها السلام مع انها كانت معصومة قلنا لا نسلم انها اصرّت
على المطالبة بعد ان روى ابو بكر ذلك وانما طالبت بالميراث قبل [..] ذلك الحديث فلا
نسلم وجوب عصمتها اما الاية فهي خطاب مع الذكور لا مع الاناث [..] وان سلمنا
تناولها للاناث لكنها انما وردت عقيب الخطاب مع زوجات النبي عليه السلم فتكون مخصوصة
بهنّ والمخرج من الكلام عن النظم قوله الاية تحتج على حصول فاطمة تحت هذه الاية قلنا
هذه الدعوى ممنوعة واما الحديث فهو من الاخبار الاحاد وعندهم لا يجوز العمل به في اصول
التمسك به في مسئلة علمية وان سلمنا ذلك لكن ليس فيه صيغة عموم لان قوله يؤذيني ما يؤذيها
لا يقتضي ان يؤذيه كل ما يؤذيها قوله انه منحها فدكا قلنا لو وجب عليه تصديقها في هذه الدعاوى
لكان ذلك اما لما يذكرون من وجوب عصمتها وقد سبق الكلام عليه او للتهمة لكن البينة الشرعية
ما كانت حاصلة لا [لها سال] فلعله لم يكن فاطمة عليها السلام طالبة لذلك من غير بينة وذلك
لا يليق بحالها قوله لعلها كانت تذهب الى ان الحكم بشاهد الواحد واليمين
جائز على ما ذهب اليه بعضهم وان ابا بكر ما كان يذهب الى ذلك قوله ثالثا ان ابا بكر
قال ان لي شيطانا يعتريني وقال اقيلوني قلنا لم لا يجوز ان يقال انه رضي الله عنه انما
ذكر ذلك على سبيل التواضع وهضم النفس كما قال عليه السلم لا تفضلوني على يونس بن متى
قوله رابعا انه خالف امر رسول الله عليه السلم لانه عليه السلم جعل ابا بكر وعمر وعثمن في جيش
اسامة ثم انه اشتغل بالامامة واستبقى عمر مع نفسه فخالف امر الرسول عليه السلم قلنا
لا نسلم ان ابا بكر كان داخلا في جيش اسامة وان سلمنا ذلك ولكن تنفيذ ذلك الجيش انما كان
لاصلاح امر الدين فاذا كانت المصلحة في بقائه بالمدينة اتم كان بقاؤه اولى وبالجملة فالتخصيص
بالقياس جائز وكذا القول في عمر قوله خامسا انه عليه السلام لم يول ابا بكر حياته قلنا
لا نسلم انه ما ولاه امرا فانه ولاه اقامة الصلوة في مقامه واقتدى به وان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان عدم التولية يدل على عدم الاهلية بل قد يكون ذلك لانه استخلصه لنفسه
والدليل عليه انه ولى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد مع انا نعلم بالضرورة ان منزلته كانت
اعظم عند النبي عليه السلم من منزلتهما قوله سادسا ان ابا بكر ما كان عالما بالشرع قلنا
هذا ممنوع فانه لم يقع في زمانه شيء من المسائل الا وله فيه قول معتبر والعجب انهم يزعمون

في النقي والحسن العسكري انهم كانوا عالمين بجميع المسائل الاصولية والفروعية جملها وتفاصيلها (والفقه ح)
مع انهم كانوا في زمان كثر خوض العلماء في اصناف العلوم وكثرت تصانيفهم ومع ذلك فلم يظهر من احد
منهم شيء من العلوم لا بالقليل ولا بالكثير ولم يحضروا محفلا ولا تكلموا في شيء من المسائل مع المخالفين
ولم يظهر منهم مستفيد كما ظهر من الشافعي ومحمد بن الحسن وغيرهما من الفقهاء والمتكلمين والمفسرين
واذا آل الامر الى ابي بكر وعمر تدّعوا نفي علمهما مع انه لم يحدث في زمانهما مسئلة الا ولهما فيه قول
معتبر وذلك يدل على انه ليس غرضهم من هذه الاقوال الا الطعن والعصبية قوله انه قطع سارقا
من يساره قلنا لعل ذلك كان من خطأ الجلاد ثم نسب ذلك اليه لما ان الجلاد امتثل الحد بامر
الامام او لعله كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو مذهب كثير من اهل العلم واما قوله بالرأي
في الكلالة فذلك جائز وقد بيّنا في اصول الفقه ان القول بالرأي حق واما تردده في المسائل فهو معارض
بان عليا رجع في امر المذي الى المقداد ورجع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وروي
انه ذهب عليه حكم العقل على موالي صفية حتى روى له عمر بن الخطاب ان الميراث للولد
والعقل على العصبة فحصل قطع النزاع بينه وبين الزبير قوله انه احرق الفجاءة بالنار قلنا ٢
لعله فعل ذلك للسياسة كما فعل علي بالكتاب قوله سابعا انه ما اقام القصاص على خالد بن الوليد
قلنا قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة الرسول وخاطب
خالدا فقال له صاحبك يعني الرسول وعلم خالد بذلك فحصل انه ليس صاحبا له فعلم ردته واما
تزوجه بامرأته فلا يكون بعض اهل العلم جوز ذلك في دار الكفر في نساء اهل الردة فذهب الى مثله
خالد وانما اشار عمر على ابي بكر بقتله لانه لم يعلم حقيقة الحال وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا
وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اشتبهوا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد
أدفئوا اساراكم او لفظا غيره معناه معنى أدفئوهم فالوا وهي تلك اللفظة في لغة من اصحابه
اقتلوهم وظن ذلك الانسان انه امر بقتلهم فقتلهم واما التزوج بامرأته فلعلها كانت مطلقة منه
ولكنها كانت محبوسة وكانت منقضية العدة فتزوج بها قوله ثامنا ان ابا بكر قال في آخر عمره
ليتني سألت النبي عليه السلم هل للانصار فيه حق وذلك يدل على شكه في امامته قلنا هذا يدل
على شدة طلبه للحق وهذا اللائق بخلاف النص الجلي المتواتر بل مثل هذا الكلام لا يقوله
العاقل بعد اقراره على مثل ذلك قوله تاسعا ان عمر قال كانت بيعة ابي بكر فلتة قلنا

عنى به نفسه ونجاته ولم يكن مراده القدح في ابي بكر لما علم بالضرورة من غلوه في تعظيمه والاسعد المعلوم
لا يترك بالالفاظ المحتملة قوله عاشرها انه سمى نفسه خليفة رسول الله قلنا لم لا يجوز
ان يقال انه انما يسمى بذلك لما استخلفه النبي عليه السلام في الصلاة ولانه لما استخلفه الامة بطريق شرعي
كان في الحقيقة خليفة الرسول عليه السلام واما مطاعنهم في عمر فقوله اولا انه ما كان عالما بالقرآن
لانه لم يعلم ان محمدا يموت الى ان قرأ عليه ابو بكر قلنا لا نسلم ان ذلك كان لعدم علمه بالقرآن
بل كان ذلك لتدبر القرآن كقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله وقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وهذه الظواهر تقتضي بقاء النبي
عليه السلام الى ان يحصل هذه الامور فتنبيه ابو بكر بآيات القرآن دلالة على المطلوب وذكر الادلة
في علمه قوله ثانيا انه قصد رجم الحامل والمجنونة قلنا لعله لم يعلم اقدامهما على الزنى وعلم
بعلم كونهما مجنونة او حاملا فامر رجمهما فلما علم ذلك امتنع وقوله لولا علي لهلك عمر معناه
لما كان بالي من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم التفحص عن امرهما قوله ثالثا كان
ينهى عن المغالاة في الصداق الى ان نبهته المرأة قلنا لعله كان ينهى عن المغالاة
في الصداق لا نهي التحريم لكن نهي الاولوية اقتداء بالرسول عليه السلام فاما اوردت العجوز
المرأة عليها انقاد لها تواضعا وهضما للنفس والذي ذكره من خطائه في كيفية [illegible] من
المعروف فذلك ليس بخطاء لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible] للامام
ان يريد وان ينقص بحسب ما يراه من المصلحة قوله رابعا انه منع اهل البيت خمسهم
قلنا هذه مسألة اجتهادية والله [illegible] على علي اظهاره [illegible] لما بينا ان اسباب التقية
كانت [illegible] واذا كان كذلك جاز العمل بمقتضى الاجتهاد قوله خامسا انه اسقط
الحد عن المغيرة قلنا ذلك هو الصواب لان الامام مندوب الى ان يحتال في اسقاط
الحدود قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات قوله فلما اقام الحد على الشهود الثلثة
واسقطه عن المغيرة قلنا لانه وجد الجلد فيه [illegible] وكيف يقال انه خاف المغيرة مع ان
القوم كلهم كانوا منقادين له وادام [illegible] خالد بن الوليد مع صيته في الشجاعة حتى عزله
ونقل به ما فعل فكيف يخاف المغيرة قوله سادسا انه كان يتلون في القضايا قلنا
ويمكن ان يتغير اجتهاد المجتهد والاجتهاد عنده حجة قوله سابعا انه كان [illegible] مباحثا في [illegible]

مطاعنهم في عمر

عليه السلام واما امنع منهما قلنا انما ذكر ذلك لانهما كانتا مباحتين ثم صارتا محرمتين فلا
جرم بالغ عمر في انكارهما قوله ثامنا وضع التراويح قلنا ان الرسول عليه السلام قد اقامها
جماعة بالناس ثم ترك ذلك لئلا يظن انه من الواجبات ولم ينه عنها ثم ان عمر احيا تلك السنة
في زمانه لزوال ذلك الخوف واما مطاعنهم في عثمان فقوله اولا انه ولى من ظهر
منه الفسق قلنا الامام لا يكون عالما بالغيب فلا ظن بهم خيرا اجاز له توليتهم وظهور
الشر منهم لا يقدح في ذلك كما في [illegible] من عمال امير المؤمنين قوله ثانيا انه رد الحكم
بن العاص وقد سيره الرسول عليه السلام قلنا انه رضي الله عنه اجاب عن ذلك
بنفسه بما رواه سيف بن عمر في كتاب الفتوح فقال اني رددت الحكم وقد سيره الرسول عليه السلام
من مكة الى الطائف ثم رده رسول الله فرسول الله سيره ورسول الله رده افكذلك قالوا اللهم
نعم وقيل انه ادعى عثمان في زمن ابي بكر وعمر عن رسول الله صلى الله عليه انه اذن في رده
فقالا له انك [illegible] واحد [illegible] لكن لم يكن شاهدا على شرع حق يكفي رواية الواحد لا كان
حكما على غيره فلا بد من ان [illegible] الامر اليه الحكم [illegible] قوله ثالثا انه كان
يعطي العطايا [illegible] قلنا لعله يعطيها من صلب ماله لانه كان ذا ثروة عظيمة
قوله رابعا انه احدث في الدين لانه ضرب [illegible] قلنا الضرب لاجل المصلحة ولا يستبعد
اختلاف المصالح بحسب اختلاف الاحوال قوله خامسا جعل القرآن حرفا واحدا واحرق
سائر المصاحف قلنا اما جعل القرآن حرفا واحدا فذلك من اعظم المناقب ولولاه
لتطرق اليه التحريف ولخرج عن كونه حجة واما احراق سائر المصاحف فذلك بالحقيقة نهاية
التعظيم لئلا يسقط المتبدد منه على الارض فيناله نوع استخفاف قوله سادسا انه ضرب ابن
مسعود وعمارا وسير ابا ذر الى الربذة قلنا انما فعل ذلك [illegible] انهم اقدموا على
افعال استوجبوا منه ذلك وبالجملة فامثال هذه الاشياء في حيز التعارض قوله سابعا ما اقام
القصاص على عبيد الله بقتله الهرمزان قلنا الهرمزان ما كان له ولي يطلب بحقه والامام
ولي من لا ولي له ولولي الدم ان يعفو عن القاتل وقد عفا عنه عثمان لمصلحة راها فذلك قوله
ثامنا ان الصحابة خذلوه قلنا كتب السير ناطقة بتبرؤ جلة الصحابة عن ذلك وان المقدم على
قتله السفهاء والاوباش [illegible] الى جمع هذه المطاعن والجواب المعتمد الذي [illegible]

مطاعنهم في عثمان

الحكم

على البحث في مقام النقض والحل ان نقال الدلالة التي ذكرناها قاطعة وهذه الوجوه التي اوردتموه
لا تشكل في كونها غير قاطعة والمحتمل لا يعارض القطع قوله الخامس ان يكون المؤثر في ثبوت
[illegible] هذا الاجماع بل لا بد من شي اخر وحتى ذكر ذلك الشي وقع ذكر هذا الاجماع ضائعا قلنا المؤثر
في ثبوت امامة ابي بكر هو البيعة الصادرة من اهل الحل والعقد والاجماع الذي ذكرناه كاشف عن صحة
ذلك الطريق وافضائه الى المقصود ولكن هذا اخر كلامنا في الامامة وبه تم الكتاب

والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد واله اجمعين
تم المصنف الثاني وبه تم الكتاب بحمد الله وحسن عونه
في العشر من [illegible]
[illegible]
[illegible]

ذكرتم ح

فقل

فهرس في النصف الثاني من كتاب نهاية العقول في دراية الاصول من المسائل والاصول والمسالك والفصول

معروض عالی میدارد نسخهٔ مطالع [illegible] مبارک [illegible] بصوب [illegible] رجوع [illegible] کاغذ گرامی

برادر [illegible] ابو [illegible] در [illegible] رحمت [illegible] برده [illegible] زیارت [illegible]

[illegible] فیض [illegible] آمد [illegible] مستحقات [illegible] مبارک [illegible] نهایت [illegible]

[illegible] فرح [illegible] در [illegible] از [illegible] داعی [illegible]

[illegible] اصلاح [illegible] شده که [illegible] در [illegible] ملاحظه [illegible] شده

[illegible] رحمت [illegible] جناب [illegible] عالی [illegible] نصف [illegible] صدر [illegible]

[illegible] مطالع [illegible] جناب [illegible] داعی [illegible] رحمت [illegible]

در [illegible] داعی [illegible] جناب [illegible] عرض [illegible] رحمت

[illegible] و اصلاح [illegible] جناب عالی [illegible]

در جمیع [illegible] صاحب [illegible] رحمت جناب [illegible]

[illegible] رحمت جناب [illegible] در [illegible]

[illegible] در [illegible] اسباب

در [illegible] جناب عالی [illegible] در [illegible] اقدام

در اول [illegible] منظور [illegible]

[illegible]